الإنسيـة المعاصـرة

"من الفلسفات النسقية إلى شخصانية مونييه"

صايم عبد الحكيم(*)

منذ أن كتب بيك دولا ميراندول (١٤٦٣- ١٤٩٤) خطاب فى الكرامة الإنسانية يقول فيه:"قرأت فى كتب العرب بأنه ليس فى الإمكان أن نرى العالم شيئا يثير إعجابنا أكثر مما يثيره الإنسان"(١). صار الإنسان الإشكالية المركزية فى الوجود منذ أن حاوره الخالق بقوله:"لم اخصص لك مكانا، أو حدا تقف عنده، أو مهمات معينة، وذلك لكى تستطيع أن تقوم بكل عمل من الأعمال، وتحتل الموضع الذى تحب.. إنك تستطيع أن تكون فى المراتب الدنيا مثل الحيوانات، وتكون فى المراتب العليا التى تقترب من عالم الألوهية، من خلال الفكر وقرارك الإرادى"(٢). وهذا الموقف يشترك فيه الأنبياء، والمفكرين، والفلاسفة، و"عدد كبير من الشخصيات الذين لا يتفقون مطلقا فيما بينهم، بحسب مفاهيمنا الراهنة، وينتسبون إلى عوالم مختلفة جدا، ولكنهم يبنون أساسا لأفكار ميراندول ويؤيدون صدقها"(٣). وبالتالى، فهو يعيد النظر فى التصنيف التاريخى الذى يميز بين مجالات الأسطورة والفلسفة والدين والعلم، وغيرها من الأنظمة المعرفية التى عبرت بشكل أو آخر عن قيمة المعنى الإنسانى حتى فى مراحله الأولى من التكوين، ووحدَّت فى مرحلة لاحقة بين الكنيسة والحركة الإنسانية، لأن "الوحدة أمر قائم وإن جميع رجال الدين والفلاسفة فى العصر القديم جاءوا بنفس الحقيقة، وتتطابق

(*).قسم الفلسفة- جامعة وهران. الجزائر.

(1). Jean pic de la Mirandole- Euveres philosophiques- P.U.F- Paris, 3 édition, p5.

(2).Idem, P5-7.

(3). درسن، الحركة الإنسانية والنهضة، ت:عمر شيخا شيرو، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، دمشق، ١٩٧٢، ص٩- ١٠.

بالنسبة إليهم أقوال أورفيس وفيثاغورث وأفلاطون وموسى وعيسى نفسه فى أساسها بالرغم من فروق الصياغة"[1]، وهذه العوالم جميعا تلتقى فى الطبيعة الإنسانية التى تحملها فى نفسها أو العالم المصغر للكون، وعلى هذا الأساس لم تكن مفاهيم النهضة التنويرية اختراعا، حتى وإن كانت الكرامة الإنسانية فى مؤلفات هذه الفترة تتلخص فى السعادة التى تنتج عن التقرب من الخالق، فإن ذلك لم يمنعهم فى إسناد مركز خاص للإنسان فى العالم، لأن تلك المؤلفات كانت "تدافع بالأحرى عن الفكرة التى تقول بأن تفتح الفرد الكامل لا يمكن أن يتم إلا فى وسط غيره من الأفراد وبالانسجام معهم، والحق يقال إن الأمر عندئذ لا يعنى جميع الناس، أى الإنسانية جمعاء، فالمسألة ليست مسألة ديمقراطية عامة، بل المقصود بذلك حقا جماعة مختارة، مؤلفة من أعضاء، لهم نفس الأمانى، يحاولون معا خلق نموذج جديد للإنسان"[2]. كما ظهر عند إراسمس(١٤٦٩- ١٥٣٦) عندما كتب مدح الجنون حيث أشتمل هذا الوصف ذاته أو الحديث عن نفسه، لأن الإنسان هو موضوع جنون العالم، ومن علاماته عدم التمييز بين المثال المنحوت للسيد المسيح وروحه الحاضرة فى كتبه:"لأن فكر الإنسان يتكوّن من الوهم أكثر من الحقيقة"[3]. وغيرها من المواقف النقدية التى مهدت للحركة الإصلاحية التى ساهمت باحتجاجها فى تطوير النهضة الليبرالية، وإن كانت صور هذا التطور لم تكن على شكل واحد فى المكان الواحد، والزمن عينه، كما يظهر من اختلاف "الكوليج دوفرانس الذى سيفتح اعتبارا من عام ١٥٣٠ على النهضة الإنسانية انفتاحا أوسع

---

(1). المرجع السابق، ص٢٩

(2).المرجع السابق، ص٦٣.

(3). هاشم صالح، حول مفهوم الحس التاريخى وضرورة التنمية لإدراك معنى التفاوت التاريخى بين العرب والغرب، مجلة الوحدة، الرباط، العدد٨١، يونيو ١٩١، ص١١.

بكثير مما سيفعله الصورويون، وسيجهد فى خدمة الثقافة بقريبها للناس"[1]. وكيف سيساهم هذا التنوع فى المؤسسات الفرنسية فى ميلاد آداب إنسانية، كما ساهمت الاكتشافات الجغرافية، واختراع المطبعة، وسائر العوامل الإجتماعية والاقتصادية التى طورت المفاهيم الفلسفية من مجالها المدرسى إلى حركة التنوير التى أعلنت "خروج الإنسان من قصوره العقلى الذى يبقى رازحا فيه بسبب خطيئته. وحالة القصور العقلى تعنى عجز المرء عن استخدام عقله إذا لم يكن موجها من قبل شخص آخر. والخطأ يقع علينا إذا كان هذا العجز ناتجا لا عن نقص فى العقل، بل عن نقص فى التصميم والشجاعة على استخدام العقل بدون أن نكون موجهين من قبل شخص آخر. لتكن لك الشجاعة والجرأة على استخدام عقلك أيها الإنسان!"[2]، هكذا تكمل كانط(١٧٢٤-١٨٠٤) وقد بدا هذا الموقف واضحا بعد الانقلاب الفلسفى الذى راهن على حكمة الحب بدلا من محبة الحكمة، لعله يحرر الإنسان من الأزمات التى تحاصره وتهدد وجوده، فانتقل المعنى الإنسانى إلى فكر جديد لم تجد الفلسفات المعاصرة سبيلا لتجاوزه، فأعلنت انخراطها فيه على اختلاف مذاهبها وتياراتها.

١-الإنسية بعد الحربين الغربيتين.

ساد فى الفكر الأوروبى فى فترة الحربين الغربيتين وما بعدها:تيارات فلسفية اهتمت بموضوعات الإنسان، كالقلق، الوجود، والتشاؤم، والالتزام، والصراع الطبقى، ونهاية التاريخ، وغيرها من القيم التى أعقبت انهيار الثقة بالإنسان، والإيمان بالعقل، من جراء الحروب، وإفلاس أفكار التنوير، والشك فى تفاؤل نزعة القرن التاسع العلمية بعد اكتشاف الخطر الذرى، وقد وضح هذا الأمر فلاسفة فرانكفورت، أمثال

---

(1). Hidegger –Question III et IV-Traduit de l'allemand par: jean Beaufret et autres-Edition Gallimard 1976, PP76- 77.

(2). سيرغى بوبوف:الإشتراكية والنزعة الإنسانية، ت:نزار عيون السود، دار دمشق للطباعة النشر، (د.ت)، ص٥٨

أدورنو(١٩٠٣- ١٩٦٩)، وهوركهايمر(١٨٩٥- ١٩٧٣) فى كتاب جدلية العقل، الذى أعاد النظر فى الوعى التقليدي الغربى بعدما صار العقل أداة لاغترابه واغتياله، بعدما كان عاملا جوهريا لتحرير الإنسان كموضوع، والبحث فى راعى الكائن أو الدازين، ليفتح بذلك نقاشا فلسفيا حول الإنسية الجديدة التى اختلف مفهومها باختلاف "فهمنا للحرية، وطبيعة الإنسان، وبنفس الأسلوب تميزت وسائل تحقيقها، ولهذا السبب لا يمكن أن تعود إسية ماركس إلى الفكر القديم، وكذلك الأمر بالنسبة لوجودية سارتر"(١). لأن عصرهما تميز بتعزيز سلطة الإنسان على الطبيعة من خلال الثورة التقنية التى صارت عاملا فعالا من عوامل التقدم الإجتماعى، وقد تجلى ذلك من خلال الصراع حول طبيعة القيم الإنسانية، "فما أكثر المتحدثين باسم الإنسان، وباسم الدفاع عنه! إن أكثر النظريات والمقولات التى تسمى نفسها إنسانية يطرحها البرجوازيون المعاصرون. ويتظاهر بالنزعة الإنسانية الوجوديون، والتومائيون المحدثوون، والشخصانيون، وتعبر الاشتراكية الأخلاقية، والنظرة المثالية التجريدية، للإنسان إحدى الأسس النظرية الرئيسية للاشتراكية -الإصلاحية- المعاصرة"(٢). إلا أن هذا النقد لحماة النزعة الإنسانية أو أدعيائها، ينتهى إلى فكر دوغمائى لا يخرج عن إطار الأحكام الاتهامية بالتحريف وتبسيط الأمور لمختلف الفلسفات، عندما يقدم ذاته بأنه يمثل الوجه الحقيقى للنزعة الإنسانية، باعتبار أن الماركسية أعطت المفتاح لحل هذه المسألة، لأن جوهر الإنسان يكمن العلاقات الإجتماعية، وبالتالى تكون العلاقات المادية، والاقتصادية، هى العلاقات الحاسمة الأولية، بحيث يحتل مركز الصدارة فيها الفرد المتحرر من الاستغلال، وتطوره الحر الشامل، الذى يتجسد عملياً "فى السياسة المحبة للسلام التى تسير عليها الدول الاشتراكية. وتعتبر أساس هذه السياسة المبدأ اللينينى

---

(1). المرجع السابق، ص١٨٣.

(2). المرجع السابق، ص١٨٤.

حول التعايش السلمى بين الدول ذات الأنظمة الإجتماعية المختلفة"[1]، إلا أن التاريخ سيكشف على تناقضات هذا الخطاب الذى يستند على مرسوم السلام اللينينى الذى دعا إلى "تحير الإنسانية من أهوال الحرب وعواقبها"[2]، عندما يعترف بأن النزعة الإنسانية الاشتراكية، ليست هى "الصيغة الوحيدة للنزعة الإنسانية المعاصرة، لكنها تلك الصيغة من النزعة الإنسانية فى عصرنا، الثابتة والهادفة، والقائمة على الإدراك العميق لقوانين تطور الأفق الطائفى، وحلفاؤهم الطبيعيون هم كل من يناضل من أجل السلام والديموقراطية والتحرر الوطنى-بصرف النظر عن موافقة الفكر والعقائدية- ويساعد بالتالى، على تقرير القضايا الملحة لتقدم فى المرحلة التاريخية الراهنة[3]. إلا أن وقائع قمع الحريات، وغزو الدول، لم يشكك فقط فى مبادئها، بل عملت تلك الممارسات على تفويض وجودها.

فى الأطروحة الحادى عشرة من أطروحات ماركس حول فيورباخ، رأى بأن الفلاسفة لم يفسروا إلا العالم بأساليب أو طرق مختلفة، فى حين ينبغى تغييره، لأن مفهوم الإنسان التقليدي عرف جوهره بالكائن ذا الملكات الروحية، سواء تعلق الأمر بالفكر أو العقل أو اللغة، لأن الكائنات الأخرى تفتقدها، ومثل هذا الوصف السلبى يرفضه ماركس، بحجة أن الإنسان كائن مادى تتحكم فيه حاجات، فهو كائن غير كامل، يعتنى بتطوره وبتغيير شروط وجوده بالعمل، لأن ندرة الخيرات فى الطبيعة تفرض عليه أن يكون كائن العمل، بعدما كانت صفة العمل فى التاريخ تشير إلى إنصاف البشر، أما فى المؤلفات الأولى، وبالتحديد فى مقالة تأمل مراهق أمام اختيار مهنة، يقول:"إن الفكرة الإنسانية التى ينبغى أن توجهنا فى اختيار مهنة ما هو محبة الخير للإنسانية، ومن أجل تحقيق كمالنا، إنه من الخطأ الاعتقاد بتعارض المصلحتين،

---

(1). المرجع السابق، ص٢٠٧.

(2). Marx-Euvres III- Edition Gallimard 1982, PP15- 16.

(3). Marx-Engels- l'idiologie allemande - Traduction: Hans Hildebrand- Edition Nathan 2003, P39

بحيث تدمر أحدهن الأخرى، إن حقيقة الطبيعة تكمن فى العمل من أجل خير وكمال العالم الذى يحيط بالإنسان من أجل أن يحقق هو الآخر كماله"[1]، مثل هذا الموقف لا يجرد الإنسان من علاقاته الإجتماعية، لأن مفهوم الطبيعة الإنسانية يظل مقرونا بمفاهيم العمل والوعى، كما يظهر فى الكتاب الأول من الرأسمال، وهو يشرح أن الإنسان صانع أدوات، ليوضح أن تاريخ التقنية مستقل عن تاريخ الإنتاج، وبالتالى لا يمكن تحقيق التطور التقنى بدون وعى أو تأمل أو تجريب أو معرفة. أما فى الإيديولوجيا الألمانية، فيذكر:"نستطيع أن نميز الإنسان عن الحيوان من خلال الوعى أو الدين أو أى شىء نريده، لأن الإنسان يبدأ فى التمييز عن الحيوان عندما ينتج وسائل وجوده، وليس من قبل باعتبارها هى أصل تنظيمه الجسدى، إن بإنتاج وسائل وجوده، ينتج الإنسان حياته المادية فى حد ذاته"[2]. وهذا الرأى ينسجم مع السياق الفكرى الذى ساد فى نهاية القرن الثامن عشر، باعتباره أعاد التفكير فى موضوع:هل الجوهر يسبق الفرد أم أن الفرد هو الحقيقة الأولى؟

فى العائلة المقدسة، يذكر كارل ماركس بأن:"النزعة الإنسية الواقعية عدوها الخطير هو النزعة الروحية أو المثالية التأملية التى تضع فى مكان الإنسان الفرد الواقعى، الوعى فى حد ذاته أو الفكر الذى يدرس مع الإنجيلى.. إنها الروح التى تحقق، لأن الجسد لا ينفع لأى شىء"[3]، ووفق هذه الرؤية لم يعد الفكر الماركسى فلسفة، بل بديلا للفلسفة لأن الإنسان صار "جوهرا وقاعدة لكل النشاطات والشروط الإنسانية، فأبدع النقد مقولات جديدة وغير مقولة الإنسان من جديد"[4]، فظهر مفهوم إنسية

---

(1). Marx- 526.

(2). Etienne Balibare- La Philosophie de Marx- Edition La Découverte- Paris 1993, P526.

(3). Marx-Euvres III- Edition Gallimard 1982, PP15- 16.

(4). Marx- Euvres III- Op. cit, P453.

النظرية الماركسية، عندما ميز ألتوسير(١٩١٨- ١٩٩٠) بين مؤلفات ماركس فى فترة الشباب، ومؤلفاته بعد مرحلة النضج، لأن ماركس اقتبس عن هيجل فكرة التطور التاريخى للإنسان، وعن فيورباخ نقد الفلسفة التأملية، وهكذا بدأ "النقد الأول لأى علم سجينا لبعض افتراضات العلم الذى يناهضه"[١]، فهو حسب ألتوسير منذ ١٨٤٥ أحدث قطيعة جذرية مع إشكالية الإنسان، والجوهر الإنسانى، لتصبح النزعة الإنسانية مجرد إيدويولوجيا تصارع تيار الحق الطبيعى الذى يقرن كرامة الإنسان بحريته، وتيار اليوتوبيا الإجتماعية الذى يأمل أن تكون سعادة الإنسان فى تأسيس مجتمع سلمى، فإذا كان التيار الأول تجسد فى ثورة ١٧٨٩، فإن التيار الثانى تجسد فى ثورة ١٩١٧، إلا أن النص الماركسي يدافع من أجل حقوق الإنسان فى المسألة اليهودية، فيعارض الرأى القائل بان المؤمن لا يمكن أن يكوون مواطنا أى إنسانا بالمعنى العالمى، إلا إذا تخلى عن خصوصيته الدينية، لأن إعلان حقوق الإنسان كميثاق تحرير سياسي للإنسان والدولة من الدين، لا ينفى حضور الدين كمعتقد شخصى، فهو يرى أن"البشر لا يتخلى عن دينه، مادام أن هذا الدين شخصى"[٢]، وبالتالى ، تكون تلك الحقوق تعبيرا لبعض حقوق أفراد المجتمع المدنى، أى"الإنسان والإنسانى المعزول عن الإنسان والمجتمع"[٣]، فعلى سبيل المثال، حق الحرية كما تعرّفه المادة السادسة فى وثيقة ١٧٩٣، بأنه:"السلطة التى يملكها الإنسان فى أن يفعل أى شىء لا يعارض حقوق الآخرين"، تجعل "حرية الإنسان مثل مونادا معزولة، ومنطوية على ذاتها"، بحيث يكون الحق الإنسانى فى الحرية، لا يستند على وحدة الإنسان مع أخيه الإنسان، وإنما بفصل هذا الإنسان عن ذاك الإنسان، متجاهلا الشروط المادية عندما يبحث فى التطور العام للفكر

---

(1). Marx-III -Op. cit, P355

(2). Ibid, P366.

(3). Marx. Op, cit, P367

الإنسانى، الأمر الذى دفع ماركس فى الإيدويولوجيا الألمانية إلى رفض مقولة الإنسان المجرد، وتفسير تطور الإنسان الواقعى بالأطروحة السادسة حول فيورباخ التى تحدد جوهر الإنسان وحقيقته بالشروط الإجتماعية المادية.

٢-الإنسان السارترى والنقد الماركسى.

فى مقابلة صحافية عام ١٩٨٠، يقول سارتر: "ما يمكن أن أقوله هو يمكن البرهنة، ماذا يعنى الإنسان؟ كما تعرف بالنسبة لى، لا يوجد جوهر أولى، نحن لسنا بشر كاملين، لأننا كائنات تجادل من أجل علاقات إنسانية، وفى سبيل تعريف الإنسان، إننا فى صميم المعركة الآن، وقد تطول سنوات، ومع ذلك ينبغى أن نعرف طبيعة المعركة، إننا نبحث من أجل العيش مها كبشر وككائنات إنسانية، بعبارة أخرى، غايتنا هو الوصول إلى نسيج يتكون من كل شخص يكون فيه الإنسان والمؤسسات ذا طابع إنسانى"(١). قد تبدو المسالة الإنسانية موضوعا غامضا فى الفكر السارترى، خاصة فى دفاتر الحرب الغريبة -نوفمبر ١٩٣٩، مارس ١٩٤٠- عندما لا يحتج على موقف القناص الذى يتهم المغربى المجند فى الجيش الفرنسى بالحماقة، عندما أسقط أحد النازيين المتواجدين فى الخندق المقابل لهم، واعتبرها "جملة شائعة هنا، إنه أمر عادى يضاهى حماقة جندى شل، أدت فى نهاية الأمر على إغلاق المقهى"(٢)، إلا أن مثل هذا الحكم يكشف عن تناقض بين رؤيتين فلسفيتين تقول إحداها بأن "الإنسان كائن دينى متطور"، وترى الأخرى بأن "فائدة النوع الإنسانى تكمن فى النوع الإنسانى فى حد ذاته"(٣)، فيثور سارتر بان اختصار الإنسانية فى طبيعة النوع فقط فيقول: "إن

---

(1). J.P. Sartre- Benny Lévy- L'espoir maintement- Les entretiens de 1980- Edition Verdier 1991, P36

(2). J.P. Sartre- Les Carnets De La DrÔle Guerre (November 1939- Mars1940) Edition Gallimard 1983, P32

(3). Ibid, P38

مثل هذا الاحتقار للطبيعة الإنسانية، فى جعلها مجرد نوع متميز، أرفضه"، لأن الإنسانية هى "تحديد الواقع الإنسانى، والوضع الإنسانى، والكائن فى العالم بالنسبة للإنسان، وكينونته فى الوضعية"(١).

إن فكرة النوع الإنسانى هى أصل المشاكل، بما فيها الحروب، لأن مرجعيتها البيولوجية لا تهتم إلا بظهور الإنسان فى الماضى، ونهايته فى المستقبل، إنها "تدفع بالإنسان خارج ذاته، ليس بالمعنى الهيدغرى، ولكن وسط العالم، وبالتدقيق على الأرض، وحميمية علاقته بالعالم متوقعة أن تكون منحطة باتحادها بالأرض وعالم الطبيعة"(٢). فهى، ذات وجهين: وجه دينى، أعلنه أتباع سان سيمون(١٧٦٠- ١٨٢٥) بقولهم:"الإنسانية مستقبلها الدين"، وأنصار الوضعية بقولهم:"ينفصل الإنسان عن معتقداته وأديانه، من أجل الدين الذى يجعله يوحى لذاته ومن أجله باعتباره نوع"(٣)، ووجه بيولوجى، لأن النوع يتطور، كما تقول الداروينية، على العكس من راى البيولوجى السويدى لينى(١٧٠٧- ١٧٧٨) القائل بسكونه وخموله؛ إلا أن جدلية الإنسان بين الموقفين تنتهى إلى فكرة التنوع البيولوجى الذى يتعالى عن تاريخه فى ما هو ضد الطبيعة عند أوجست كونت(١٧٧٩- ١٨٥٧) وماركس، باعتبار أن "غزو العالم مهمة خاصة بالإنسان"، بحيث يظهر الفرد ضائعا فى فكرة الجوهر الإنسانى، مثل علاقة سبينوزا(١٦٣٢- ١٦٧٧) مع الإله المتناهى، الذى لا تمنعه تلك العلاقة التركيبية من محبته، رغم أنه جزء منها.

هذا التحليل السارترى للوجود الإنسانى، يجعلنا نتساءل:أى غاية يهدف إليها الواقع الإنسانى؟ يعتقد سارتر أن الإجابة الوحيدة هى:"الغاية فى حد ذاتها"(٤). لأن

---

(1). J.P. Sartre- Les Carnets De La DrÔle Guerre- Op. cit, P34.

(2). J.P. Sartre. Op. cit, PP39- 40.

(3). Ibid, P40

(4). J.P. Sartre- Les Carnets De La DrÔle Guerre- Op. cit, P136.

مصدرها كائن له إمكانية يمكن تحقيقها فى المستقبل، وبالتالى لا يمكن أن تكون هذه الغاية متعالية، لأن الوجود ملاء لا يفارق الإنسان، كما ظهر فى رواية الغثيان، مع العلم أن وضعية الإنسان فى العالم تتعرض لتأويلات عديدة، حسب درجة اقتراب أو ابتعاد الإنسان عن العالم، وهذا ما يبدو فى كتابه الوجود والعدم، من خلال تناقض الإرادة الإنسانية عندما تأبى أن تكون حيرة خالصة، فتضيع فى العالم، ولا تجد ذاتها حرة إلا فى الابتعاد عن ذاتها، فأى معنى للإنسانية، إذا كان قدر الحرية الإنسانية فى ضياعها، خاصة وأن سارتر صرح بأن "الإنسان انفعال بدون معنى"(١).

لقد كان هاجس وجودية سارتر هو محاولة فهم الإنسان فى علاقته بالعالم، فى مقابل الإفكار التى تعرف العالم بتجريد الروابط التى تجمعنا به، وتعتقد بإمكانية تعريف الإنسان خارج علاقته بالعالم، لأن مفهوم الواقع الإنسانى المترجم عن المفهوم الهيدغرى الدايزن Dasien، سيجعل الفكر السارترى متهما باللا إنسانية، لأنه يقترح فكرا عدميا عندما رأى بأن كل واقع إنسانى هو مشروع مجازى للوجود ذاته، وفى ذاتية الوجود لذاته، ومشروع تملك العالم لشمولية الكائن فى ذاته، بحجة الأنواع ذات الكفاءات المتميزة، كل الواقع الإنسانى هو انفعال، نشرع من خلاله فى الضياع لتكوين الكائن، وفى الوقت ذاته الوجود فى ذاته، الذى يتخلص من احتمال حدوث هو أساس وجوده، والتى تسميها الأديان الإله، فهل انفعال الإنسان يختلف عن انفعال الإله، لأن الإنسان يضيع كإنسان ليولد الإله؟

وفق هذه المفاهيم الهيجلية، يجب أن تكون معرفة الإنسان"كليانية، لأن المعارف الإمبريقية والجزئية، تظل فى هذا المجال بدون معنى"(٢)، وفى مقدمة تلك المعارف، التهم الماركسية للوجودية باعتبارها دعوة للطمأنينة المتشائمة، لأن التأمل الفلسفى هو رفاهية البرجوازية، التى تعتمد على الذاتية الخالصة، من خلال العبارة

---

(1). J.P. Sartre- L'être et Le Néant- Essai Phénoménologique- Edition Gallimard 1943, P708.

(2). I J.P. Sartre- Vérité et Existence- Edition Gallimard 1989, P14

الديكارتية "أنا أفكر"، فتجعل الإنسان معزولا عن أى تضامن إجتماعى، غير أن هذا الموقف لم يمنع سارتر سنة ١٩٤٨ من الوقوف على خطر نهاية الإنسانية، بحرب عالمية ثالثة، بعد تطور الصراع النووى أيام ما اصطلح عليه بالحرب الباردة، لأن "الإنسان هو كائن التساؤلات أو مصدر التساؤلات، رغم أنها تتعلق به أو تخصه"(١). وفى هذا السياق الباحث عن حقيقة، يتساءل سارتر عن قيمتها إذا ما انهار العالم، وبعبارة أخرى، "مهما كانت نهاية التاريخ، فهى كارثة بالنسبة للعلم، لأن الحقيقة لن تعرف، بمعنى أخر، إذا افترضنا تدمير العالم بالقنبلة الهيدروجينية، لن تعرف أبدا إذا كانت الماركسية كتفسير للتاريخ صحيحة أم خاطئة؟"(٢).

فى هذا التوتر الفلسفى، بين نقد الماركسية والدفاع عن مشروعيتها، تبدو إنسية سارتر متناغمة مع الوجود إلى درجة التناقض، فكتب جون كنابا أحد طلابه موضوعا مفاده بان الوجودية ليست نزعة إنسانية، وحجته فى ذلك أن الإنسانية لا توجد "إلا فى الحزب، والذى حدد احد كبار ممثليه ستالين معيارها بأن الإنسان هو أغلى رأسمال"(٣). فاتهمت الوجودية بأنها نقيض العمل، كما فسرته الطروحة الثامنة حول فيورباخ على أساس أن كل حياة إجتماعية جوهرها ممارسة عملية، وكل الألغاز التى توجه النظرية نحو الصوفية، تجد حلها الواقعى فى الممارسة الإنسانية، إلا أن المرجعية الكيركغاردية لسارتر لم تسلم بأولوية العمل حتى لا تتناقض مع حرية الوجود ذاته، الذى يظل هو الحد الوحيد الذى يمنحنا اليقين المطلق، وفى هذا الصدد، انتقل الفكر السارترى من التأويل الديكارتى للكوجيتو إلى ظواهرية هوسرل لأنه من العبث بمكان أن نفكر فى مغادرة العالم، قبل وجودنا فيه، وفى ضوء ذلك كتب عام ١٩٥٧ فى أسئلة منهج، بان الماركسية تظل بدون معنى، عندما لا تقوم على فهم الوجود الذى يشهد عليه الفكر

---

(1). J.P. Sartre- Vérité et Existence-Op. cit, P14.
(2). Ibid, P29.
(3). Jean Canappa, Cité par: Arabaud Tomes- L'existentialisme est un humanisme- Edition: Ellipses- Paris. 1999, PP28.

الوجودى، الذى لم يكتف بوصف الوجود كما هو موجود، بل بحث فى ما ينبغى أن يكون، لأنه إذا كان الإنسان مسئول على نفسه، فهذا لا يعنى أنه مسئول عن فرديته فقط، لأنه مسئول عن كل الناس"[1]. فهو يوجد أولاً، ثم يعرف لاحقا أنه يعيش وضعية، فهو يختار أخلاقه وفق الظروف، ولكن دون أن يفقد حريته التى تلتقى فى عمقها مع العدم الذى هو من صميم الإنسان، لتصبح بذلك الحرية عنده حسب غبريال مارسيل هى وجود الإنسان وعدم وجوده، فينسجم مع فكر أنكساجوراس القائل بان أصل العالم فوضى، فأتى العقل لينظمه، لأن "أصول الخطابات الفلسفية، قد نجدها فى الخطابات السابقة"[2]، وفى دائرة هذا الجدل الفلسفى بين الوجودية والماركسية، يمكن فهم مساهمة مونييه(١٩٠٥- ١٩٥٠) فى إعادة الاعتبار للقيم الدينية الغائبة فى مشاريعها عندما اكتفيا بتذكيرنا بأن أصل النزعة الإنسية أن نقول دوما بأنه لا يوجد مشروع غيره، فقامت الشخصانية لتدافع عن صياغة جديدة للإنسان ترتكز على توازن القيم بأبعادها الإنسانية والدينية.

٣-مونييه وجل الأنا والآخر.

إنه من الصعوبة بمكان اكتشاف إيمنويل مونييه بطريقة معاصرة أو "كمغامرة مفتوحة، تتكون من المستقبل، منها من الماضى"[3]، قصد الاقتراب من مواقفه الفلسفية التى تبدو مستمرة فى وجودنا:لأن الشخصانية الإنسانية لا يمكن اختزالها بالوجود الفردى، إنها تركيب واقعى بين ما هو خاص وما هو عام، وعلى هذا الأساس كان نضال مونييه يأخذ أبعادا أخلاقية وإجتماعية فى الوقت ذاته، إلا أن جدل الأنا والآخر عنده لم يتحرك فى نسق فلسفى معين، بل باعتباره علاقة قائمة بينهما أو رابطة متكاملة تتجلى فى مواقف ومؤلفات مونييه المسيحى الملتزم أو الداعية إلى حضارة جديدة، لأن

(1). J.P. Sartre- L'existentialisme est un humanisme- Edition Gallimard 1996, PP66- 67
(2). Henri Gouhier- Les Grandes avenues de la pensée philosophique- Paris 1966, P50.
(3). Emmanuel Mounier- Ecrits sur le personnalisme- Edition Seuil2000, P366.

الفلسفة تظل كغيرها من الفعاليات الإنسانية تهدف أول ما تهدف إلى خدمة الأشخاص ومصالحهم.

فى نصه الإفتتاحى "تجديد النهضة"، لم تكن غاية مونييه يوما صناعة الكتب، وإنما تكوين الإنسان، وهذا ما جعل رؤيته الفلسفية تتميز بالوضوح فى مناهضة الأنظمة الشمولية، ونقد الفكر الماركسى المدرسى أو السوكولائى، والدفاع عن مبدأ التعددية، لأن شخصيته استندت على الحوار بين الفلسفات التوماوية، والوجودية والماركسية، لأن الصراع بين المادية والمثالية هو مسألة مفتعلة كما هو الأمر بالنسبة للنزعتين الفردية والجماعية، باعتبارهما تجريدات متكاملة لأن الفكر يوحدهما فى أنطولوجيا ديناميكية تتحرك داخل شخصية الإنسان، وهذا ما يجعل الخطاب الشخصانى مفتوحا على المؤمنين وغير المؤمنين، ليكون مركزا لاستقبالهم فى مجلته التى ترفض أن تكون نسقا -وبهذا نشير إلى العبارة الشائعة فى مختلف المجلات الأدبية والفلسفية بأن المقالات لا تعبر بالضرورة على خطها الفكرى -أو آلة سياسية، لأننا "لا نصبح شخصانيين، ولماذا لا، شيوعيين وشخصانيين؟"[1]، لأن الشخصية بالمعنى الاشتقاقى تدل على التعبير الخارجى أو على الدور الذى يمثله كل واحد أمام الآخرين، ومن هذا الباب يطرح مبدأ أهمية المظهر الخارجى، حتى لا تسقط شخصية الإنسان فى إنطواء ذاتى. بهذه الرؤية صار الواقع هو ما يظهر للذات فى الوجود كما هو، من أجل تجاوز صراع المفاهيم، وإيقاظ المعنى الشامل للإنسان الذى "يدافع عن الشخص ضد قمع الأجهزة". لقد كان ميلاد حركة الشخصانية سنة ١٩٣٢ من خلال "تأسيس مجلة الفكر"[2]، وفى هذه الفترة عينها جاء كارل ياسبرس(١٨٨٣- ١٩٦٩) من علم الأعصاب إلى الفلسفة، فكتب الفلسفة:حدود الوضعيات، من أجل مساءلة الإنسان باعتباره الكائن الذى يمكن تعريفه بالكائن الذى يساءل ذاته، وفى هذه المرحلة أيضا كتب

(1). Emmanuel Mounier-Qu'est- ce que le personnalisme?, Edition Seuil1946, P8.
(2). Emmanuel Mounier-Qu'est- ce que le personnalisme?, Op. cit, P13.

برغسون(١٨٥٩- ١٩١٤) منبعيّ الأخلاق والدين، ليكشف عن هذا الكائن الانفعالى والإجتماعى فى الوقت ذاته، موضحا ثنائية الواجب والتأمل، بحيث تبدو الأخلاق المغلوقة بمعاييرها الإجتماعية تناقض الأخلاق المفتوحة التى تؤول إلى التصوف. وفى هذا السياق التاريخى تظهر تجربة بول نيزان(١٩٠٥- ١٩٤٠) فى عدن العربية، لتفضح الوضعيات اللا إنسانية فى المستعمرات، إلا أن مونييه لم يكن مقتنعا لا بخطاب هؤلاء، ولا بتجارب أولئك، لأن أزمة الإنسان عميقة، فهى تعود إلى إرث ثقافى، كان يتعبر كل من يخالف فلسفتى، فهو كائن بربرى، لأن الغريب ليس هو الآخر المختلف عنى ثقافة، وإنما الآخر الذى أجهله.

هذا الأمر، وجه مونييه إلى الكشف عن الأبعاد العالمية لمفهوم الشخصية، لأن محبة الآخر ضرورة وجودية تتجاوز كل تمييز حقوقى أو إجتماعى أو ثقافى، بحكم أوضعية الإنسان سواء أكان فقيرا أو غريبا أو عبدا، لا ترحمه من شخصيته الأخلاقية، التى تجعلها مؤهلة للاحترام، فى ضوء ذلك تأتى "الشخصانية فى لحظة اكتشاف الكوجيتو حتى تحقق علاقتها بالعالم والإنسان.. لأن المرحلة الجوهرية فى عالم الأشخاص، لا تقوم على إدراك منعزل فى ذاته، أو من خلال هاجس مركزية الذات، وإنما بتواصل أنواع الوعى، وبعبارة أفضل تقول:تواصل الموجودات، والوجود مع الآخر"[1]، وبصورة عامة، نجد الآخر مندمجا فى الشخصية، فلا هو بالجحيم، ولا هو موضوعا للاغتراب، لأن مونييه فى كتابه حول الطبع يقف عند ضعف الكائن وحاجته الغريزية للآخر، كما يبدو من "الحركة الأولى عند الميلاد عندما تتجه نحو الآخر، وليس نحو الانعزال والتقوقع فى الذات"[2]، وعلى هذا الأساس يتطور الطفل عن طريق الآخر، بحيث يكشف ذاته من خلال الأم، والدمى قبل أن يكتشف جسده. أنها علاقة حياة الأنا من خلال الآخرين، تساهم فى جدل الأنا نحو الآخر أو الآخر نحو الأنا. لا شك أن هذه

---

(1). Mounier- Euvers- Tome II Edition Seuil1961, P52.
(2). Ibid, P468.

العلاقة الجدلية هى فى نضال متواصل، لأنها مدعوة بالتفوق على مركزية الأنا للاعتراف بأن الحقيقة الأولى بالنسبة للإنسان ليس هى القول بالكائن أو نفيه، وإنما فى التأكيد على حركة الأنا وصيرورته التى تجعل هذه الكينونة فى موقع ما هو كائن الذى يستجيب للآخر دون أن يحترس من وجوده الذى عادة ما يصنف كتهديد، مع أنه "غير مشخص وضائع فى كتلة القلق من الآخر، فى هذا الوجود المبهم الذى يبدو كخطر خارجى"[1]. ومثل هذا النضال النفسى هو خطوة إلى الوراء، لاكتشاف وجود الآخر كموضوع من أجل الآخر، وكبنية لكينونتى من أجل الآخر، لأن الآخر يشبهنى، فهو يملك الضمير، أنا من أجل الأنا الأعلى، ولهذا يمكن فهمه إنسانيا دون أن نتقاطع أو نشترك معه بنفس اللغة أو الإشارات، لأن وجوده كامن فى ذاتى، وليس غريبا عن ضميرى، وعلى هذا الأساس تتكون شخصية الإنسان من خلال النشاط المستمر لنفى الفردية والانفتاح على المعشر والعالم. فهى ليست موضوعا من موضوعات العالم الخارجى، لأنها الحقيقة الوحيدة التى نعرفها من الداخل، وبحضورها فى كل مكان من خلال الاختيار والتحكم فى الذات أو التضحية، على العكس من الفرد الذى يعتبر انحلال الشخص فى المادة.

إن من المفارقات كتاب الطبع لدى مونييه، أن الشخصية تبدو علاقتها بالآخر كوجود الأنا -مع-المجموع إلى درجة يظهر فيها اغترابها فى الآخر، والقيم، والإله، كخدمة شبيهة بجدل العبد والسيد، وما يحققه من خضوع وانضباط، عمل على احتوائها مونييه بمفهوم المحبة الذى استلهم براهينه من علم النفس أو عالم الشخص عندما يشير إلى الغايات والأسس التى يعتمد عليها فى الوجود.

لقد كان للشخص فعالية جدلية فى الوجود، لأن "الآخر هو التساؤل المطروح فى أى طريق نواجهه.. وسأكون بمفردى كأى كتاب أو حصاد انتهى، فى حين أن الآخر هو

---

(1). Mounier, Op. cit, P475.

القلق الذى يحرك بالنداء أو الاحتجاج، أو يوقظ بالتهديد أو بالوعود قوى الخفية"[1]. نستطيع أن نقول أن فى فلسفة مونييه مناهضة لفكرة أن الآخر يجردنى من عالمى، لأن"النظرة العميقة للوجود تظل نظرة مثيرة بشرط أن أتقبل حضور الآخر كوجود لا امتلكه، وعليه تكون نظرته إلىّ ليس بدافع التجنيد لصالحه، وإنما لتوجيه تلك الإثارة ليصبح وجودى موضوع تساؤل"[2]، وفى هذا السياق يكشف مونييه عن مفهوم الشخصانية المعشرية لتجاوز مرحلة التشكيك فى الفرد، والتعبير عن "انفتاح الشخص على الإنسانية، لأنها المعشرية لاحقة لدى مونييه. لقد رفض النزعة الفردية، لأن مفهوم الشخص يعرف الهوية الفردية بعلاقتها بالآخر"[3]. وفى ضوء هذه الرؤية التكاملية للأنا والآخر، كان الفكر الشخصانى عند مونييه نضال من أجل الكائنات، والمفاهيم، والأقوال التى تبدو فى ظاهرها متناقضة، ولكنها تحقق جدلا إنسانيا لا يتصارع فى وجوده الالتزام الفلسفى بين الأفعال الشخصية والأعمال الاجتماعية.

٤-الشخصانية والوجود العربى -الإسلامى.

إن الشخصانية لا تبدو ككتاب لاهوت أو رسالة دينية أو منظومة من القيم الثابتة، إنها تأمل يؤمن بوضعية الإنسان الزمكانية، وقد عمل المفكر اللبنانى المعاصر فارس الزغبى توضيح أسباب الارتباط الفلسفى بين الشخصانية من جهة، والوجود العربى بأبعاده المسيحية والإسلامية من جهة أخرى، فرأى أن دروس رونيه حبشى العمومية والجامعية ما بين ١٩٥٢و ١٩٧٠، ومحاضرات الندوة اللبنانية، التزمت بتوضيح الأسس الإجتماعية والتاريخية، التى تمثلها طبيعة ثقافتنا العلمية والفلسفية، وتحليلها فى ضوء فلسفة الشخصانية من أجل الالتزام يوميا، والعمل من أجل تنمية الإنسان، مهما كان جنسه أو عقديته أو المكان الذى يوجد فيه.

---

(1). Mounier- Euvers- Tome II Edition Seuil1961, P52
(2). Mounier- Euvres III Op. cit, P518
(3). Mounier. Op. cit, P138

قلد كان الطابع الإنسانى لفلسفة الشخصانية، والتواصل اللغوى المشترك بحكم الفترة الكولونية، وما أنتجته منه من تلاقح لغوى بين اللغة الفرنسية واللغة العربية، الدور البارز فى انتشار الأفكار الفلسفية الشخصانية، بحيث قام إدوارد صعب فى ما بين ١٩٥٦ و١٩٥٧ بعرض أفكار الشخصانية فى مجلته عمل Action، وترجم فى نفس الفترة أنطوان نجم إلى اللغة العربية، وهو احد طلاب رونيه حبشى كتاب مونييه"بيان فى خدمة الشخصانية" ليساهم هذا الجهد المعرفى فى توجيه المبادئ العقائدية للأحزاب السياسية، لأن الشخصانية حركة تحمل فى معانيها أفكار التحرر، وقد بدا هذا الأمر واضحا فى حزب بعث النهضة العربية، الذى كان من رواده ميشال عفلق وبيطار صلاح الذين قدما من باريس عام ١٩٣٠، ليحضر الأول ليسانس فى التاريخ، فى حين كان الثانى فى تخصص الرياضيات، إلا أنه قراءتهما لمجلة الفكر، ومشاركتهما فى مناقشات الدوائر الطلابية، جعل مدرستهما الأولى تنتقل من جامعة الصوربون إلى الحلقات الفكرية فى باريس كلها، وما يؤكد هذا الموقف وصية ميشال عفلق بضرورة قراءة مونييه، وبرجسون، وجيد الذين تأثر بهم"[١]، وعمله مع بيطار على تأسيس البعث عام ١٩٤٠، كحركة لا تهدف إلى النهضة فحسب، بل إلى إحياء الوجود العربى من خلال إعادة تكوين الفرد والجماهير حتى لا يصبح تحرير الشعب مقتصرا على الاستقلال السياسى، بل من أجل بناء إنسان جديد يتكيف مع الشروط الأخلاقية والإقتصادية للدولة المستقلة، لأن "القومية العربية هى إرادة الشعب العربى أن يتحرر ويتوحد، وان تعطى له فرصة تحقيق الشخصية العربية فى التاريخ. وأن يتعاون مع سائر الأمم على كل ما يضمن للإنسانية اليوم سيرها القيوم، فالعروبة هى إنسانية بحد ذاتها وتعنى تقديس قوميات الآخرين"[٢].

---

(1). Guy Coq- Pour un retour a Emmanuel Mounier- Actes du Silence2003, P13.

(2). Pharés Zoghbi, Témoganage (Liban)- Le Personnalisme D' Emmanuel Mounier, hire et demain- Seuil, Paris,1985, P182

إن هذا الوعى دفع المفكر الجزائرى المعاصر طالب الإبرهيمى أن يعلن صراحة إلى حاجتنا نحن العرب إلى مونييه، واقترح عميد دار المعلمين آنذاك بتونس محجوب بن ميلاد فى الخمسينات برنامج تحريك السواكن كتعبير عن اتجاهه الشخصانى الذى شعر بخطورة "الأزمة المعنوية التى ورثناها عن غزو الآلة للوجد الإنسانى، فأصبحت أعز المبادئ الفكرية وأزكى المعانى الخلقية وأسمى القيم الروحية مهددة"[1]، فدعا إلى ضرورة الربط بين الماضى والحاضر.. تحرير العقول الإسلامية من جميع ما ورثناه من أوهام قاتلة.. فالحياة تستمد قوتها من التفتح لا من الانكماش، ومن سعة الآفاق لا من ضيقها، ومن نور البصيرة لا من ظلمتها!"[2]، ولكى يحقق هذا التجديد نشط أحاديث إذاعية، ومحاضرات تمجد العقل الإنسانى، وتناصر حركة الفكر، وحجته فى ذلك أنه لا "يمكن أن تكون هنالك حياة حقيقية، وكرامة حقيقية، وعزة حقيقية، وإنسانية حقيقية فى كنف قيود التحجر العقلى!"[3]، وعلى هذا الأساس كانت قضية الحرية الإسلامية بالنسبة إليه هى الهمّ المعرفى الأول "منذ أكثر من ثلاثين عاما"[4] لينتهى إلى تحديدات مثالية أساسها التوحيد فى مختلف مستوياته الكونية والجماعية والفردية، وأخرى واقعية باعتبار أن الإسلام "موقف عقلى من الوجود أساسه الشعور العارم بأن للوجود نظامه، ونواميسه، وبأن هذا النظام وهذه النواميس من سنن الله التى لا تجد لها

---

(1). ميشال عفلق، نقلا عن باسيل يوسف، مساهمة المسلمين والمسيحيين العرب فى دعم حقوق الإنسان والسلام والصداقة بين الشعوب:بين الآمال والتحديات، الملتقى الإسلامى المسيحى الثالث، قرطاج ٢٤- ٢٩ مايو ١٩٨٢، منشورات الجامعة التونسية ومركز الدراسات والأبحاث الإقتصادية والإجتماعية، تونس، ١٩٨٥، ص٣٢٣.

(2). محجوب بن ميلاد:الفكر الإسلامى بين الأمس واليوم، الشركة القومية للنشر والتوزيع، تونس، ط٢، ١٩٦١، ص٧.

(3). المرجع نفسه، ص١٠.

(4). المرجع نفسه، ص٢٨٩.

تبديلا"[1]، ومنسجما مع الرؤية التى اختارها عن وعى، وحرص على إثباتها وتأكيدها باستمرار لمواجهة الأزمات، بالاعتماد على تحرير العقول من الأوهام، والانتصار للقراءات الجديدة وفق مخطط الأشواق الستة التى تضمن للناس مشاعر الأمن، والثقة، والرحمة، والعدل، والعزة، حرية الأنفاس، وهى التى سمَّاها "قوى الحق أو السواكن التى يجب تحريكها، كلما تعفنت الأوضاع البشرية فى مجتمع ما"[2].

إن هذه المبادئ الإنسانية، لا تصبح ذات معنى إلا إذا التزمت بإطارها الطبيعى، لأن الواقع يكشف لنا أن "ما نشاهد من ضروب الإثم والعدوان تجرى بقطر إسلامى وباسم الانتصار للقيم الإسلامية على أساس ظلمة عقلية هى إلى العقلية الجاهلية أقرب منها إلى العقلية الإسلامية الحق.. وما يطالبنا عالمنا المعاصر.. من الازدراء بحقوق الإنسان وامتهانها ومن الانتهاك للحرمات التى يمكن للحرمة البشرية أن يكون لها وزن ولا رسم إلا بها وعنها ولها"[3]، وهذا التقييم السلبى، لم يمنع محجوب بن ميلاد من الاعتراف بقيمة انتقال حقوق الإنسان المعاصرة من مجالها التجريدى إلى المجال المشخص، كما يبدو من الحقوق الفكرية والإجتماعية والمدنية والسياسية، وبذلك ارتبط مصير الفكر بأحوال البشر الموضوعية، وهذا الموقف هو مبدأ شخصانى أساسه محاولة امتلاك الوعى المعاصر مع الالتزام بالوجود التاريخى فى الوقت ذاته، لأن "مطامحنا اليوم قد لا تكون مطامحهم بالأمس، وأن ظروفنا الحاضرة غير ظروفهم

---

(1). محجوب بن ميلاد:التقاليد والتحرر، حظوظ حرية الفكر فى الإسلام، الملتقى الإسلامى المسيحى الثانى، قرطاج ٣٠أبريل- ٥ مايو ١٩٧٩، منشورات الجامعة التونسية ومركز الدراسات والأبحاث الإقتصادية والإجتماعية، تونس، ١٩٨٠،ص٣٠٩..

(2). المرجع نفسه، ص٣١٥.

(3). المرجع نفسه، ص٣٢١.

الماضية، وأن مشاكلنا العقلية والروحية فى هذا العصر غير مشاكلهم العقلية والروحية فى عصورهم..[1].

قد تبدو هذه المواقف التنويرية كنقطة إضافية فى تاريخ الفكر الحداثى، الذى فى تونس فى أواسط القرن التاسع عشر من خلال أدب الرحلات والمقالات التاريخية والسياسية، التى نجدها فى"أقوم المسالك لمعرفة أحوال الممالك" لخير الدين التونسى و"إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان" لمحمد بن أبى الضياف و"الاستطلاعات الباريزية والرحلة الحجازية" لمحمد السنوسى و"صفوة الاعتبار بمشروع الأمصار والأقطار" لبيرم الخامس معادلات بيننا كمسلمين وبين سكان أوروبا"[2] والتى كانت تهدف إلى تغيير البنى الفكرية، وإدخال مجموعة من الأفكار والتصورات قصد تجاوز التأخر فى التنظيم، والاختراع بالاقتباس العلمى والقانونى والسياسى، والمقارنة بين شخصيتنا وشخصيتهم، وباعتبار أن الهوية الإنسية واحدة كما يظهر فى الفكر النهضوى عندما يصرح:"فإن الأمر، إذا كان صادرا من غيرنا، وكان صوابا موافقا للأدلة، لا سبيل إذا كان عليه، وأخذ من أيدينا فلا وجه لإنكاره وإهماله"[3]، وقد كان هذا التقليد الفلسفى يعبر بقوة عن مبدأ التكامل الإنسانى الذى أعلنته الظاهرة القرآنية التى استلهم منها الكندى منهج استحسان الحق، وعمل على إثباتها محمد عزيز الحبابى(١٩٢٣- ١٩٩٣) من خلال حوار عصرى مع شخصيات تراثية، قصد إعادة الاعتبار لشخصيته ووجوده الإنسانى، واستطاع رونيه حبشى(١٩٢٣- ٢٠٠٣) أن يفتح

---

(1) . محجوب بن ميلاد:حقوق الإنسان على ضوء مقتضيات الضمير الإسلامى، الملتقى الإسلامى المسيحى الثالث، تونس ١٩٨٥، منشورات الجامعة التونسية ومركز الدراسات والأبحاث الإقتصادية والإجتماعية، قرطاج٢٤- ٢٩ مايو ١٩٨٢، ص١٢٥.

(2). المرجع نفسه، ص١٣٠.

(3). أحمد الطويلى، دراسات ووثائق عن الحركة الإصلاحية فى تونس- مؤسسة عيدان للطباعة والنشر، سوسة، تونس١٩٩٢، ص١٠.

آفاقا للتعاون المتوسطى، لأن الضفة الشرقية لا يمكنها أن تناضل ضد قيم الضفة الغربية بدون أن تستفيد من العناصر التى تمثل قوتها[1].

❁❁❁❁❁❁

(1). خير الدين التونسى:نقلا عن:أحمد السماوى، الاستبداد والحرية فى فكر النهضة، دار الحوار، الطبعة الثانية، ١٩٨٩، ص٩١.