Al-Daleel

Intellectual effects of humanism in the Western and Arab philosophical spheres

Gheidan Al-Sayyed Ali
Assistant Professor of Philosophy, College of Arts, Beni Suef University, Egypt.
E-mail: ghedan_elsayed@yahoo.com

Summary

"Humanism" is an intellectual tendency and a philosophical trend that has been imposed on the Western philosophical sphere since the Renaissance in Europe, as an intellectual revolution against religious doctrines that had made God the axis of all concerns, ignoring the human concern. Humanists thought they could take people away from the power of God and make them think they would not be in need of Him. They said that science and cognitive development would suffice, and people could build their worldview away from the light of divine revelation. This movement continued to exist in the West until our present time, when it collapsed into nihilism, absurdity, and the domination of relativity over everything. This trend also appeared remarkably in the Arab and Islamic culture, where it focused on the "humanizing" of religion with all its components. Its ultimate goal was to give a new understanding of religion, violating the constants by following humanistic approaches in the reading of religious texts, completely relying on human reason as a substitute for revelation. Therefore, this study gives two examples of the intellectual effects of humanism, one in the Western philosophical sphere, that is the German philosopher Ludwig Feuerbach, and the other in the Arab philosophical sphere, that is the thinker Muhammad Arkoun.The study has followed the analytical, critical and comparative approaches.

Keywords: humanism, Western humanism, Arab humanism, Feuerbach, Mohamed Arkoun.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 18, PP .31-65

Received: 11/10/2022; Accepted: 05/11/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

الدليل Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

الآثار الفكريّة للأنسنة في الفضاء الفلسفي الغربي والعربي

غيضان السيّد علي
أستاذ فلسفة المشارك في كلية الآداب، جامعة بني سويف، مصر.
البريد الإلكتروني: ghedan_elsayed@yahoo.com

الخلاصة

"الأنسنة" نزعة فكرية واتّجاه فلسفي فرض نفسه على الفضاء الفلسفي الغربي منذ عصر النهضة الأوروبيّة بوصفه ثورة فكرية على المذاهب الدينية التي جعلت من الإله محور اهتمامها، وأهملت شأن الإنسان. وخُيّل لأنصارها أنهم يستطيعون تخليص الإنسان من سطوة الإله والاحتياج إليه والاكتفاء بالعلم والتقدّم المعرفي، وأن يبنوا رؤيتهم الكونية بعيدًا عن نور الوحي الإلهي. واستمرّت هذه النزعة في الوجود في الغرب حتّى عصرنا الراهن حتّى آل بها الحال إلى العدمية والعبثية وسيطرة النسبية على كلّ شيء. كما ظهرت هذه النزعة بشكل ملحوظ في الثقافة العربية والإسلامية وانصبّ اهتمامها على "أنسنة" الدين بكلّ مقوّماته، فكان هدفها الأسمى تقديم فهم جديد للدين يخرج على الثوابت من خلال توظيف المناهج الإنسانوية في قراءة النصوص الدينية، والاعتماد التامّ على العقل الإنساني بوصفه بديلًا عن الوحي. ومن هنا كان اهتمام هذه الدراسة بتقديم نموذجين للآثار الفكرية للأنسنة، أحدهما في الفضاء الفلسفي الغربي وهو الفيلسوف الألماني لودفيغ فويرباخ ، والآخر في الفضاء الفلسفي العربي وهو المفكر محمد أركون، وتمّت هذه المقاربة عبر المنهج التحليلي والمنهج النقدي والمنهج المقارن.

الكلمات المفتاحية: الأنسنة، الأنسنة الغربية، الأنسنة العربية، فويرباخ، محمد أركون.

مجلة الدليل، 2022، السنة الخامسة، العدد 18، ص. 31 ـ 65
استلام: 2022/10/11، القبول: 2022/11/05
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف

المقدّمة

الأنسنة (Humanism) اتّجاه فكري وفلسفي غالى في تقديس الإنسان بوصفه كائنًا فاعلًا وصانعًا للأشياء، وسيّدًا لذاته، ومقرّرًا لأفعاله، ومغيّرًا لأحوال وجوده، مؤمنًا بمركزية الإنسان في الكون وأنّه أعلى قيمة في الوجود. وقد ظهرت معالمه وتبلورت بوادره الأولى في إيطاليا مع بدايات عصر النهضة الأوروبّية بهدف تثقيف الإنسان وتنويره وتحريره من سلطة الكنيسة ورجالها. وأخذ في التشكّل والتطوّر حتّى بسط سيطرته على الفكر العالمي، حتّى أصبح اليوم المسألة المركزية في الفلسفة المعاصرة. ويرتكز مفهوم الأنسنة على نظريات فلسفية خالصة كنظرية الحقّ الطبيعي وحتمية الصيرورة التاريخية.

وقد ألقى مفهوم الأنسنة بظلاله على الفضاء الفلسفي الراهن على مستوى الفكر الغربي الذي يمثّل التربة الأصلية التي نبت فيها وترعرع، وقوى ساقه وأينع، حتّى أثمر أفكارًا وجدت طريقها إلى خارج البيئة التي نشأ بها، حيث سجّل حضورًا لا يمكن إنكاره في الفضاء الفلسفي العربي والإسلامي. وقد شُيّدت كثيرًا من الأفكار التي تأسّست على مفهوم "الأنسنة"، ووجدت لها صدًى كبيرًا في الفضاء الفلسفي الغربي والعربي ليس في الأوساط الفكرية والفلسفية وحسب، بل في الأوساط الاجتماعية والسياسية أيضًا، من قبيل: أنّ الكون موجود بذاته وليس مخلوقًا، وأنّ الإنسان جزء من الطبيعة، وهو نتيجة عمليات تطوّرية وتحسينية مستمرّة فيها، والمغالاة في تقديس الإنسان، وأنّه لا ثنائية بين العقل والبدن، والاستغناء عن الإله بالعلم والتقدّم المعرفي والاكتشافات الحديثة، وتحريف مفهوم الدين وتغييره، وأنسنة النصّ المقدّس، وفصل الأخلاق عن الدين والقول بنسبيتها، وعلمنة الأنظمة والمؤسّسات وتنحية الدين، واعتبار نظرية التطوّر لداروين (Darwin) هي التفسير المقبول لنشأة الإنسان، والقول بالتعدّدية الدينية ومساواة الأديان جميعًا في التعبير عن جزء من الحقيقة الإلهية. ولا شكّ في أنّ تلك الأفكار وجدت صدًى لها في الثقافة العربية والإسلامية على أيدي مفكّرين بارزين.

ومن ثمّ تكمن أهمّية هذه الورقة في التعرف على الآثار الفكرية لمفهوم "الأنسنة" في الفضاء الفلسفي الغربي، ممثّلًا في الفيلسوف الألماني لودفيغ فويرباخ، وفي الفضاء الفلسفي العربي ممثلًا في المفكّر الجزائري محمد أركون، مع مراعاة إخضاع هذا المفهوم للمراجعة والنقد العلمي؛ حيث إنّه يبدو للباحث مفهومًا إشكاليًّا قلقًا على وجه العموم، وخاصّةً عندما يتضافر مع مفاهيم ومنتجات فلسفات "ما بعد الحداثة" التي انطلقت من فكرة

"موت الإله" مع نيتشه (Friedrich Nietzsche) من أجل إحياء الإنسان، الذي سرعان ما مات في الفلسفة البنيوية، وخصوصًا عند ميشيل فوكو (Michel Foucault) وعند أصحاب نظريات "موت المؤلّف" و"موت الناقد" من أجل إحياء المعنى، ذلك المعنى الذي تمّ إعلان موته مع نظريات "الهيرمنيوطيقا" التي باتت تقبل كلّ التفسيرات النصّيّة على أنها صحيحة، ممّا يؤدّي إلى سيادة أزمة غياب المعنى، أي غياب معنى الوجود والحياة، وذيوع النزعة الإلحادية، الأمر الذي ينتهي إلى العدمية والعبثية.

وهناك دراسات عدّة تناولت هذا الموضوع إلّا أنّ دراستنا هذه تختلف عنها من حيث إنّها تركز على الآثار الفكرية ومن هنا جاءت أهمّيّة دراستنا "الآثار الفكرية للأنسنة في الفضاء الفلسفي الغربي والعربي ـ فويرباخ وأركون نموذجًا" التي تتوقّف على الآثار الفكرية للفكر الأنسني غربيًّا وعربيًّا عبر نموذجين محدّدين دون إغفال النظر عن رصد آثار تلك النزعة في الفضاء الفلسفي العامّ غربيًّا وعربيًّا.

وقد انطلقت هذه الدراسة من عدّة تساؤلات مهمّة شكّلت الإجابة عليها خطوطها العامّة، كان من أهمّها: ما مفهوم الأنسنة؟ وكيف تجلّت هذه النزعة في الفضاء الفلسفي الغربي؟ وكيف استمرّ تأثيرها الفكري منذ عصر النهضة وحتّى عصر ما بعد الحداثة؟ ولماذا يعدّ فويرباخ أبرز ممثّليها في الغرب؟ وما هي أهمّ ملامح نزعته الإنسانوية؟ وكيف آل بها الحال في بلاد الغرب؟ وكيف ظهرت "الأنسنة" في الفضاء الفلسفي العربي؟ ولماذا يعدّ أركون أبرز من نادى بها في بلاد العرب؟ وكيف تبلورت عنده؟ ولماذا لم تجد تلك النزعة التربة الخصبة في بلاد الشرق الإسلامي لتضع فيها جذورها فتنمو وتثمر رغم محاولات تأصيلها في التراث العربي القديم؟ ولماذا يعدّ نقلها من حقل التداول الغربي إلى حقل التداول الإسلامي مغالطةً منهجيةً كبرى؟ وما أهمّ أوجه النقد التي يمكن توجيهها إليها في صورتها الغربية والعربية؟

أوّلًا: مفهوم الأنسنة في اللغة والاصطلاح

الأنسنة في اللغة هو تعريب لمصطلح استعمل في العالم الغربي، وهو (Humanism) المشتقُّ من الكلمة اللاتينية (Humanistas) التي تعني أن الإنسان هو المركز لهذا العالم، وأنّه مخلوقٌ مميّزٌ عن سائر الحيوانات، فبإمكانه أن يعي حقيقة نفسه وحقيقة العالم من حوله استنادًا إلى وعيه العقلي فقط دون مساعدة أو عون خارجي؛ لذلك اختار شيشرون (Cicero) قديمًا

الكلمة اللاتينية (Humanitas) لكي تشير إلى فكرة التعليم المتوازن، ذلك التعليم الذي كان يهدف في المقام الأوّل إلى التمكّن من فنون الخطابة، وقد كان التمكّن من فنون الخطابة هو السبيل إلى امتلاك النفوذ والقوّة. ولم يكن التمكّن من فنون الخطابة يعني إجادة الكلام وحسب، بل كان يعني امتلاك القدرة العقلية على الفهم وعلى عرض الاستدلالات العقلية ونقدها، وهو الأمر الذي يتطلّب تعليمًا متوازنًا في الفنون الحرّة. [عاطف أحمد، التوجه الإنساني.. تحليل مفهومي تاريخي، ص 11]

وأصبح مصطلح عصر النهضة الخاصّ بالموادّ المدروسة في مجال اللغات والآداب الكلاسيكية هو (Studia-Humanitatis) التي تترجم الإنسانيات، ومدرّس تلك الإنسانيات كان يسمى (Umonista) أي (Humanist) أي إنساني، وكانت الدراسات الإنسانية في القرن الخامس عشر تشير إلى دراسة القواعد اللغوية والبلاغة والتاريخ والأدب والفلسفة الأخلاقية، وكانت تتكوّن من قراءة النصوص اللاتينية الخاصّة بالعصر الكلاسيكي ما قبل المسيحي، وتشتمل أيضًا على الترجمات اللاتينية من اليونانية، وبقدرٍ أقل، قراءة النصوص اليونانية القديمة نفسها. أمّا كلمة (Humanism) فلم تكن معروفةً للقدماء حتّى عصر النهضة، وإنّما صاغها التربوي الألماني نيثامر (F. J. Nithammer) أثناء مجادلة حول مكانة الدراسات الكلاسيكية في التعليم الثانوي، أمّا من طبّقها على عصر النهضة فقد كان المؤرّخان بروك هاردت (Bruch Hardt) وج. فويجت (G.Voigt) في إحياء الكلاسيكيات القديمة أو القرن الأوّل للأنسنة عام 1859 م. [The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, p.395]

ومن ثمّ كان المفكّر الإنساني (Humanist) هو الذوّاقة للتراث، الذي يستلهمه في مقاربة الموضوعات الراهنة.

ومن هنا رأى صاحب المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة أنّ "الأنسنة" هي إيديولوجيا راجت في إيطاليا في النصف الثاني من القرن الرابع عشر، وكان الداعي إليها شاعر إيطاليا بترارك، وامتدّت من إيطاليا إلى بقية بلدان أوروبا الغربية، وتمثّلت في الدعوة إلى العودة إلى الثقافة القديمة باعتبارها ثقافةً مركزها الإنسان، وغايتها التأكيد على كرامته وحريته وقيمته. [الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 124]

ولذلك يمكننا القول إنّ مصطلح "الأنسنة" قد اكتسب في أواخر القرن التاسع عشر، وبالضبط ابتداءً من سنة 1877 م معنًى تاريخيًّا أكثر تحديدًا. بحيث صار يدلّ على ذلك التيّار الفكري والفلسفي العامّ والشامل، الذي شمل ميادين الفنون والآداب والفلسفة؛ والذي انطلق

في البداية من إيطاليا إلى عصر النهضة، ليعمّ بعد ذلك كثيرًا من البلاد الأوروبّية خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ليشكّل أوّل نسق إيديولوجي محوره الإنسان الذي يعلن التمرّد على ثقافة العصور الوسطى، ويضع الإنسان الفرد في المركز من بؤرة الاهتمام، والاهتمام بكلّ ما يثبت ذاته، ويعيد إليه الثقة في قدراته، ويغني حياته وشخصيته وفكره.

[الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 190]

ومن ثمّ، بدأ يتبلور المعنى الاصطلاحي لمصطلح الأنسنة الذي يشير إلى تحرير الإنسان من أسر عالم العصور الوسطى وقيوده وخرافاته وسلطاته الزائفة، ورفض كلّ أشكال الاغتراب والاضطهاد الإنساني، والمطالبة باحترام الكرامة الإنسانية وحقّ الأشخاص في أن يُعاملوا بوصفهم غاياتٍ في ذاتها. [الوائلي، أركيولوجيا الأنسنية الغربية، ص 143]

أي أنّها تلك النزعة التي تضع الإنسان في مركز الاهتمام مع الاحترام والتقدير لقدراته العقلية وإمكانياته الاستدلالية في الوصول إلى الحقيقة، على خلاف تلك النزعات التي تعطي الأولويّة في ذلك للإيمان الديني والتفكير الغيبي والتكهّنات اللاهوتية.

[Andrew Copson, What Is Humanism?, p.2]

وهو المعنى نفسه الذي يشير إليه بعض دعاة الأنسنة في عالمنا العربي والإسلامي؛ إذ يروا أنّ الأنسنة هي ثمرة عصر التنوير والانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان؛ إذ أدّى ذلك إلى تحرير الروح واستقلالية الذات البشرية، بعد انتزاعهما من براثن العقل اللاهوتي الذي كان سائدًا في العصور الوسطى. حيث راحت تحلّ سيادة الإنسان وسيطرته على الطبيعة محلّ إمبريالية الذات الإلهية وهيمنتها على الكون. [علي حرب، الماهية والعلاقة.. نحو منطق تحويلي، ص 214]

ومن ثمّ انصب اهتمام أصحاب نزعة الأنسنة في عصر النهضة على موضوعات خمسة هي: القواعد اللغوية، والبلاغة، والشعر، والتاريخ، والفلسفة الأخلاقية.

وإلى هذا المعنى الاصطلاحي يُعرّف أندريه لالاند (Andree Lalande) الأنسنة بقوله: «هي مركزية إنسانية فردية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه، واستبعاد كلّ ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواءٌ بإخضاعه لحقائق ولقوًى خارقة للطبيعة البشرية أم تشويهه من خلال استعماله استعمالا دونيًّا، أي دون الطبيعة البشرية»

[لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص 569].

وتكاد تتّفق جميع المعاجم والموسوعات على أنّ النزعة الإنسانية هي: «كلّ نظرية أو فلسفة، تتّخذ من الإنسان محورًا لتفكيرها، وغايتها وقيمها العليا» [الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 191].

وبعبارة أخرى، هي كلّ فلسفة تخصّ الإنسان بمكانة ممتازة في هذا العالم، وتعزو إليه القدرة على المبادرة الحرّة والإبداع، وتعتبره متحلّيًا بالوعي والإرادة؛ وبالتالي مسؤولًا عن أفعاله وتحرّره. [الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 191]

ويقصد محمد أركون بمصطلح "الأنسنة" ازدهار العقلانية وتراجع الظلامية والتعصّب الديني مرتئيًا أنّ الاهتمام في القرون الوسطى كان منصبًّا حول "الله" فقط، وما كان يجوز الاهتمام بالإنسان إلّا من خلال علاقته بالله أو عبادته له. باختصار كان يرى أركون أنّ العالم في العصور الوسطى كان يعيش في المركزية اللاهوتية. ثمّ انتقل بعد عصر النهضة الأوروبية إلى التركيز على الإنسان والاهتمام به كقيمة في حدّ ذاتها. وهو ما يسمّيه بالنزعة الإنسانية أو المركزية الإنسانية. لكنّ الجديد الذي يطرحه أركون أنّ هذه النزعة التي عرفتها أوروبّا في عصر النهضة الأوروبّية كانت موجودةً في أوج الحضارة العربية الإسلامية، ولكنّه أجهض في حضارتنا واستمرّ في الحضارة الأوروبّية؛ نتيجةً لانتشار الأصولية التي يعني انتشارها اضمحلال الموقف الأصولي، وتهميش الفلسفة التي تتمحور حول الإنسان وتعتبره قيمة القيم. [محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 14 - 20]

أي هكذا تحوّلت النزعة الإنسانية من الدلالة على برنامج تربوي وتعليمي إلى الدلالة على مشروع ثقافي تاريخي، تأسّس في البداية حول إشكالية إحياء التراث الإنساني اليوناني والروماني القديم إلى فلسفة تعبّر عن المجهود الدائم الذي تبذله البشرية بصبر وتفاؤل من أجل الرفع من قيمة الإنسان، والدفاع عن حقّه في التحرّر وفي تطوير قدراته ومواهبه.

ثانيًا: الآثار الفكرية للأنسنة في الفكر الغربي

يعد مفهوم "الأنسنة" مفهومًا غربيًا أنتجته الثقافة الغربية ذات الأبعاد الفلسفية والفكرية التي تمّ تشكّلها وفق خصوصياتها الزمكانية؛ حيث نجد إرهاصات حقيقية للمفهوم منذ بدايات الحضارة اليونانية القديمة؛ حيث رأى بروتاجوراس السفسطائي (Protagoras) (485ـ411 ق. م.) «أنّ الإنسان هو مقياس الأشياء جميعًا، فهو مقياس ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد» [الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص 264]. أي هكذا يصبح الإنسان مصدرًا

موثوقًا للمعرفة؛ ولذلك يعتقد الكثيرون من المعاصرين أنّ أفكار بروتاجوراس مصدر مهمّ من مصادر "الأنسنة" المعاصرة. كما تبدو نزعة "الأنسنة" عند سقراط (Socrates) (470 ـ 399 ق. م) من خلال عبارته الشهيرة التي نُقشت على باب المعبد "اعرف نفسك بنفسك"، فالذات الإنسانية هي مصدر كلّ معرفة وإنّنا لا يمكننا معرفة الأشياء من حولنا إلّا بعد معرفة أنفسنا. فلأوّل مرّة في تاريخ البشرية يصبح الإنسان موضوعًا للتفحّص من قِبل الإنسان، حتّى يمكن القول إنّ عبارة سقراط هذه كانت مشروع كلّ الفلاسفة والعلماء الذي أتوا بعده. [هاشم صالح، مخاضات الحداثة التنويرية.. القطيعة الإبستمولوجيا في الفكر والحياة، ص 161]

بينما توارت فكرة الأنسنة في العصور الوسطى عندما سلب رجال الإكليروس من العقل قدرته على كشف الحقائق وإدراك الحقائق الدينية.

وقد نجحت أوروبا فيما بعد عصر النهضة في انتزاع السلطة السياسية من أيدي الكنيسة ورجال الإكليروس بعد أن سيطرت عليها الكنيسة قرونًا طويلة. وتجلّى ذلك في مهاجمة فرانسوا رابليه (Francois Rabelais) (1493 ـ 1553 م) للأديرة الشهيرة وللرهبنة بوجه عام، إذ طلب أن يهرب الإنسان من «أولئك الرعاع ذوي العقول الزائفة، الماكرين، والقدّيسين المزوّرين المرائين مدّعي الإيمان والرهبان ... ليخدعوا العالم ... اهرب من هؤلاء الرجال، وعليك بكراهيتهم واحتقارهم قدر ما أكرههم أنا، وإنّني لأقسم لك إنّك إن فعلت فستجد نفسك أفضل حالًا» [جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ج 1، ص 200]. وإلى قريب من هذا ذهب مارتن لوثر (Martin Luther) (1483 ـ 1566 م) الذي مثّل الانشقاق الديني في الديانة المسيحية عندما أعلنها صراحةً قائلًا: «طالما وأنّ القسيس الكاثوليكي أصبح عقبةً بين الإنسان والربّ، فإنّ الواجب يقتضينا بأن نتخلّص من كلّ ما قد يشكّل عقبةً على هذا النحو. ليكن كلّ إنسان قسّيس نفسه، وإنّها لجرأة تبلغ حدّ الوقاحة حين نزعم أنّ الله العلي القدير العليم الخبير يرضى بأن يتدخّل جهاز تافه مثل الكنيسة في علاقته مع عباده. علاوةً على ذلك فإنّ الله بسط نواياه ومقاصده واضحةً في الكتاب المقدس، ويستطيع كلّ إنسان أن يقرأه بنفسه ولنفسه دون وساطة قسّيس» [برينتون، تشكيل العقل الحديث، ص 90].

فكانت النتيجة المباشرة لنزعة "الأنسنة" هي نزع القداسة عن الدين والأمور الدينية، ولفّقت التعاليم الإنسانوية بتعاليم اللاهوت المسيحي، وتمّت الثورة على الأخلاق المسيحية؛ فبدلًا من المحبّة حلّ الفرح باستعمال الإنسان للقوى التي وهبه الله إيّاها، وحلّت الحرّيّة والمسؤولية بتوجيه العقل محلّ الخضوع لإرادة الله، وأخذ البحث الفكري الجريء

يحتلّ بالتدريج مكان الإيمان، وأصبحت إرادة الإنسان الحرّة هي التي توجّهه؛ لذلك هاجم جيوفاني بيكو (Giovanni Pico) (1463 ـ 1494 م) طبيعة الإنسان المحدّدة والثابتة، وهي الفكرة المدرسية (Scholasticism) التي كانت سائدةً في العصور الوسطى عن طبيعة الإنسان. [إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، ص 20] ولذلك لم يكن غريبًا أن يثور الإيطاليون على الأخلاق المسيحية، ويعلنوا الدعوة إلى التمتّع بكلّ أشكال الجمال الجسدي والفنّي.

ولكنّنا لا يمكن أن نقول إنّ الحركة الإنسانية كانت دائمًا متمرّدةً تهاجم كلّ الثوابت والعادات، لكنّها كما يقول كرين برينتون (Crane Brinton): «قد تكون متمرّدةً فظّةً مع رابليه، رقيقةً وديعةً مع مور، أكاديمية مع إرازموس، مهتاجةً مع تشلليني، مرتابةً شكاكةً ومتسامحة مع مونتيني، بل ويمكن أن تكون في بلاط لورنزو العظيم في فلورنسا ذات نزعة أفلاطونية جديدة مع سيّدات فاتنات وسادة أرستقراطيين» [برينتون، تشكيل العقل الحديث، ص 52].

وقد أدركت أفكار نزعة "الأنسنة" أوجًا عظيمًا في مؤلّفات مفكّري وفلاسفة عصر التنوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر، أولئك الذين رفعوا شعار الحرّيّة والإخاء والمساواة، وأعلنوا حقّ البشر في تطوير قدراتهم وإمكانياتهم، والاهتمام بسعادتهم ورفاهيتهم. فقد كان عصر العقليين وذوي الحجج المقنعة والفلاسفة التجريبيين؛ أي أنّ أفذاذه كانوا أرباب عقول حادّة قاسية، ونفوس جافّة لا تعرف سوى المكافحات والمناضلات والنقد الحازم الحاسم، وأنّهم كانوا يأخذون على أسلافهم أنّهم أورثوهم مجتمعًا سيّئًا رديئًا اضطهد الطبيعة واستهان بالعقل، وجعل السعادة غير ممكنة الاقتناص. وقد زعموا أنّهم هم الذين سيجدون العلاج الناجع المبرئ من كلّ هذه الأدواء الخطيرة، وأنّهم سيلاحقون السعادة حتّى يستولوا عليها بمعونة العقل والعلم وحدهما. ولكن هل حقّقت النزعة الإنسانية تلك الآمال أم أنّها كانت نزعةً إنسانيةً ضيّقةً ومخادعةً؟

إنّ المتأمّل لحال أوروبّا نهاية القرن السابع عشر مرورًا بالقرن الثامن عشر سيعرف أنّ ما زعمته نزعة الأنسنة كان مجرّد وهم؛ فإذا وقفنا مع الواقع الفرنسي كنموذج حي للواقع الأوروبي في هذه الأثناء نجد أنّ فرنسا لم تمرّ بفترة من التحرّر الديني والإلحاد كتلك التي مرّت بها في ذلك العصر؛ حيث أصبح إهمال الشعائر الدينية ظاهرةً عامّةً في الأوساط الراقية، ومن بقي محافظًا على التقاليد الكنسية من أفراد هذه الطبقة، إنّما فعل ذلك لمجرّد المظهر، بينما خبا الإيمان الحقيقي، وتحوّلت حرّيّة الفكر إلى إباحية وإلحاد، وضاعت القيم الروحية في تيّار المادّية الفكرية، حتّى قيل إنّ في مدينة باريس وحدها كان يوجد أكثر من

خمسين ألف ملحد، وكتب أحد كبار رجال الدين في ذلك العهد يقول: إنّ آفة المجتمع لم تكن اللوثرية أو الكالفينية وإنّما الإلحاد. [إيليا نعمان حكيم، الخواطر لبسكال، ج 2، ص 78]

وصار قول دينس ديدرو دنيس ديدرو (Dines Diderot) (1713 ـ 1784 م) «إذا أردتم أن أؤمن بالله فيجب عليكم أن تجعلوني ألمسه» [Diderot, Letter on The Blind for The Use of Those Who see, p.109].

يتردّد على الألسنة بشكل غير مسبوق، حتّى يمكننا القول إنّ عصر التنوير هو الذي أفسد وعي الإنسان الغربي المعاصر بأهمّ أسئلة الوجود والحياة، ممّا زرع في إرادته وروحه أوصاب العصر الكبرى.

كما وضّحت الآثار الفكرية للأنسنة في الفكر الغربي في منتجات فلاسفة عصر التنوير وأبرزهم الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (Immanuel Kant) (1724 ـ 1804) الذي رأى أنّ «التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حقّ نفسه. وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلّا بتوجيه من إنسان آخر ... لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك! ذلك هو شعار التنوير» [Kant, An Answer to the Question: What is Enlightenment?, p. 41].

وما أن بزغ القرن التاسع عشر حتى ازدادت هذه النزعة رسوخًا في الفكر الغربي، واشتدّ عودها وسلطانها حتّى بلغت ذروتها مع أوغست كونت (Auguste Comte) (1798ـ1857) الذي انقطع عن كلّ جديد في العلم والأدب والفنّ، وأخذ يطالع كتاب «التشبّه بالمسيح»، فاستبدل الإنسانية بالله في كلّ موضع، ودعا إلى الاستغناء عن اللاهوت والميتافيزيقا. وزعم أنّنا بحاجة إلى ديانة عقلية جديدة أطلق عليها ديانة الإنسانية، تلك الديانة التي جعلت الإنسان عابدًا ومعبودًا، ونظرت إلى الإنسانية بوصفها "الموجود الأعظم" الذي تشارك فيه الموجودات الماضية والحاضرة والمستقبلة المساهمة في تقدّم بني الإنسان وسعادتهم. وقد نصّب كونت نفسه كاهن هذه الديانة الأكبر، ووضع لها شعارًا: المحبّة مبدأً، والنظام أساسًا، والتقدّم غايةً. [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 327 و328]

ومن ثمّ كان هذا تمهيدًا للفيلسوف الألماني لودفيغ فويرباخ (1804ـ1872) الذي اشتط بالنزعة الإنسانية إلى ذروتها القصوى، إذ ألّه الإنسان، فليس الإله سوى إنسان اكتملت فيه رغبات الإنسان جميعًا. وعمل على إزالة إلٰه المسيحية وتدمير مطلق هيجل؛ ليبرهن على أنّ المقدّس نتاج وهمي خيالي بالنسبة للحقيقي الإنساني؛ ولذلك جعلنا من فويرباخ نموذجًا لتلك النزعة في العالم الغربي والذي أثّر أبلغ الأثر في هذا الاتّجاه في القرنين التاسع عشر والعشرين.

ثالثًا: نزعة الأنسنة عند فويرباخ نموذج للفكر الغربي

يعدّ لودفيغ فويرباخ من أشهر الفلاسفة الذين تأثّروا بهيجل؛ إذ درس الفلسفة لمدّة عامين على هيجل في برلين، ويصنف بوصفه أبرز رموز اليسار الهيجلي الذي عُرف بعدائه الشديد للأديان، ويعد أحد أهم الهيجليين الشبّان، رغم نقده العنيف لفلسفة هيجل المثالية المطلقة؛ إذ لم ير في صاحبها إلّا لاهوتيًّا متدثّرًا بمسوح الفيلسوف. ويعد فويرباخ من أشهر المعبّرين عن تلك الموجة الإلحادية التي اجتاحت أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر، والتي تمثّلت في تيّار الإنسانية الملحدة، ذلك التيّار الذي ذهب إلى «أنسنة» الإله وجعله إلهًا واقعيًا أرضيًّا شهوديًّا في مقابل الإله المتعالي السماوي الغيبي. أي أنّها جعلت من الإنسان كائنًا مطلقًا، وبالغت في تمجيد القيم الإنسانية، ولم تعترف بأيّ كائن فوق الإنسان، فالإنسان ـ عندهم ـ هو وحده الذات الممثّلة للوجود الحقيقي.

وقد أعلن أنّ الإنسان هو الغاية المبتغاة من هذا العالم وهو المتربّع على عرش الموجودات جميعًا، وأنّ الإله المزعوم ما هو إلّا صورة للكمال الإنساني المتخيّل، ومن ثمّ راح يبحث عن جوهر الإنسان الذي سلبته إيّاه هيمنة السموّ الإلهي على حياته؛ ليتم بذلك انتفاء الدين من حياة الإنسان جملةً ليستغني بنفسه عن كلّ شيء، ويعيش بلا دين في كلّ شؤون حياته العامّة والخاصّة. فقد رأى فويرباخ أنّ التأليه مضّر بالإنسان؛ لأنّ العقل الذي يعطي الإنسان السيطرة على العالم يُمحى أمام الوهم الديني. كما أنّه يُبْطل سعي الإنسان لتحقيق السعادة والرفاهية؛ فلماذا يسعى الإنسان إلى السعادة على الأرض، ما دامت السعادة الحقيقية، هي تلك التي وُعِد بها الإنسان في الآخرة؟! وفيمَ السعي للتقدّم المادّي ما دامت العناية الإلهية هي الكفيلة بكلّ شيء. [عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 213]

وقد تبلورت نزعة "الأنسنة" عند فويرباخ من خلال ما يلي:

1ـ أنسنة الإله: ذهب فويرباخ إلى أنّ الكائن الإلهي ليس سوى الكائن الإنساني، أو بالأحرى هو الطبيعة الإنسانية، وهي خالصة ومتحرّرة من كلّ قيود الإنسان الفرد، بوصفها وجودًا منفصلًا تمّ تأمّلها وتقديسها بطريقة ما، ومن ثمّ يكون الإله هو الطبيعة الإنسانية.

[Feuerbach, The Essence of Christianity, p. 14]

2ـ ومن هنا تبقى الصفات الإلهية عند فويرباخ هي مجرّد صفات بشرية قد صاغها الإنسان صياغةً مطلقةً، تنفض عن كاهلها كلّ تناهٍ يمكن أن يلتصق بالكائن البشري

المحدود لتتحوّل إلى صفات لا متناهية تعبّر عن الموجود اللامتناهي الذي تصوّره الإنسان وتخيّله. ومن ثمّ يصبح الإله عند فويرباخ خلقًا بشريًّا خالصًا تصوّره الإنسان على نقيضه، فالإله هو ليس كلّ ما عليه الإنسان؛ فهو اللامتناهي في مقابل المتناهي، هو الكامل في مقابل الناقص، هو الخالد في مقابل الفاني، هو كامل القدرة في مقابل ضعيف القدرة ومحدودها، هو المقدّس في مقابل المدنّس، هو جامع الصفات الكاملة في مقابل جامع الصفات الناقصة. ولذلك فالإله عند فويرباخ هو تخيل بشري خالص لا وجود له في الواقع. ويؤكّد في آخر كتبه المهمّة وهو كتاب «نسب الآلهة تبعًا للمصادر القديمة الكلاسيكية والعبرانية والمسيحية» أنّ الإله الذي في الأديان إنّما هو عبارة عن تجسيد ما يتمنّاه الإنسان لنفسه ولم يستطع تحقيقه. وكلّ الأوصاف التي أطلقت على الله في الأديان في نظره، ما هي إلّا أوصاف جرّدت من الطبيعة ونسبت إلى الله، فحقيقة الإله راجعة إلى تقديس الطبيعة وإلباسها بصفات متفوّقة على الإنسان. [انظر، العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ص 189]

3ـ أنسنة الدين: ومن أنسنة الإله إلى أنسنة الدين؛ فقد نظر فويرباخ إلى الدين التقليدي على أنّه «نقل الإنسان آماله وأمانيه إلى كائن ذي درجة عليا سماه الله» [عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 213 و214].

وهو الأمر الذي رفضه فويرباخ، وقَبِل الدين بمعنى خاصّ يمكن التعبير عنه بوصفه علاقةً قلبيةً بين الإنسان والإنسان قائمًا على العاطفة.. علاقةً كانت حتّى الآن تبحث عن حقيقتها في الانعكاس الخيالي للواقع، وتجدها الآن وبدون أيّ وسيط في الحبّ بين "أنا" و"أنت". [أنجلس، لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ص 25]

فكلّ صلة بين شخصين هي دين؛ لأنّ كلمة (Rdligion = الدين) تنحدر من فعل (Religare) والتي كانت تعني في البدء الصلة. ومن ثمّ نفهم مقولة فويرباخ: إنّ الحب يصنع المعجزات في كلّ زمان ومكان، وإنّ الإنسان لا يكون متديّنًا إلّا بمقدار ما يراعي فيه مصلحة الآخر المشارك له في الإنسانية، تلك الفكرة التي نجد صداها يتردّد بقوّة عند كلّ من مارتن بوبر (Martin Buber) وإيمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas).

4ـ أنسنة الأخلاق: مع فويرباخ يعود الإنسان «الفرد» أو «الشخص»، وليس الإنسان من حيث هو إنسان، مقياس كلّ ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي من خلال الخبرة الشخصية، واللذّة والألم، والرضا وعدم الرضا. فسعادة الفرد هي المبتغى الأخلاقي الأوّل عند فويرباخ، وغاية الأخلاق تحقيق سعادة الآخرين من خلال سعادة الفرد. والدافع للسعادة

كامن في الإنسان؛ لذا يجب أن يكون أساس جميع الأخلاقيات. ومن ثم تتحقّق السعادة الفردية بسعادة الآخرين عند تحقيق متطلّبات الذات، والتصرّف وفقًا لطبيعة الإنسان البشرية، التي تبحث عن اللذّة وتتجنّب الألم وتتعاطف مع آلام الآخرين. وهكذا تصبح الأحكام الأخلاقية مع فويرباخ مجرّد رغبات (wishes)؛ أي أنّ منع السرقة ـ على سبيل المثال ـ يعبّر عن رغبة في محوها من المجتمع، وذلك بسنّ قانون يعاقب السارق، وكون هذه الرغبة أمرًا لا يعني إلّا وجود شيءٍ مرغوب فيه. أي أنّ الإنسان له بعض الاحتياجات، وأنّ إشباع هذه الاحتياجات هو السعادة وعدم إشباعها هو البؤس والشرّ، ومن ثمّ تصبح أخطاء الإنسان هي فقط خطط الفضيلة المنحرفة، هي فقط وخزات الضمير نحو الفضيلة. [فويرباخ، شذرات من تطوّري الفلسفي، ص 387]

ولذلك فإنّه يناشد الإنسان ألّا يحزن على أخطائه، فالأخطاء فضائل غير سعيدة، هي فقط تعوزها الفرصة لكي تظهر نفسها على أنها فضائل؛ ولذا لم يكن غريبًا على فويرباخ أن يعبر عن مذهبه الأخلاقي بقوله: «هل قلت إنّ الواجب يطلب النبذ؟ يا لك من غبي! الواجب يقود للمتعة، وعلينا أن نهب أنفسنا اللذّة. النبذ هو مجرّد استثناء محزن للقاعدة، يحدث فقط عندما تمليه الضرورة ... اتّبع عن جراءة غرائزك وميولك وسر معها جميعًا! حينئذٍ لن تسقط ضحية لأيّ منها» [فويرباخ، شذرات من تطوري الفلسفي، ص 388 و389].

ولا شكّ أنّ دعوة فويرباخ هذه دعوةٌ إلى الانحلال والتحرّر من كلّ القيم الأخلاقية التي تعارفت عليها الأمم والمجتمعات. هذا فضلًا عن أنّه لم يبيّن لنا موقفه من السؤال الأخلاقي المحوري: ماذا لو تعارضت لذّتي مع لذّات الآخرين؟ لأنّه لو تعرّض لهذه النقطة لبدت غيريته أنانيةً مقنّعةً متنكّرةً!

5ـ الخوف هو منبع الدين: يرى فويرباخ أنّ الخوف هو مصدر الدين، والخوف هو الفكرة السيكولوجية التي تفترض وجودًا لكائن علوي مفارق؛ ولذلك يشير فويرباخ إلى أنّ الخوف في مبدإ الأمر هو الذي خلق الآلهة في العالم القديم، وعند الرومان كانت كلمة الخوف تحمل معنى الدين، وما زال في بعض الأديان الكتابية يتردّد معنى «يوم الدين» بيوم الخوف والرهبة. وأن قبائل الهوتينتوت (Hattentates) تعتقد في المخلوق ذي القدرة الخالقة، لكنّهم لا يعبدونه، وإنّما يعبدون الروح الشرّيرة التي يعتبرونها مصدر كلّ شرور تحيط بالإنسان في العالم. وبعض القبائل الأمريكية تعبد الأرواح الشرّيرة فقط التي يعزى إليها الشرور والمتاعب والألم وذلك بدافع الخوف. كما أنّنا نجد في الهند لكلّ روح شريرة اسمًا خاصًّا

بها، وكلّما اعتُقِد أنّ هذه الروح أكثر قوّةً وجبروتًا زادت عبادتها. ومن الواضح أنّ مثل هذه العبادات ـ كما يقول فويرباخ ـ ليس لها أساس أو دافع سوى الخوف، ولا غرض لها سوى تجريد الآلهة المعادية من أسلحتها ووقف إيذائها، فقد كان للخوف معبد عند الرومان ومعبد في إسبرطة. [عطية، فلسفة فيورباخ، ص 215 و216]

كذلك يرى فويرباخ أنّ مصدر التأليه عند البشر يعود بشكل أساسي إلى الخوف من الموت، وأنّ وقوف الإنسان عاجزًا أمام الموت هو من جعله يفكّر في الخلود في عالم آخر، ولم يكن تصوّر العالم الآخر إلّا بتصوّر وجود إله هو ربّ هذا العالم، ومن ثمّ يقول: «إنّ المقبرة التي تمثّل نهاية الفرد تمثّل موضع ميلاد الآلهة ... فلولا الموت لما كان هناك وجود لفكرة الله، إنّ المقبرة التي تمثّل نهاية الإنسان تمثّل ميلاد الخالق، فلو كان الإنسان أبديًّا لا يفكّر في الموت ما كان هناك تفكير في الإله» [عطية، فلسفة فيورباخ، ص 217].

6ـ الإيمان بالعلم ورفض المعجزات: يرى فويرباخ أنّ المعجزة تعني خرق القانون الطبيعي الضروري أو هي حوادث الطبيعة الخارقة للعادات. وإنّ العامّة يظنّون أنّ قدرة الله وعنايته تظهران بأوضح صورة ممكنة إذا حدث في الطبيعة ـ على ما يبدو ـ شيء خارق للعادة، مناقض لما اعتاد الناس أن يتصوّروه، وهم يعتقدون أنّ أوضح برهان على وجود الله أن يتمّ خرق القانون الطبيعي المعتاد لتظهر معجزة تثبت قدرة الخالق القادرة التي تقهر قوّة الطبيعة الغاشمة. ويرفض فويرباخ هذا الزعم وينكر القول بالمعجزات قلبًا وقالبًا، ويرى أنّ نظام الطبيعة ثابت لا يتغيّر ولا يحدث شيء مخالف له. ويرى فويرباخ أنّ المعجزات التي يتحدّث عنها الناس في كلّ زمان ومكان ربّما قد تكون قد وقعت بالفعل، لكنّها ليست معجزات كما يراها العامّة، ولكنّه يرجعها إلى الجهل بقوانين الطبيعة وأنّه كلّما تقدّم العلم اهتدى الإنسان إلى أسرار الطبيعة وإلى أسرار ما كان يظنّه ـ جهلًا ـ أنّه معجزة. وهكذا يرفض فويرباخ المعجزات بالفهم الديني التقليدي؛ من أجل إفساح المجال للتأويل العلمي أو السببي للظواهر.

7ـ الموت هو نهاية كلّ شيء: يعرف فويرباخ الموت بأنّه «الانحلال الكامل والشامل لكينونتك بمجملها؛ ليس ثمّة غير موت واحد فحسب، والذي هو كلّي، الموت لا يقضم شيئًا من الإنسان ولا يترك بقيّة ... وحين تموت فأنت تموت كلّيًّا؛ كلّ ما فيك ميت» [فويرباخ، أفكار حول الموت والأزلية، ص 75]. والموت عند فويرباخ كامن داخل النفس البشرية ولا يأتيها من الخارج، يكمن في دمنا وفي أعصابنا ومخّنا وفي كلّ أعضاء جسمنا، في كلّ خلية من خلايا

الجسد الإنساني. ومن ثمّ فالموت ليس شيئًا خارجيًّا تمامًا عن الحياة، وإنّما هو معانق لها، متداخل معها ممتزج بها. كما يرى فويرباخ أنّ الموت مرتبط بالخلود في تفكيرنا، فنحن لا نريد أن نموت، نريد أن نوسّع وجودنا إلى ما وراء مقبرتنا الأرضية، نمدّها إلى اللانهائي. فإذا كان الموت هو النهاية فإنّ في الخلود التعويض عن مثل هذه النهاية التي ينفر منها الإنسان؛ ولذلك كان الخوف من التلاشي بعد الموت هو أحد مصادر التأليه عند فويرباخ، وقد عبّر فويرباخ عن ذلك بعبارة بالغة الأهمّية: «إنّ المقبرة التي تمثّل نهاية الفرد تمثّل موضع ميلاد الآلهة» [فويرباخ، أفكار حول الموت والأزلية، ص 117]؛ ولذلك يرفض فويرباخ الحياة الأخروية صراحةً؛ لأنّه ليس هناك حياة أخرى غير هذه الحياة المتجسّدة هنا في الزمان والمكان؛ لأنّ النفس لا يمكنها أن توجد بلا جسد، ومن ثمّ فحياة ما وراء ليس لها وجود إلّا في هذه الحياة المشهودة التي لا توجد حياة غيرها.

وهكذا مثّلت نزعة الأنسنة عند فويرباخ النموذج المعبّر عن هذه النزعة في الفكر الغربي، وقد تأثّر به الكثير من المفكّرين والفلاسفة الغربيين، حتى أنّ أنجلز يقول: «كان الحماس عارمًا وصار الجميع فويرباخيين» [عطية، الإنسان في فلسفة فويرباخ، ص 17]، كما كتب دافيد شتراوس (David Strauss) أنّ نظرية فويرباخ هي حقيقة هذا العصر. وأشار ماركس بأن ليس هناك طريق للحرّيّة والحقيقة سوى نهر النار، وأنّ فويرباخ مطهّر عصرنا!

ومن ثمّ لم يكن غريبًا أن يصل نيتشه (Friedrich Nietzsche) ـ بوصفه أحد الفلاسفة الفويرباخيين ـ بنزعة الأنسنة إلى أعلى درجة من الغلوّ والشطط بإعلانه "موت الإله"؛ لأنّ الإيمان بوجود الإله يحول بين الإنسان وبين إحساسه بنفسه، وأنّ ذلك عقبة في طريق سيادة الإنسان وتفوّقه، فموت الإله سيعمل على إفساح الطريق أمام الإنسان، حتّى يمكّنه أن يحقّق كلّ ما تتّسع له جهوده. [فؤاد زكريا، نيتشه، ص 46]

ومن ثمّ كان تفسير الفيلسوف الفرنسي الشهير جان بول سارتر لعبارة نيتشه "إنّ الإله قد مات" بأنّه يريد أن يقول إنّ الله غير موجود، وإنّ على البشر أن يواجهوا وحدتهم وغربتهم في هذا الكون بشجاعة. حيث دعا سارتر ومعظم رفاقه من أنصار الوجودية الملحدة إلى التمرّد على الإله من أجل العناية بالإنسان، ورفض كلّ أسبقية دينية أو ميتافيزيقية من الممكن أن تحدّ من إبداعه وفعاليته في التاريخ.

وبهذه الأفكار التي تطرّفت كثيرًا في أعلائها لمكانة الإنسان، والتي تزعمها فلاسفة كبار ومؤثّرون في الفكر الغربي فيما بعد فويرباخ. خاصّةً أنّ نزعة "الأنسنة" لاقت ذيوعًا وانتشارًا

كبيرًا، ممّا أدّى إلى تشكيل منظمات إنسانوية؛ إذ تحوّلت مختلف الجمعيات الأخلاقية التي ظهرت في القرن التاسع عشر إلى إحدى الركائز الأساسية للحركة الإنسانوية الحديثة، وفي عام 1952 أصبح الاتّحاد الأخلاقي الأمريكي، وهو منظمة جامعة لمختلف الجمعيات الأخلاقية بالولايات المتحدة، عضوًا مؤسّسًا في الاتّحاد الإنسانوي والأخلاقي الدولي، وهو الجهة التي تمثّل الآن الحركة الإنسانوية العالمية. [ستيفن لو، الإنسانوية مقدمة قصيرة جدًّا، ص 29 و30] ولذلك شهد القرن العشرون ازدهارًا لنزعة الأنسنة حتى تبنّى حوالي 36٪ من البريطانيين معتقدات الإنسانوية وقيم الرابطة الإنسانوية العالمية. وأصبحت لهم مؤسسات ومنظمات تدافع عن أفكارهم وقيمهم من بينها: مجلس الإنسانوية العالمانية ـ الجمعية الإنسانوية الأمريكية ـ الجمعية الإنسانوية البريطانية ـ الجمعية الإنسانوية في إيرلندا ـ الاتّحاد الأوروبي الإنسانوي ـ الاتّحاد الإنسانوي الأخلاقي الدولي، وهي المنظمة التي تمثّل الآن الحركة الإنسانوية العالمية وغيرها من جمعيات واتّحادات إنسانوية منتشرة في شتى أنحاء العالم، وبرز كثير من فلاسفة الإنسانوية لعل أبرزهم: برتراند رسل (Bertrand Russell) وبيتر سنجر (Peter Singer). وهم في الغالب الأعمّ إمّا ملحدون أو لا أدريون أو شكّوكيون؛ فهم ـ وسائر الإنسانويين ـ يعتقدون أن الأدلّة لا تكفي من أجل إثبات الادّعاء بأنّ هناك عنايةً إلهيةً موجودة في الكون، وتريد أن تحلّ الإيمان بذكاء الإنسان بدلًا من هداية الإله. فهو يؤمنون بالعلم والعقل بدلًا من العناية الإلهية والمعجزات، يشكّكون في الإيمان بكل ما هو غيبي، ولا يؤمنون بوجود حياة أخروية، ويرون أنّ الأخلاق الحقّة يجب أن تستمدّ عن طريق دراسة الطبيعة الفعلية للبشر وما يساعدهم على الازدهار في هذه الحياة، لا الحياة الآخرة؛ ولذلك رأوا تأسيس الأخلاق بعيدًا عن الإله والأديان.

ومن أنشطة هذه الجمعيات (غير الترويج للإلحاد): السعي للقضاء على التمييز ضدّ الملحدين، ومعارضة التعليم الديني في المدارس، والدفاع عن المرتدّين عن الإسلام، وإقامة المؤتمرات السنوية واللقاءات الشهرية، وتنظيم المناسبات الاجتماعية والاحتفالات للمجتمع اللاديني، كحفلات الزواج، وتغيير الأسماء، وترتيب الجنائز ... إلخ. ومن الأعياد الإنسانوية: اليوم الإنسانوي العالمي في 21 حزيران ويوم داروين في 12 شباط، ويوم حقوق الإنسان في 10 كانون الأول، ويوم الضوء الإنساني في 23 كانون الأول [الرماح، الإنسانوية المستحيلة - إشكالات تأليه الإنسان وتفنيدها في الفكر المعاصر، ص 39]. وقد رامت الإنسنة من وراء كلّ هذا، وتجلّى هدفها الأعظم في إحداث قطيعة حاسمة مع كلّ نظرة لاهوتية صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان، والعمل على تأسيس فلسفة جديدة تضع الإنسان في مركز الوجود بعد أن كان على هامشه.

ومن ثمّ أدّى هذا الفكر في الفضاء الفلسفي الغربي إلى آثار كارثية، حيث تمّ إسقاط المرجعية الدينية الإلهية لتأسيس مركزية الإنسان، تلك المركزية المستندة إلى العقل الإنساني بوصفه مرجعًا أحاديًّا للحقيقة الفلسفية ومنبع التنظير للنظم السياسية والاجتماعية. إلّا أنّ تلك النظرة التي "أماتت الإله" من أجل أن ترفع كلّ هيمنة عن عاتق الإنسان وتجعله في أعلى منزلة، "أماتت الإنسان" نفسه في "الفلسفة البنيوية" وأسقطته في قاع بئر سحيقة من الشكّ والفوضى والاغتراب التي تميّز بها عصر "ما بعد الحداثة" الذي "أمات المعنى المطلق" واتّسم بالنسبية في كلّ شيء وغياب المعنى المطلق وانعدام الغاية والقيمة، حيث تلاشت فيه أيّ مركزية وأيّ حقائق مطلقة أو معايير للحقائق أو للسعادة أو أيّ منطلقات تتطوّر من خلالها الإنسانية في واقع يذكرنا بالسفسطة القديمة اليونانية والتي استشرت على أثرها "اللا قيم" وغياب أيّ معيار للترقّي والنموّ المجتمعي ككلٍّ. وهو الأمر الذي سيخلص إلى العدمية والعبثية. فأزمة المعنى في تقديري أخطر أزمة يمكن أن تلحق الجسد، لكنّ أزمة المعنى تلحق نفسية الإنسان وروحه، فتسلّمه إلى الشقاء ولو كان غارقًا في نعيم الجسد ووفرة الغذاء.

رابعًا: الآثار الفكرية للأنسنة في الفكر العربي

عرف الفكر العربي والفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة نزعة "الأنسنة" جرّاء التأثّر الواضح بالفلسفة الغربية، وراح أنصار تلك النزعة من العرب يؤصّلون لها في التاريخ مشيّدين أسسها على الفلسفة العقلانية التي تتّخذ من الإنسان محورًا لها، فيرجعون بها إلى كثير من فلاسفة المسلمين وأدبائهم من أمثال: الجاحظ والتوحيدي ومسكويه وابن باجة وابن رشد. وهم أولئك الأدباء والفلاسفة الذين أرادوا الانتقال من النظرة الدينية اللاهوتية الغيبية التي اعتمدت في تسيير الحياة الاجتماعية على النصّ القرآني إلى دور الإنسان في فهم هذا النصّ وتطبيقه تطبيقًا جديدًا يناسب واقعه المعيش. محاولين نسف مساحات التقديس في التراث الديني، والاعتراف بالتعدّدية الدينية والفلسفية واللغوية، فراحوا يؤنسنون النصّ القرآني والعقل والفعل السياسي والتاريخي.

ومن أبرز دعاة الأنسنة في الفكر العربي المعاصر محمد أركون وبعض المفكّرين التونسيين مثل عبد المجيد الشرفي ويوسف صديق، وبعض المصريين كنصر حامد أبو زيد وحسن حنفي وعلي مبروك، والشاميين كعلي حرب وطيب تيزيني وغيرهم.

وقد راجت نزعة "الأنسنة" في الثقافة العربية بواسطة هؤلاء الذين عملوا على فكرة نزع القداسة عن النصّ الديني؛ لكون القداسة عائقًا محوريًّا أمام فكرة الأنسنة، ويتمثّل هذا العائق في اعتقاد بأنّ القرآن كلام مقدس! والآلية التنسيقية التي تتوسّل بها خطّة الأنسنة في إزالة هذا العائق الاعتقادي هي نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري بواسطة عمليات منهجية خاصّة، منها: حذف عبارات التعظيم عن النصّ المقدّس، واستبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقرّرة، والمماثلة بين القرآن والأناجيل المتداولة، والتسوية بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني، والتفريق بين مستويات مختلفة في الكلام الإلهي. أي جعل القرآن نصًّا لغويًّا مَثَله مثل أيّ نصٍّ بشري. [طه عبد الرحمن، روح الحداثة.. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص 178 و179]

ومن أبرز أنصار النزعة الإنسانوية في الثقافة العربية بعد أركون ـ مبتكر مصطلح الأنسنة كتعريب للمصطلح الغربي (humanism) ـ أشهر أنصاره التونسيين عبد المجيد الشرفي الذي راهن على أنّ المستقبل لفهم الإسلام فهمًا أفضل سيكون عبر قراءته قراءةً تأويليةً جديدةً تستجيب لحاجات الناس في الزمن المعاصر؛ لأنّ كلّ مسلم قادر على أن يستخلص لنفسه المعتقد والسلوك الذي يراه منسجمًا مع القرآن. [الشرفي، الثورة والحداثة والإسلام، ص 160]

فقراءة النصوص الدينية في الواقع هي ثمرة عملية جدلية بين النص وقرّائه من جهة، والبنى الاجتماعية والنفسية للقرّاء من جهة ثانية، وذلك في جميع الأديان. [الشرفي، لبنات في قراءة النصوص، ص 107]

ويواصل نصر حامد أبو زيد سيره على هذا المنوال في رفع القداسة عن النصّ الديني، حيث يرى أنّ تقديس النصوص يلزم عنه التقليل من قيمة الإنسان ومن قدراته على الفهم والتفسير، فيقول: «إنّ القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أنّ البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخّل العناية الإلهية بوهب البشر طاقاتٍ خاصّة تمكّنهم من الفهم» [أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 206]. ليقرّر أنّ النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنّها تنتمي إلى بنية ثقافية معيّنة تمّ إنتاجها طبقًا لقوانين تلك الثقافة التي تعدّ اللغة نظامها الدلالي المركزي. [أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص203 و206]

ونتيجةً لهذه المماثلة بين النصّ الإلهي والنصّ البشري تترتّب مجموعة من النتائج الخطيرة أهمّها: القول بتاريخية النصّ أي أنّ النصّ القرآني مجرّد نصّ تمّ إنتاجه وفقًا لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن أن يُفهم أو يفسّر إلّا بالرجوع إلى هذا المجال

الفلسفي الخاصّ. بحيث ينزل من رتبة التعلّق بالمطلق إلى رتبة التعلّق بالنسبي. كما يترتّب على ذلك القول بالتأويل اللامتناهي للنصّ القرآني؛ أي أنّ النصّ القرآني ينفتح على احتمالات متعدّدة ويقبل تفسيراتٍ متعدّدةً لا نهائية، ولا ميزة لتأويل على غيره، فكلّ التأويلات مقبولة. ويتمّ بذلك فصل القرآن عن مصدره المتعالي وربطه كلّيًّا بالقارئ الإنساني، بدعوى أنّه لا سبيل إلى إدراك المقاصد الحقيقية للمتكلّم المتعالي لانقطاع صلته بنا وغيابه عنا، ومن ثمّ يختلف استنباط المعنى من شخص لآخر حسب خلفيته المعرفية. كما يعتقدون في عدم اكتمال النصّ القرآني؛ إذ لا يستبعدون احتمالية حذف كلامٍ منسوبٍ إلى الله ﷻ عند التدوين أو عند وضع المصاحف. كما لا يستبعدون وجود زيادة فيه تتمثّل في إضافة كلام منسوب إلى مصدر غير إلهي، كلام قد يخدم مصلحة هذه الفئة أو تلك، مقويًّا مركزها أو مشرّعًا سلطتها [طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 180 و181]، ولا شكّ في أنّهم بذلك يخرجون من حظيرة الدين وفقًا لفهم الفقهاء والمقلّدين.

كما يُعدّ حسن حنفي من أبرز دعاة "الأنسنة" في الفكر العربي المعاصر؛ إذ ذهب إلى أنّ «الأنسنة» مفهوم ليس له جذور راسخة في تراثنا القديم، بعكس ما ذهب إليه أركون، ولتأصيلها في ثقافتنا المعاصرة يجب أوّلًا أن يتمّ استرداد الإنسان المغترب لوعيه من الخارج إلى الداخل، وبتحويل كلّ إنسان إلى سلطان، وتكرار نموذج السلطان في المواطن حتّى تتعدّد السلاطين، ويتمّ تداول السلطة بين الناس دون أن تكون حكرًا على فئة بعينها. ويتمّ ذلك عن طريق تأويل مكانة السلطان في التراث القديم من أجل قراءة الإنسان فيه. ثانيًا يمكن خلق تراث إنساني جديد عن طريق الواقع الذي يفرض نفسه. فالتراث القديم حلقة أولى من التراث وليس كلّ التراث. ويمكن للتراث أن يستأنف من جديد، ويفرض واقعه الجديد أزمة حقوق الإنسان والمواطن، مقرّرًا أنّ موطن الخطر في التراث القديم هو التوحيد الذي انبرى علماء الكلام القدماء للدفاع عنه، وأعطوه كلّ ما يملكونه من قيمة للإنسان. واليوم تغيّر موطن الخطر من الله إلى الإنسان، فلنعطه كلّ ما نملك من قيم ومُثل، ونردّ منه ما سلبناه عنه، تلك بضاعتنا تُردّ إلينا. وأيّهما أفضل: أن يكون الإنسان جاهلًا يعبد عالمًا أم أن يكون عالمًا بالفعل؟ أن يكون عاجزًا يؤلّه قادرًا أم أن يكون قادرًا بالفعل؟ أن يكون ميّتًا يُعظّم حيًّا أم أن يكون حيًّا بالفعل؟ ألّا يسمع ولا يعبّر ولا يتكلّم ولا يريد ويجلّ من يسمع ويتكلّم ويريد أم أن يسمع ويبصر ويتكلّم بالفعل؟ ومن ثمّ يقرّر حنفي أنّ الإنسان

هـو الطـرف الأوّل في معادلـة الطبيعـة والعلـم والتكنولوجيـا والبيئـة. بـل يـرى أنّـه الطـرف الأوّل في كلّ المحـاور الفلسـفية: الكـون، والمجتمـع، والحضـارة والتاريـخ. فـالأولى أن يوجـد الإنسـان أوّلًا بوصفـه قـدرةً إبداعيـةً في الفكـر والفـنّ، ثـمّ تتحـدّد علاقاتـه كأبعـاد لوجـوده. [حنفي، هموم الفكر والوطـن.. الـتراث والعـصر والحداثـة، ص 453 و454]

ومـن المنظـور نفسـه ينظـر حنـفي إلى الـوحي على أنّـه نظريـة في الإنسـان وقصـد نحـوه، أو هـو بنـاء إنسـاني ووصـف لوضـع الإنسـان في العالـم، وليـس لاهوتًـا وعلمًـا إلهيًّـا. [حنفي، مـن العقيـدة إلى الثـورة، ج 1، ص 87]

فليـس الـوحي في نظـر حنـفي سـوى مجموعـة مواقـف إنسـانية نموذجيـة تتكـرّر في كلّ زمـان ومـكان، تصـف الإنسـان في العالـم، فالعالـم هـو الوطـن الأوحـد للإنسـان. [حنفي، مـن العقيـدة إلى الثـورة، ج 1، ص 86 و87]

وإلى المعـاني نفسـها ذهـب على حـرب وطيـب تيزيـني وغيرهـم مـن هـؤلاء الذيـن أعلـوا من شـأن الإنسـان وبالغـوا في تمجيـده والتهويـل مـن شـأن قدراتـه الخلّاقـة على حسـاب الحيـاة والحقيقـة والتغافـل عـن المعـاني الموضوعيـة الموجـودة في النصـوص الشرعيـة، وعـن المحكـم والمتشـابه، وأنّ النـصّ المقـدّس هـو نـصّ مـنزل مـن الأعلى للأسـفل فهـو متعـالٍ عـن واقـع البـشر، وليـس مـن إنتـاج ثقافتهـم ولا مـن تفاعلهـم مـع قـراءة النصـوص [نـدى خيـاط، مصطلـح الأنسـنة وتجلياتـه في الفكـر المعـاصر.. دراسـة تحليليـة نقديـة، ص 118]، فالنـصّ القـرآني هـو نـصّ إلـهي مـنزل مـن السـماء، مـنزّه عـن كلّ خطـإ أو سـهو، أو زيـادة أو نقصـان، فقـد تعهّـد الله بحفظـه بقـوله تعـالى: ﴿**إِنَّـا نَحْـنُ نَزَّلْنَـا الذِّكْـرَ وَإِنَّـا لَهُ لَحَافِظُـونَ**﴾ [سـورة الحجـر: 9]، أي حفظـه مـن أن يُـزاد فيـه باطـل ممّـا ليـس منـه، أو ينقـص منـه مـا هـو منـه مـن أحكامـه وحـدوده وفرائضـه، ولـم يتأثّـر بأيـة مؤثّـرات سـواء أكانـت اجتماعيـةً أو سياسـيةً كمـا يـدّعي أنصـار نزعـة الأنسـنة.

خامسًا: نزعة الأنسنة عند محمد أركون بوصفها نموذجًا للفكر العربي

يُعـد المفكّـر الجزائـري محمـد أركـون (1928 ـ 2010) أحـد أكـبر أنصـار نزعـة الأنسـنة في الفكـر العـربي المعـاصر؛ إذ يعـدّ أوّل مـن عـرّب مصطلـح (Humanism) إلى "الأنسـنة" ونقلـه إلى العربيـة وقصـد بـه ذلـك الموقـف الذي يحـترم الإنسـان بحـدّ ذاتـه ولذاتـه بوصفـه مركـز الكـون ومحـور القيـم. وقـد انطلـق أركـون في تنـاوله لمفهـوم الأنسـنة على أنـه مفهـوم أصيـل في الثقافـة العربيـة والإسـلامية وأنّ هـذه الثقافـة عرفتـه في القـرن الرابـع الهجـري العـاشر الميـلادي قبـل أن

تعرفه أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر. مرتئيًا أن تلك النزعة الإنسانوية قد ازدهرت في العصر الكلاسيكي في الفترة ما بين 800 - 1100 م؛ حيث جيل مسكويه والتوحيدي الذي كان جيلًا ناشطًا وفاعلًا في تصوّر أنسنة تتجسّد مضامينها ومفاهيمها في الأدب والتاريخ والجغرافيا، في المنطق والفلسفة، وقبل هذا وذاك في ثقافة دينية تتّسم بالانفتاح. فقد عمل مسكويه في نظر أركون على تخليص الأخلاق من قيدها الديني والميتافيزيقي ليلحقها بالإنسان. كما أنّ التوحيدي ـ الذي أنزله أركون منزلةً عليا واعتبره مفكرًا إنسانويًّا من طراز فريد في ثقافتنا العربية، ثار باسم الإنسان من أجل الإنسان ـ قد عُرف بنزعة التمرّد الفكري ورفض كلّ إكراه يمارس على العقل. [كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 64]

وإلى جانب مسكويه والتوحيدي كان ابن سينا الذي كان صاحب نزعة إنسانية بارزة «تعترف بالنضال المشروع الذي يقوم به العقل من أجل التوصّل إلى استقلاليته الذاتية. وهي تعترف بالرمزانية الدينية بصفتها بعدًا روحيًّا من أجل البحث عن المعنى، وهي تعترف أخيرًا بحقّ الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب والعيان» [أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي.. جيل مسكويه والتوحيدي، ص 20].

وهكذا يرى أركون أنّ هذا العصر الذهبي من عصور الإسلام شهد نزعةً إنسانويةً حقيقيةً تميّزت بالعقلانية النقدية، واحترام الإنسان وتقديره، والانفتاح على الثقافات والحضارات الأخرى، ورفض التقوقع حول الذات، ونزع القداسة عن كلّ ما هو غير مقدّس، إذ اقترح أركون استراتيجياتٍ معرفيةً وتاريخيةً لتفكيك آليات التقديس والتعالي، فأنسنة النصّ تقوم على فلسفة محايثة تعارض فلسفة التعالي والمفارقة، وتتقاطع مع كلّ فلسفة دينية تحيل الحياة البشرية إلى عالم آخر غير هذا العالم الذي يعيش فيه الإنسان. [كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 159]

وكان يمكن لبذور هذه النزعة أن تثمر في الثقافة العربية والإسلامية ـ من منظور أركون ـ لو أنّها لقيت أرضًا خصبةً أو جوًّا ملائمًا.

ثمّ يرى أركون أنّ هذه النزعة قد انقرضت بعد ذلك من ساحة المجتمعات العربية والإسلامية التي أخذت في التراجع الحضاري حتّى وصلت إلى عصر الانحطاط، وذلك في النصف الثاني من القرن العشرين؛ إذ ازدهرت الحركات الأصولية الدينية، فممّا لا شكّ فيه أنّ انتشار الأصولية يعني اضمحلال الموقف العقلاني، واضمحلال الفلسفة التي تتمحور حول الإنسان وتعتبره قيمة القيم. [أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 12]

حيث إنّ المناخ المناسب لازدهار «الأنسنة» التي تعني الانتقال من "المركزية اللاهوتية" إلى "المركزية الإنسانية" يتمثّل في ازدهار العقلانية وتراجع الظلامية والتعصّب الديني.

ولذلك لم يكن غريبًا أن يجعل أركون من مصطلح «الأنسنة» عنوانًا لعدد من أطروحاته ومؤلّفاته من قبيل: "نزعة الأنسنة في الفكر العربي.. جيل مسكويه والتوحيدي"، و"معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية"، و"الأنسنة والإسلام"، و"الأنسنة العربية". عسى أن يساعد ذلك على إعادة طرح قضيّة الأنسنة في السياقات الإسلامية المعاصرة والعمل على تنشيطها.

وقد ميّز أركون بين ثلاثة أنواع من الأنسنة: دينية، وأدبية، وفلسفية. في الأنسنة الدينية يرتبط مصير الإنسان بالتعاليم الإلهية المنزلة؛ لأنّ الله هو الذي يرسم له حدود فاعليته المعرفية والأخلاقية، فتقوم على التسليم الواثق لله والارتباط المستمرّ به عبر الخطاب القرآني الذي ينتقل مع أركون من نص يصنع ماهية الإنسان، ويحدّد له ما يفعله وما لا يفعله ـ بمعنى أن الإنسان ينصت للنص ويسلّم له إرادته، ويتبع أوامره ونواهيه ولا يسائله ولا يستطيع فعل ذلك. فالنصّ أوّلًا وأخيرًا، والنصّ هو محور الكون وهو نقطة البداية والنهاية ـ إلى إطار أنسني يترك كلّ الاختيارات مفتوحةً من جهة تمفصلات المعنى، سواء أكانت موجودةً بالفعل أم بالقوّة، فالخطاب القرآني يترك اختياراته مفتوحةً بحكم بنيته القصصية شأنه شأن سائر الخطابات المؤسِّسة [محمد أركون، الأنسنة والإسلام، ص 35]، وهي في رأينا أنسنة مقيّدة بالنصّ وليست أنسنةً صرفةً.

أمّا "الأنسنة الأدبية" فترتبط بأرستقراطية الروح والمال والسلطة، وتزدهر في فترات الازدهار الفلسفي حيث الصالونات الأدبية، ويصفها أركون بالأنسنة الشكلية المنفصلة عن الحياة اليومية للطبقات الكادحة والمهمّشة. [أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 9]

أمّا "الأنسنة الفلسفية" فهي تلك التي تهتمّ بالإنسان من حيث هو عقل مستقل ومسؤول وفي حالة تفاعل مع عقول إنسانية أخرى، ولكنّها لا تتخطّى الدين، وإنّما تقارب المسألة الدينية بمنهجية مقارنة الأديان، وتتجاوز التضادّ بين المعرفة الدينية والمعرفة العقلية. [كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 76]

ومن ثمّ يعتبرها أركون تمهيدًا للأنسنة الكونية التي تتجاوز حدود الأديان والطوائف والقوميات والأعراق، وتعتمد على التسامح وحقوق الإنسان. وهو بذلك يدخل في نطاق اليوتوبيات والمدن الفاضلة ويبتعد تمامًا عن الواقع وحيثياته، فيشبه دعوة الفارابي في المدينة الفاضلة، وإيمانويل كانط في "مشروع للسلام الدائم".

وهكـذا يفضّـل أركـون "الأنسـنة الكونيـة" على سـائر أنـواع الأنسـنة الأخـرى، مرتئيًـا أنّ جوهر "الأنسـنة الكونيـة" هـو الرؤيـة الفلسـفية العقليـة للأشـياء الـتي تتجـاوز ارتهـان الحقيقـة للأنظمة الدينيـة. فـ"الأنسـنة الكونيـة" في دلالتهـا القصـوى هي الفلسـفة الـتي تتخطّـى الوحي وتطمـح إلى أن تجـد في الإنسـان وحـده مقيـاس كلّ شيء.

وذهـب أركـون إلى أن هنـاك أبعـادًا فلسـفيةً للأنسـنة حصرهـا في أربعـة، هي: أنسـنة النـص، وأنسـنة التاريـخ، وأنسـنة السـياسي، وأنسـنة العقـل. وبذلـك تعـبّر الأنسـنة عـن جوهـر الحداثـة. وهـو الموضـوع الذي سـنتناوله بإيجـاز فيمـا يـلي:

1ـ **أنسـنة النـصّ**: وتعـني تفسـير النـصّ الديـني وفهمـه فهمًا عقليًّـا من خـلال معطيـات العصر، والوقـوف على مراحـل تشـكّله وجمعـه وتدوينـه في صورتـه الموجـودة اليـوم. وهـو الأمـر الذي يقتـضي ـ حسـب أركـون ـ «إعادة فحـص الكثـير مـن المفاهيـم، مثـل: أمّ الكتـاب، الـوحي، الخطـاب القـرآني، النـصّ، القـرآن، المصحـف، الخطـاب النبـوي... إلـخ» [كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 159]، حيـث يقـوم أركـون بتميـيز غريـب بـين كلام الله المطلـق واللانهـائي وبـين الـكلام المصـاغ في اللغـة العربيـة، مبيّنًـا أنّ الأوّل يكـون إدراكـه فـوق طاقـة البـشر، حيـث لا يملـك الإنسـان الأدوات المعرفيـة أو الإجرائيـة لإخضاعـه لـلدرس، بينمـا الثـاني فبمقـدور البـشر فهمـه وتفسـيره، الأوّل متعـالٍ، والثـاني متحقّـق في أحـداث التاريـخ مرتبـط بالأحـداث الزمانيـة والمكانيـة التاريخيـة والاجتماعيـة. وهـذا يعـني أنّ أنسـنة النـصّ القـرآني تتطلّـب الانتقـال مـن صفـة المقـدّس المتعـالي إلى واقـعٍ آخـر يكـون في متنـاول الإنسـان. ومـن ثـمّ عمـد أنصـار نزعـة "الأنسـنة" إلى مجموعـة مـن الآليّـات لأنسـنة النـصّ القـرآني، منهـا:

أ ـ **حـذف عبـارات التعظيـم**: وهي العبـارات الـتي يسـتخدمها جمهـور المؤمنـين في تعظيمهـم لكتـاب الله ، مثـل: "القـرآن الكريـم" أو "القـرآن المبـين" أو "القـرآن الحكيـم" أو "محكـم التنزيـل" أو "الآيـة الكريمـة" أو "قـول الله تعـالى".

ب ـ **اسـتخدام مصطلحـات جديـدة في وصـف القـرآن**: مثـل «المدوّنـة النصّيّـة»، أو «العبـارة اللغويـة»، بحجّـة تحييـد الشـحنات اللاهوتيـة والهيبـة الـتي تسـتحوذ على الـوعي وتمنعنـا مـن إدراك معنـاه كمـا هـو، أي كنـص لغـوي مؤلّـف مـن كلمـات وحـروف وتركيبـات لغويـة ونحويـة وبلاغيـة. [أركـون، القـرآن مـن التفسـير المـوروث إلى تحليـل الخطـاب الدينـي، ص 119]

جـ ـ رفع القداسة عن القرآن الكريم وإلغاء ذاتيته: وذلك حتّى يتسنّى للبشر فهم النصّ على وجهه الحقيقي؛ لأنّ القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية ـ كما يقول نصر أبو زيد ـ يلزم عن ذلك أنّ البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخّل العناية الإلهية بوهب البشر طاقاتٍ خاصّةً تمكّنهم من الفهم. [أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 206]

دـ انفتاح النصّ لمعانٍ لا متناهية: يزعم أنصار الأنسنة أنّ وجود معنًى واحدٍ للنصّ الديني يؤسّس لجمود الفكر أو ركود المعنى وانحطاطه؛ ولذلك لا بدّ أن يقرأ النصّ قراءةً حيّةً؛ وهي تلك القراءة التي يحرّكها الكشف والاستقصاء ويكون هاجسها الخلق والتجديد، تهتمّ دومًا بالكشف عن المجهول والمتغيّب والمسكوت عنه. [علي حرب، نقد النصّ، ص 204]. وما يعبّر عن حاجات الشعوب في كلّ وقت. فالقول بمعنًى واحدٍ للنصّ يتنافى مع دعوى القائلين بصلاحية القرآن الكريم لكلّ زمان ومكان. ويتّفق هذا الزعم مع السياق الأركوني الذي يرى أنّ النصّ القرآني منتج ثقافي ساهم جميع القرّاء في إنتاج معانيه وتكوين تشريعاته، كلٌّ بحسب اختصاصه وخلفيته الفلسفية [ندى خياط، مصطلح الأنسنة وتجلياته في الفكر المعاصر، ص 120]؛ ولذلك يقف أركون موقفًا معاديًا من التفسيرات القرآنية التي قدّمها المفسّرون الكلاسيكيون متّهمًا إيّاهم بالانغلاق وعدم الإلمام بالعلوم الحديثة.

هـ ـ التفرقة بين النصّ الشفهي والنصّ المكتوب: ومن خلال هذه الآلية يتمّ التشكيك في النصّ القرآني وأنّه قد يكون به زيادة أو نقصان؛ حيث يقول أركون: «إنّ الانتقال من الشفهي إلى الكتابي إلى المصحف لم يتمّ إلّا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتحال والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائمًا في مثل هذه الحالات. فليس كلّ الخطاب الشفهي يُدوّن، وإنّما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق، نقول ذلك ونحن نعلم أنّ بعض المخطوطات قد أُتلفت كمصحف ابن مسعود مثلًا؛ وذلك لأنّ عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية» [أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 188]. ومن ثمّ يكون القرآن الحقيقي هو الرسالة الشفهية التي بلّغها النبي ﷺ، وهو ليس القرآن المدوّن الموجود بين أيدينا اليوم الذي جُمع ودُوّن في ظروف اجتماعية وسياسية غامضة. وهكذا عبر هذه الآليات يتمّ نزع القداسة عن النصّ الديني ليتمّ أنسنته والتعامل معه كأيّ نصٍّ بشري!

2ـ **أنسنة العقل الإسلامي**: لا يقصد أركون بأنسنة العقل وتاريخيته العقل كقوّة إدراكية فطرية للتحليل والتركيب أو كمبادئ أوّليّة بدهية ثابتة ومطلقة، بل يقصد العقل الخاصّ (الإسلامي)؛ ذلك العقل المتأثّر بالثقافة والأعراف والميول النفسية والمصالح الشخصية وغيرها. ومن ثمّ يقصد أركون بأنسنة العقل أنّه ليس حقيقةً متعاليةً، وليس مرجعيةً مقدّسةً؛ لذلك يتحدّث عن تاريخية العقل، وضرورة أنّ الأحداث التاريخية والواقعية هي التي تشكّل العقل، فما توصّل له العقل الإسلامي في مرحلة ما لا يُلزم المسلمين في كلّ العصور. ويترتّب على ذلك وضع الأدبيات القديمة كلّها للفحص والنقد. وبالتالي تصبح أنسنة العقل «عدم فرض أي حدود على حرية التفحص الفكري والنظر العقلي». [أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 237]

كما يعني "أنسنة العقل" عند العديد من أنصار نزعة الأنسنة مثل حسن حنفي والجابري وعلي حرب وغيرهم الوقوف على ما هو ملموس والابتعاد عن ما هو غيبي أو ميتافيزيقي، فيقول علي حرب إنّ أنسنة العقل تعني «الخروج المزدوج من فلك العقل الماورائي بماهيته الثابتة وحقائقه المطلقة» [علي حرب، نقد النص (النصّ والحقيقة)، ص 185].

3ـ **أنسنة التاريخ**: تكرّس الأنسنة عودة الإنسان إلى التاريخ؛ فالإنسان هو الفاعل والصانع والمحرّك للتاريخ، فما يحدث في الوجود هو نتيجة الممارسة التاريخية للبشر. وهنا يركّز أركون على جدلية العلاقة بين التاريخ والإسلام بمعنى أنّ الدين الإسلامي بقدر ما يؤثّر في تاريخ المجتمعات فإنّه يتأثّر بالتاريخي والاجتماعي؛ ولذلك نجده يميّز بين عدّة تصنيفات للإسلام. وهذا ما جعله يميّز بين مستوى التعالي الروحاني في الدين، وبين مستوى تجسيد الدين على الأرض وفي التاريخ، وفي هذا المستوى الثاني يطبّق منهجيات العلوم الحديثة، وبهذا فإنّ التاريخية أو أنسنة التاريخ تمثّل بُعدًا فلسفيًّا وجوهريًّا في مشروع الأنسنة عند أركون؛ إذ يكفّ الباحث في نظرته للتاريخ عن الرؤى الدينية المتعالية التي تفترض أنّ التاريخ خاضع لتصوّر مسبق يحكمه ويوجّهه، وإنّما التاريخ هو نتاج فعالية الإنسان. [كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 239 و240]

4ـ **أنسنة الفعل السياسي**: إنّ أنسنة الفعل السياسي تعني عند أركون «أنّ للظاهرة للسياسية معقولية، يمكن فهمها بشكل علمي وموضوعي، من حيث هي ظاهرة اجتماعية لها محدداتها وتجلّياتها» [كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 207]. وأنسنة الفعل السياسي تدخل ضمن فكّ الاشتباك بين البشري والمقدّس وردّ الفاعلية فيها إلى الإنسان، فالإنسان هو الحاكم

والمحكوم، أي هو الذي يحكم ويسيّر وينظّم ولا يوجد طرف آخر، أي التوقّف عن التفكير في شؤون الدولة من منطلقات ميتافيزيقية، والتعامل مع الظاهرة السياسية كظاهرة واقعية بهدف فهمها واستخراج القواعد العامّة التي تحكم الفعل السياسي، ولتحقيق ذلك يميّز أركون بين السلطة والسيادة العليا؛ لأنّ السلطة تقوم على الإكراه والقسر في حين أنّ السيادة العليا تقوم على الرضا. [كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 156]

ويرى أركون أنّه في بداية الدعوة الإسلامية كانت السيادة العليا هي التي تتحكّم في السلطة، ولكن سرعان ما انقلبت الأمور وأصبحت السلطة هي التي تتحكّم في السيادة العليا، بل وتستخدمها من أجل إضفاء المشروعية على ممارستها، وهذا أدّى إلى نزع القداسة عن المجال السياسي واعتبره مجالًا دنيويًّا، أي أنّ السلطة السياسية لم تعد تستند إلى أيّ مشروعية متعالية. [كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 157] وهكذا كانت الأنسنة عند محمد أركون قيمةً علميةً مائزةً تعود بجذورها إلى مهد الفكر الإسلامي في عصره الذهبي، وتنتهي بالفكر التنويري الذي بعثه طه حسين ومن تبعه بقدر من الإصلاح والإبداع، على نحو ما كانت عليه نزعة الأنسنة الإسلامية منذ القرن الخامس الهجري. مهما بدت في نظر منتقديه زلّةً شائنةً في منهجه، وشائبةً في رؤيته، ومبالغ في تجسيمها بهذا الطرح، بالنظر إلى ارتباطها بالمنهجية التاريخية التي شاعت في الدراسات الاستشراقية.

أمّا إذا أردنا الحديث عن الآثار المترتّبة على تبني "الأنسنة" في العالم العربي، فإنّنا نؤكّد أنّ هذه النزعة لم تجد قبولًا ورواجًا في الفضاء العربي، سوى بعض الأصوات الباهتة هنا أو هناك، رغم أنّها قدّمت نفسها تحت دعاوى ومزاعم برّاقة قد تنطلي على الكثيرين من الناس، كان أهمّها:

أوّلًا: أنّها دعوة إلى الإعلاء من شأن الإنسان المواطن في مواجهة الاستبداد الذي يسود مجتمعاتنا العربية، والذي يمكن اعتباره القاعدة العامّة للحكم وأنّ وجود حاكم عادل ومحبٍّ لشعبه هذا هو الاستثناء. في حين لم يقدم "دعاة الأنسنة" في هذا السبيل سوى الدعوة إلى عزل شؤون الدين عن شؤون الدنيا، رغم أنّ مدارك الشرائع الدينية أوسع نطاقًا من مدارك الإنسان العقلية، فهي ـ كما ذهب ابن خلدون في مقدّمته قديمًا ـ فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية، أمّا المدارك والأفهام البشرية فهي مخلوقة محدثة متناهية تصل إلى ما يتناسب مع حدود كينونتها في الزمان والمكان.

ثانيًا: أنّها دعوة لنصرة للعلم، وكان من أهمّ المجالات العلمية التي كتبوا فيها هي "نظرية التطوّر" التي اعتبروها طريقةً لفهم العالم، مخالفين بذلك ما تؤكّده العقائد الدينية التي تقول إنّ الأحياء قد خُلقت كلّ حيٍّ مستقلٌّ في خلقه عن الآخر. ولا أعلم كيف رأى أنصار هذه النظرية من دعاة "الأنسنة" أنّ القول بأنّ الإنسان حينما يكون سليل القردة يكون في ذلك تأكيدًا على كرامة الإنسان وحرّيّته! أمّا حينما يكون ابنًا لآدم الذي كرّمه الله ﷻ منذ خلقه ففيه مساس بكرامته وحرّيته!

ثالثًا: أنّها ضدّ تسلط المؤسّسات الدينية وتدخّلها في إرهاب العلماء والمجدّدين، أو إرغام الشعوب على قبول الظلم والاستبداد والفقر والأوضاع الاجتماعية السيّئة. رغم أنّ تاريخ الأمم الإسلامية لم يعرف سطوة رجال الدين كما عرفه التاريخ الغربي في العصور الوسطى، وكلّ ما في هذا الأمر أنّ بعض علماء الدين قد يتمّ توظيفهم لتبرير بعض الأفكار السياسية لصالح الحاكم المستبدّ وليس أكثر.

رابعًا: أنّها تؤكّد على حرّية المرأة، وقد اقتصر اهتمام أنصار هذه النزعة على ضرورة السفور؛ «فالحجاب يمنع المرأة من حرّيّتها الفطرية، ويمنعها من استكمال تربيتها، ويعوقها عن كسب معاشها عند الضرورة، ويحرم الزوجين من لذّة الحياة العقلية والأدبية، ولا يأتي معه وجود أمّهات قادرات على تربية أولادهنّ، وبه تكون الأمّة كإنسان أصيب بالشلل في أحد شقّيه» [قاسم أمين، المرأة الجديدة، ص 39]. ولكنّنا في الواقع لم نرَ السافرات في بلداننا العربية والإسلامية قد حقّقن جوائز نوبل في العلوم والآداب! أو أنهن جميعًا أسعدن أزواجهن فلم تُطلق واحدة منهنّ!

خامسًا: أنّها دعوة للحرّيّة الإنسانية، وكلّ ما دعت إليه هو فصل الدين عن السياسة، فأخذ الساسة جنون العظمة، فلم يهدإ العالم لحظةً من ضجيج المدافع والقنابل والصواريخ. رغم أنّي لا أرى مانعًا في أن يتبادل رجل الدين ورجل السياسة وجهات النظر، وأن يفتح كلٌّ منهما صدره للآخر تاركين لنور المعرفة أن يضيء لصاحبه، وأن يساعد كلٌّ منهما في استكمال صورة الحقيقة بحيث لا يقف رجل الدين عند الجمود، ولا ينزع السياسي إلّا الشطط والجحود والاستبداد.

ونتيجة لتهافت مزاعم نزعة "الأنسنة" التي قُدّمت تحت شعارات برّاقة خادعة، رفضها الفضاء الفكري الإسلامي واعتبر نقل نظرية الأنسنة من حقل التداول الغربي إلى حقل التداول الإسلامي قد جرى بمغالطة منهجية كبرى، فهو ليس إلّا محاولةً لنقل صراع تاريخي

مسيحي إلى ساحة النصوص الشرعية، بدون مراعاةٍ للخصوصية الفكرية التي أنتجته، وتكمن المغالطة في تجاهل هذه الخصوصية وتعميم النظريات والمناهج الغربية وتنزيلها على الوحي وافتراض وجود مشكلات فيه، ثمّ محاولة معالجة هذه المشكلات المتوهّمة بالأداة الغربية ذاتها [خياط، مصطلح الأنسنة وتجلّياته في الفكر المعاصر، ص 122]، فالنصّ الديني الإسلامي ـ قرآنًا وسنّةً ـ دعا بوضوح إلى تحقيق إنسانية الإنسان باتّزان واعتدال والتوازن بين مطالب الروح والجسد. فإذا كان دعاة "الأنسنة" يهملون الروحي لصالح المادّة، أو يتجاهلون مدينة السماء لصالح مدينة الأرض، فإنّ الدين الإسلامي يهتمّ بالمدينتين معًا، فيدعو إلى أن يعمل المرء لدنياه كأنّه يعيش أبدًا ويعمل لآخرته كأنّه يموت غدًا.

الخاتمة

وهكـذا ينتـهي بنـا بحـث هـذا الموضـوع حـول الآثـار الفكريـة للأنسـنة في الفضـاء الفلسـفي الغـربي والعـربي إلى عـدد مـن النتائـج المهمـة نذكرهـا كالتـالي:

أوّلًا: شـكّلت نزعـة الأنسـنة في الغـرب مفارقـةً فكريـةً واضحـةً مـع معطيـات الحداثـة الغربية؛ حيـث ثـارت الحداثـة الغربيـة على الرؤيـة الـتي سـادت في العصـور الوسـطى والـتي كانـت تجعـل من الإنسـان بطـل الروايـة الكونيـة، وكلّ مـا في العالـم خُلـق لأجلـه، وهـو مركـز الكـون مـا دامـت الأرض مركـز الكـون عنـد بطليمـوس، وعلى ذلـك واجهـت هـذه الصـورة تحـدّي الثـورة العلميـة مـع نيكـولاس كوبرنيكـوس وهانـس كبلـر وجيوردانـو برونـو وجاليلـو جاليـلي الذيـن تعاضـدوا في التأكيـد على أنّ الشـمس هي محـور الكـون، وأنّ الأرض مجـرّد كوكـب صغـير سـيّار يـدور حولهـا. كمـا واجهـت نظريـة مركزيـة الإنسـان ضربـاتٍ قاضيـةً مـن قبـل نظريـة «اللاشـعور» عنـد سـيجموند فرويـد الـتي جعلـت الغريـزة الجنسـية المحـرّك الأسـاسي للسـلوك الإنسـاني والمحـدّد الرئيـسي لمـدارات سـيره، ونظريـة التطـوّر عنـد لامـارك ولايـل وداروين الـتي تـرى أنّ البقـاء للأصلـح، وأنّ الإنسـان مجـرّد حيـوان، وأنّ الفـارق بينهمـا في الدرجـة وليـس في النـوع. وتكمـن المفارقـة في أنّـه كان المفـترض أن تحـدّ هـذه النظريـات مـن تسـامي الإنسـان فتقصيـه عـن المركـز، إلّا أنّ نزعـة الأنسـنة ـ في مفارقـة غريبـة مـع معطيـات الحداثـة ـ جعلـت منـه المركـز بديـلًا عـن «الإله» الذي أزاحتـه إلى الهامـش، ممّـا يكشـف عـن تناقـض كامـن أهمـل الفكـر الغـربي تبريـره؛ إذ تعاملـت مـع اللحظـة حـال كونهـا انعتاقًـا مـن الألوهيـة بـدلًا مـن أن تتعامـل معهـا بوصفهـا انغماسًـا في الطبيعـة.

ثانيًـا: رغـم مـا قـد روّجـه ويروّجـه أنصـار نزعـة "الأنسـنة" دفـاعًا عـن دعاتهـا؛ فيزعمـون أن فويربـاخ قـد حـاول اسـتنقاذ الإنسـان مـن تلـك الهيمنـة الـتي كبّلتـه وقيّدتـه في القـرن التاسـع عـشر، قـرن الثـورة الصناعيـة، مـن أن يتحـوّل إلى تـرس صغـير في آلـة كبـيرة، يبـدو فيهـا مجـبرًا لا إرادة له ولا حرّيّـة ولا اختيـار، فتضيـع إنسـانيته الـتي هي غايـة في ذاتهـا. وزعمـوا أنّ أركـون قـد حـاول اسـتنقاذ الإنسـان مـن سـيطرة الفكـر الأصـولي الذي عبـث بأفـكاره وصـوّره كريشـة في مهبّ الريـح لا يملـك مـن أمـر نفسـه شـيئًا، وأنّـه ليـس أكـثر مـن مجـرّد وسـيلة لغايـات أخـرى أسـمى مـن الإنسـان نفسـه. فـإنّ ذلـك لا يبـدو لنـا سـوى تبريـرات واهيـة وتخرّصـات فارغـة لنزعـة هشّـة لـم تـؤت ثمارهـا في أوروبـا، بـل انتهـت بالمجتمـع الغـربي إلى الإلحـاد والانحـلال، حيـث بـات أهـل المجتمعـات الغربيـة نتيجـة اسـتجابتهم لأفكارهـا ومبادئهـا يشـكون القلـق النفـسي والفـراغ

الروحي والاضطراب الفكري، والشعور الدائم بالتفاهة والاكتئاب والضياع، وآلت الثقافة الغربية التي طُبعت بطابع الأنسنة برمّتها إلى العبثية والعدمية والموات العامّ؛ حيث أماتت الإله مع نيتشه من أجل أن يحيا الإنسان، ثمّ ما لبثت أن أماتت الإنسان في البنيوية وفي نظريات "موت المؤلّف" و"موت الناقد" و"موت الإنسان" ليبقى المعنى، الذي ما لبث أن مات هو الآخر مع نظريات "الهيرمنيوطيقا" التي قالت بالتفسيرات اللامتناهية للنصّ الواحد ورفضت المعنى الواحد المطلق. كما عملت نزعة "الأنسنة" في الثقافة العربية الإسلامية إلى إحداث هوّة سحيقة بين المثقّفين من دعاة الأنسنة بصفة عامّة من جهة وبين الجماهير العريضة من جهة أخرى، فبدوا وكأنّ كلّ طرف منهم في وادٍ بعيدٍ ومنعزلٍ عن الآخر.

ثالثًا: بدت نزعة الأنسنة نزعةً مضادة للإنسان الذي اختزلت حقيقته في جانب واحد هو الجانب المادي، وأغفلت عدة جوانب روحية ومادية وأخلاقية، كما أغفلت طبيعة الإنسان وثنائيته التي خلقها الله عليها والمكونة من روح وجسد، إذ يعد هذا انتهاك للإنسانية ذاتها لأنه إلغاء لمكون من مكونات الإنسان الأصلية، وهتك لجميع القيم الروحية.

رابعًا: مزاعم نزعة الأنسنة التي تؤكد على مركزية الإنسان في الكون وتجعله محورًا وأصلا ثابتا، وتعتمد في منهجها على العقل التجريبي وترفض جميع الأدوات المعرفية الأخرى تبدو عند وضعها للتأمل والفحص والتمحيص ـ واهية مناقضة لنفسها إلى حد بعيد، فهي حين ابتعدت بكل شيء عن الله وعن دينه الذي أوحى به إلى الإنسان ليكرمه ويرفع من قدره ويفضله على كافة مخلوقاته ألقت به في غياهب الحضيض من القلق والحيرة والاغتراب والاكتئاب؛ فالدين وحده هو الذي يمنح الإنسان أهدافًا عليا للحياة، وغايات كبرى للوجود، ويجعل له فيه مهمة ورسالة، ولحياته قيمة واعتبارا، كما يمنحه القيم الخلقية والمثل العليا التي تحبسه عن الشر، وتحفزه على الخير لغير منفعة مادية عاجلة. كما أن العلم التجريبي وحده دون إيمان بإله واحد يثيب المحسن ويعاقب المعتدي المسيء تستحيل أدواته إلى مخالب وأنياب تقتل وترهب، وإلى معاول وألغام تنسف وتدمر. فمكانة الإنسان السامية تتحدد من خلال الإيمان بالله وكتبه ورسله وقضائه وقدره واليوم الآخر والخلود في النعيم للمحسنين أو في الجحيم للأشرار المسيئين.

خامسًا: بدت لنا حركة "الأنسنة" على أنها نبت غربي أصيل ليس له أصول في الثقافة العربية مهما حاول أركون نفسه أن يقنعنا بخلاف هذا، فشتان ما بين "العقلانية"عند فلاسفة الإسلام ونزعة "الأنسنة" بمفهومها الغربي التي هي في الأصل منهجية تم استخدامها

لمعالجة المشكلات الحقيقية الموجودة في الكتاب المقدس المحرف من قبيل: تناقضات الكتاب المقدس وتعارضه مع معطيات العلم الحديث، ومخالفته لقوانين العقل وتفسيرات رجال الدين له. كما بدا لنا أركون متمحورًا في مدار التغريب، منبهرًا بإنجاز الآخر ومأخوذا بأفكاره، ولم يحقق رؤية إبستمولوجية تعبر عن رأي عربي أو إسلامي أصيل. وكان الأَولى به أن يحاول خلق فكرا عربيا أكثر استقلالا انطلاقا من تراثنا وتقاليدنا.

قائمة المصادر

الرماح، إبراهيم بن عبد الله، الإنسانوية المستحيلة.. إشكالات تأليه الإنسان وتفنيدها في الفكر المعاصر، مركز دلائل، الرياض، ط 2، 1439 هـ.

أحمد عبد الحليم عطية، فلسفة فيورباخ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1989 م.

أحمد عبد الحليم عطية، الإنسان في فلسفة فويرباخ، مؤسسة مجاز الفلسفية للترجمة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2019 م.

الأهواني، أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1954 م.

إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، مؤسسة دار الكتب، الكويت، ط 6، 1993 م.

أنجلس، لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، كراسات ماركسية (6)، تقديم سلامة كيلة، دار روافد اللنشر والتوزيع، 2014 م.

لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1996 م.

إيليا نعمان حكيم، الخواطر لبسكال، موسوعة تراث الإنسانية، تحرير عباس محمود العقاد وآخرون، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، 2016 م.

جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، ط 2.

حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المركز الفلسفي العربي، الدار البيضاء، 1988 م.

حسن حنفي، هموم الفكر والوطن.. التراث والعصر والحداثة، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 2، 1998 م.

ستيفن لو، الإنسانوية مقدّمة قصيرة جدًّا، ترجمة ضياء وراد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2016 م.

العميري، سلطان عبد الرحمن، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، تكوين للدراسات والأبحاث، ط 2، 2018 م.

طـه عبـد الرحمـن، روح الحداثـة.. المدخـل إلى تأسـيس الحداثـة الإسـلامية، المركـز الفلسـفي العـربي، بـيروت، ط 2، 2009 م.

الـشرفي، عبـد المجيـد، الثـورة والحداثـة والإسـلام، حاورتـه كلثـوم السـعفي حمـدة، دار الجنـوب، تونـس، 2011 م.

الشرفي، عبد المجيد، لبنات في قراءة النصوص، دار الجنوب، تونس، 2011 م.

عاطـف أحمـد، التوجـه الإنسـاني.. تحليـل مفهـومي تاريـخي، بحـث منشـور بكتـاب: النزعـة الإنسـانية في الفكـر العـربي (دراسـات في النزعـة الإنسـانية في الفكـر العـربي الوسـيط)، تحريـر عاطـف أحمـد وآخـرون، مركـز القاهـرة لدراسـات حقـوق الإنسـان، القاهـرة، 1999 م.

الوائـلي، عامـر عبـد زيـد، أركيولوجيـا الأنسـنية الغربيـة، بحـث منشـور بكتـاب: الأنسـنة العربيـة المعـاصرة ورهانـات الإنسـان العـربي، ابـن النديـم للنـشر والتوزيـع، بـيروت، 2016 م.

الدواي، عبـد الـرزاق، مـوت الإنسـان في الخطـاب الفلسـفي المعـاصر، دار الطليعـة للطباعـة والنـشر، بـيروت، 2000 م.

عبـد الرحمـن بـدوي، موسـوعة الفلسـفة، المؤسسـة العربيـة للدراسـات والنـشر، بـيروت، ط 1، 1984 م.

الحفـني، عبـد المنعـم، المعجـم الشـامل لمصطلحـات الفلسـفة، مكتبـة مدبـولي، القاهـرة، ط 3، 2000 م.

علي حرب، الماهية والعلاقة.. نحو منطق تحويلي، المركز الفلسفي العربي، بيروت، 1998م.

عـلي حـرب، نقـد النـص (النـص والحقيقـة)، المركـز الفلسـفي العـربي، الدار البيضـاء، المغـرب، 2005 م.

فؤاد زكريا، نيتشه، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1990 م.

فويربـاخ، شـذرات مـن تطـوري الفلسـفي، منشـورة ضمـن كتـاب "ماهيـة الديـن وقضايـا أوليـة لإصـلاح الفلسـفة" ونصـوص أخـرى، ترجمـة أحمـد عبـد الحليـم عطيـة، دار الثقافـة العربيـة للطباعـة والنـشر، القاهـرة، 2007م.

فويرباخ، أفكار حول الموت والأزلية، ترجمة وشرح وتعليق وتقديم نبيل فياض وجورج برشين، دار الرافدين، بيروت، 2017 م.

قاسم أمين، المرأة الجديدة، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2012 م.

برينتون، كرين، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2002 م.

كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، دار الاختلاف، الجزائر، 2011 م.

محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1998 م.

محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي.. جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 2، 2006 م.

محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2001 م.

محمد أركون، الأنسنة والإسلام.. مدخل تاريخي نقدي، ترجمة: محمود عزب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2010 م.

محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 6، 2012 م.

خياط، ندى بنت حمزة بن عبده، مصطلح الأنسنة وتجلياته في الفكر المعاصر.. دراسة تحليلية نقدية، مجلة الآداب والعلوم الإسلامية، ج 28، ع 6، سنة 2020 م.

نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الفلسفي العربي، بيروت، 2007 م.

هاشم صالح، محاضات الحداثة التنويرية.. القطيعة الإبستمولوجيا في الفكر والحياة، دار الطليعة، بيروت، 2007 م.

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم.

Copson (Andrew)., What Is Humanism?, The Wiley Blackwell Handbook of Humanism, Edited by Andrew Copson and A. C. Grayling, Published by John Wiley & Sons, Ltd, First Edition, 2015.

Diderot, Letter on The Blind for The Use of Those Who see, In Diderot's Early Philosophical Works, Translated and Edited by Margaret Jourdain, The Open Court Publishing Company, Chicago and London, 1916.

Feuerbach, The Essence of Christianity, Translated by George Eliot, New York: Harper & Brothers, 1957.

Freeman (K), The Pre-Socratic Philosophers, Oxford Basil Blackwell, 1947.

Kant (Immanuel), An Answer to the Question: What is Enlightenment? In: Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History and Morals .Trans. Ted Humphrey, Indianapolis, 1983.

The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward Craig, Routledge, London and New York, First published, 2005.