المذهب الإنسانوى العربى
فى فكرنا التأسيسى
وفى القطاع الفلسفى الراهن

د.على زيعور
أستاذ الفلسفة
الجامعة اللبنانية

obeikandl.com

obeikandl.com

مدخل: الإنسان عينهُ فلسفة متجدِّدة ومقصد العلم ومعنى المعانى

أعْمومات، طرْح الهَم فى بعديه المادى (مستويات العيش) والنظرى (نداءات حقوق المواطن):

ربما يكون الإنسانُ فى عادات تفكيره المتغيِّرة، ومن حيث هو القيمة الكبرى والغاية القصوى، أبرز منطلق، ثم أحد أبرز مقاصد هذه الموسَّعة [1]، منذ ظهور الجزء الأول منها فى نهاية السبعينيات، فهو الكائن العظيم، والقاصد والمقصود معاً، والوجود الموضوعُ ـ باستمرار ـ على المحك، أو كغرض للتساؤل والهَم، ومما نحذر منه، أو نضعه أمام الوعى والفكرنة، اعتبار النظر فى الإنسان ترفا أو عقيماً أو مذهبا قديماً مغلقا: فالإنسانوية نظر متجدد غير متوقف، ومشروع نافع وضرورى، ومهمة حية مطروحة لا تتحقق مرة واحدةً، ولم تتخصص بحضارة أو بفلسفة أو بدين . كذلك فنحن ، ومنذ هذه البداية ، نعتبر الإنسانوية قراءة مستمرة لذاتها، وخروجا مستمرا من ذاتها توخياً لعدم الوقوع فى الاكتفاء الذاتى والبلادة؛ من هنا يتأتى نقدنا الاستيعابى التثميرى، فى الفكر العربى المعاصر، لمعنى الإنسانوية الراهن أو لحقيقتها المحينة، ثم المستغلة، فى نسق «الحضارات القوية المتحالفة» تحت اسم : حقوق المواطن[2] المنغرسة فى شروط مادية اقتصادية غير معادية أو غير جارحة.

يبتعد الموقفُ الراشدُ عن القول بالإرادة المطلقة (المنفلتة، الكاملة) للإنسان ، وعن اللامشروطية للحرية؛ كما يتجاوز الموقفُ الراشد أوهاما تغذى القول بالموضوعية المطلقة المنفصلة تماماً عن كل ذاتانى، وعن الإمكان والحقل ، عن البنى واللاوعى والتشكل الاجتماعى أو النمط المادى والعوامل البيئية المسبقَة... بكلام يوضح الواضح، إنّ ذلك الموقف رافض للرخاوة أو للتفاؤلية الساذجة التى تجعل الذات كلية الحضور والقدرة، أو تؤسسُ المعرفة على الذات والعقل والإرادة الحرة.

أين الطريق؟ كيف نصل إلى حيث لا تتحكم ديناميات المجتمع القاهر والمنفلت بالإنسان؟ الإنسان فى مجتمعات غير مشتركة ومساهمة فى سباق الإنتاج والتفكير،

أو السلع والثورات، محتاج للتأنسن، وللتوكيد الذاتى ضد المسبِّقات أو المعوِّقات للتفكير الحر ولتعميق الإنسانى فى الإنسان والعلائق. لا أحد كالإنسان فى تلك المجتمعات مدعوٌّ لأن يحارب ويرسِّخ: لأن يحارب القواهر، ويرسِّخ مايصقل صياغة الذات وفق خصائص الصحة النفسية، والعقلية المنتجة، والشخصية السوية الابتكارية.

أ- الإنسانوية والإنسان فى الفكر العربى الإسلامى، قراءة بدوى

١- قراءة التراث بعين الإنسانوية [المذهب الإنسانى]، خصوبة محاولة عبد الرحمن بدوى:

شهدنا، فى جلسة سابقة، تأثيم قراءة بدوى ثم إماتتها. فى هذه الجلسة سنشهد إعادة إحيائها بقتلها؛ أو بعد قتلها. سنلاحق بذورها التى بعد أن ماتت وانغرست فى التراث الفلسفى أينعت وأحيت. فنحن نحترمها ونباركها، لأننا نتغذى بنسغها، نَتَأسس عليها ونراكمها؛ وننتقدها كى نتملكها ونستوعبها ونستكشف مجالاتها واحتمالاتها.

نحن إنْ رفضنا فكريات بدوى، المعادية للعلم والعقلانية، فلكى نستدل على الطريق. لم تكن فلسفته الطريق، لكنها كانت ضرورية للإرشاد إلى ما تكون الطريق، وإلى ما يجب أن نكون ونرى ونفعل. نظرته علمتنا، أرشدتنا إلى نقائضها. فمعظم نقائض ما قالته الوجودانية العربية هو المتبقى، والمنعش، وسقطاتها نَوَّرتنا.

٢- نزعة التنوير ليست مفقودة فى التراث، من ممكنى الإنسانوية العربية الإسلامية:

توجد نزعة التنوير فى الإسلام عند عصابة المجّان (بشّار، أبى نواس). ثم كان هناك، من جهة ثانية، فى الإسلام من استشهد فى سبيل الحرية (صالح بن عبد القدوس)، (ابن المقفع)، وكذلك فالذين قالوا بأن الإنسانية تتقدم باستمرار كثيرون: جابر ابن حيان، المذاهب الغنوصية، الاتجاهات الإسلامية الباطنية، وأتباع المذهب الطبيعى. لقد وُجد تيارٌ لم يكن خفيف الشأن يدعو إلى التقدم، ويرفض المقولة التى ترى أن المُضى فى التقهقر، ويؤمن بقدرة العقل على الاستغناء عن الأديان، ويدعو

للمساواة بين الأمم والأعراق.

٣ - انطلاق الإنسانوية المحدثة من التراث والحداثة معاً:

ليس بدوى ذلك الفيلسوف الدارس للوجود، ويتوافق مع الفلسفة الوجودية فى العالم فقط، إنه أكثر وأوسع. فحصره فى ذلك الميدان إقفالٌ له، وتضييق لآفاقه؛ وتكمن فى تخصصه، وهو تخصُّصٌ فى الفكر العربى الإسلامى، قوته وإشعاعه. من السوى أن نتخصص فى فرع، وإن كان غير ضخم، من فروع الفلسفة؛ بذلك قد يحصل التطور والاغتناء. ومن السوىّ أيضا، بل من الواجب الواضح، الانكفاء على تراثنا الفلسفى نعمل فيه النقد والاستيعاب، وننطلق من خصوصيات حضارتنا والتركيز على الإنسان فى وضعه الراهن وفى مآله. يمضى بدوى من الفكر الوجودى المعاصر. ومن الوعى بالتراث العربى والإسلامى؛ هو لاينطلق من دراسة الإنسان العربى الراهن فى مجتمعه وتاريخيته: انتهض من التراث الفلسفى، وحرّك كل القطاعات الفلسفية التى هى من خصوصيات الفلسفة عندنا، أى أنه نَظَّر فى التصوف، وعلم الكلام، والمنطق، والإلهيات، والحكمة العرفانية، والحكمة، والفكر الدينى ... كل هذه تشكل الفسلفة بمعناها التراثى العربى الإسلامى، أو إذا أخذنا بذلك المعنى فهى، كما قلنا تكراراً، غنية؛ لم تتوقف عند ابن رشد بل استمرت حية فاعلة فى جامعاتنا القديمة: القرويين، الزيتونة، الأزهر، النجف، ومراكز التعليم الدينى الكبرى فى البلاد الأخرى الإسلامية غير العربية.

ماذا فعل بدوى، وكيف؟ أى أين فكر ونَظر؟ ماذا كان وكيف كان خطابه إلى «من يعْقلون»، ومن «يبْصرون» و«أولى الألباب».. وخطابه الفلسفى، فى المعنى العربى الإسلامى للفلسفة، هل هو منفصل عن خطابه الفلسفى الذى نراه تحتْ اسم الوجودانية العربية؟

هنا يُقرأ بدوى كمَن لا ينطلق من تيار أجنبى، ولا من فيلسوف معيَّن أو وجدانى. نقرأه الآن من حيث إنه يتحرك داخل الفلسفة العربية الغرارية، وينتمى إلى تيار منها أو يطوّر قطاعا من قطاعاتها المتداخلة، أو يُحيى بعض مجالاتها ويغذيها. كما أننا سنحاول أن نقرأه فى أحكامه التعميمية على الفلسفة العربية الإسلامية، وفى نظرته

للإنسان العربى وفضائه أو مساره الحضارى، وفى تصوره الشَّمَّال للفكر العربى، و«العقل» العربى.

٤ - منطلق متين، ومسار معافى متزن:

لم يُخصَّص عبد الرحمن بدوى دراسة منفردة لمعالجة الشخصانية فى حد ذاتها، أى من حيث هى مذهب شاع فى الفلسفة واحتل مكانة بين النظريات الفلسفية المعاصرة. لقد كانت الوجودانية، والقيميات، والإنسانوية، والظاهراتية، والوضعانية المحْدَثة، والماركسية، إلخ . نظريات جاشت واضطرمت فى الفكر الفلسفى، إنْ فى العالم أم فى الخصوصى الثقافى العربى، والشخصانية فى مفكرنا العربى ليست فقط مزدهرة عند الحبابى الذى رَبَطَ جهوده بها؛ فهى أيضا موجودة عند عبد الرحمن بدوى الذى ـ فى الجانب الثانى من شخصيته الفكرية ونشاطه الفلسفى، أى من حيث هو مؤرخ ومؤصل للفلسفة فى الذات العربية ـ قدَّم دراسات ثمينة أصيلة فى مجال النزعة الإنسانية [الإنسانوية، الإنسانانية] داخل الفكر العربى الإسلامى(٣). ولقد كان هذا النوع من الدراسة، فى تحليلنا للفعل الفلسفى، أنفع تأثيراً وأصدق مقالاً. ذلك أن الانتهاض من الواقع التاريخى، أو من السياق الثقافى الاجتماعى للإنسان العربى هو الطريق الأوعد والمنهجية الأسلم أو الرؤية المعافاة والموسَّعة للمجالات والآفاق أو للحقائق والمعانى.

فى تناول بدوى للتيار الشخصانى، وللنزعة أو للمذهب الفلسفى فى الإنسان، هل نَفَع؟ ثم هل كانت منهجيته الفكرية فلسفيةً وأدت به إلى **منتوج صائب** أو، بكلمة أو فى، هل قول بدوى - فى الإنسانوية العربية الإسلامية - صحيح سليم؟

الجواب السهل، والذى يهوّن أيضا مقاله، هو القفز المباشر إلى تهمة **التلفيقانية**، أى إلى أن نفتش عن عناصر تسهل علينا تقديم منهج بدوى بطريقة يبدو فيها يقطع ويجزئ ثم يظهر ويخفى، أو بطريقة يبدو فيها يُلصق مصطلحات غربية من سياق ثقافى مختلف عن سياقنا الخصوصى، أو يتعسَّف فى تمطيط المصطلحات الفلسفية العربية كى تقتبل المعنى الحديث المسقط عليها والمراد لها... بعد ذلك، وبعد تطبيق ميسر لمسبقات جاهزة فى النقد المسطح المبسط ينتقل الجواب إلى تجويز «ذَبح»

نظريات بدوى، أى إلى استصدار المشروعية والشرعية.كى ننادى بأن تلك النظريات مستوردة، وأن صاحبها «وكيل بضاعة» أوروبية، ومردد لأفكار غير منتمية ومعلبة.

٥ - مجالات قراءة بدوى الإنسانوية للتراث، إعادة النظر فى المهمشين والمنسيين، استكشاف قوى أو منطلقات:

لم يكتف بدوى بأن يتدبر الوجودانية، ويُسهم - من ثم - فى إغناء تلك الفلسفة فى «**الدار العالمية للإنسان**»، ويمثل العطاء العربى فى تلك الدار عبر تلك الفلسفة تمثيلا يضاهى عطاء أمم نشيطة، ويذكر بالفعل الفلسفى أيام الكندى أو ابن رشد . بعد هذا التقدير، الذى قد يُظن أنه انفعالى أو أيديولوجى[٤]، يسجل لبدوى، تحت عنوان المجلوبات والزائنات، أنه **أضاف وعدل**: لقد أعاد بنية الوجودانية بحيث صار مذهبه مختلفاً إلى حدٍّ ما عن المعروف فى ذلك التيار داخل فرنسا. ولعل علاقة «الكينونة والعدم» بـ «الكائن والزمان» أبْهَتُ من سلطة الوجودانية الفرنسية على عبد الرحمن بدوى. بل ربما جاز، برغم المحاذير، إقامة مقارنة بين سلطة **هيديغير على سارتر**، ثم بين الأول نفسه (أو الثانى ، حتى) على بدوى. أتلك موضوعات ليست فلسفية؟ طبعاً! لكنها، أليست نافعة وتقترب من الصدق ومن لزوم أن تكون؟ بلا شك! عندنا على الأقل.

يتأسس بدوى، فى دراسة النزعة الإنسانية فى الفكر العربى، على **خصوصيات** تراثية. كما أنه **عبرّ عن لحظة تاريخية** فى الوعى الفلسفى العربى، حيث التعطش للإسهام فى الفكر الفلسفى العالمى، وللاستقلال الخلاق فى دنيا «الحكمة الخالدة» أو الحكمة النظرية التى أنتجتها «تجارب الأمم وتعاقب الهمم». ثم إنه **لم يتراجع عن مذهبه فى الإنسان، ولم يتخل عن مذهبه الوجودى**، وعوضا عن أن يكتب المسرحيات التى تجسد ذلك المذهب، توجه إلى تبيئته وإبراز جذوره فى التراث العربى، وإلى إظهار دور الفلسفة الملتزم. وبذلك التوجه غدت أوضح من ذى قبل الحراثةُ فى الفكر الفلسفى المحض التى يجب أن تقوم - بحسب تحليلنا- مستقلة لكن مؤثرة متأثرة داخل الفكر الفلسفى العربى العام الذى سبق أن قسمناه إلى: فلسفة محضة، فلسفة متدينة، فلسفة دينية، إيديولوجيات، إلخ..إلا أنّ بدوى - برغم أنه كان نظرياً -

دعا إلى عدم إغفال الموجودوالحيّ والحاضر أو هذا الإنسان، وليس الاهتمام بالبناء الفكرى المحكم الصياغة والأجزاء، لم يَظهر لنا أنه انصرف فعلا إلى الفعلى والأعيانى والمنفرد والشخصى. لم ينكب على ما هو معاناة، وتجربة للإنسان بألمه وقلقه وتمزقه (وما إلى ذلك من مصطلحات غنى لها الوجودانيون والرومانتيكيون..) لقد **بقى بدوى فى سياج المعرفة المطلقة**، والتجريدات، أو ما هو أعم وأشمل فى الوجود وفى العقل، حيث صار عندنا مذاهب تتسع لكل شىء وتفسر كل شىء داخل كل شىء. **لم يدرس المذهب الإنسانوى عند بدوى الإنسان العربى فى مواقفه الاجتماعية** التاريخية، ولم يتدبّر علائق ذلك الإنسان العائلية والاجتماعية والمهنية، ولم يَدرس الفعل السياسى العربى ولا القيم السائدة: فكأنّه **تحصّن فى تُقْيةٍ سياسية** اجتماعية يحاربها المذهب الوجودى نفسه، والثقة أو الالتزامُ بالإنسان، وبدور عقله، وبدور الفلسفة فى التشمير والتعمير (٥)

٦ - الاختلالى والمخل فى الإنسانوية العربية الراهنة وفى المذاهب القريبة منها:

تريدنا تلك الفلسفات أن نرتد إلى مقولة الحدس التى لا تحتاج لكبير عناء كى تتحول إلى عملاق، أو متغلب، أو رئيس (بطل نرجسى، عُصابى، فولكلورى). وحتى على الصعيد المعرفى [الأبيستيمولوجى]، فإن الحدس، الذى هو قابل للكثير من النقد(٦)، غير مقبول **إلا** داخل حدود له، يبدو عندها منتجا للمعطيات الضرورية للفكر، أو التى تكون نقطة انطلاق محدودة للتفكير، كما نقبل الحدس أيضا فى دور المستبق والمخمِّر... ومع الحدس ترد أيضا، أو تنهال، مقولات ترتد إلى **عالم الوجدانيات** والذاتانية والتأويليات . وكلها مقولات هى، على غرار الحدس، لابد أن تخضع لدور البرهان أو لسلطة العقلانية والتجريبية.

كما أنّ الشخصانية والوجودانية والنزعة الفكرية الإنسانية، فلسفات تغذيها ـ أو غذتها ـ فكرة دينية غربية التلوين، عربية النبع. لذا كان التصوف وسيطاً: لقد التجأ بدوى إلى التدين (على النحو الصوفى) كى يتبرّر أو يسند مواقفه؛ بل ويلجأ هنا العربى، لكى يعزز ذلك التيار، إلى المثالى **والفنى والصوفى** والمستسرى والفيّاوى والفكر الإيمانى (بنوعيه العقلانى والمحض). فالتأملى هو الذى، فى هذه المباحث

النظرية، يسود ويتحكم، فى حين يضعف التغذى بالعلمى المحض، والعقلانى، وتحليل الظواهر العينية التاريخية، والتجريبى، والالتزامى بالإنسان والمجتمع.

وإذا وضعنا على منضدة النقدية الاستيعابية خصائص أخرى لمذهب الإنسانوية، وهى **المثالانية والنخبوية والفردانية**، فإننا- وإذْ ننطلق من فلسفة لا تنحصر بالمثالى والنخبوى والانقفال على الفرد - لا نوافق ذلك المذهب على «**نظريته**» الرخوة الهشة، المثالية والتجريدية، فى الإنسان. نريد مذهباً فى الإنسان يدرس الإنسان، وانجراحات الحقل، والأيديولوجيات القائمة.

لانريد تقديماً ناقصاً للفلسفة العربية الإسلامية، وللفلسفة المعاصرة عموماً. الاهتمام بالإنسان العيانى منشط لوعينا الفلسفى؛ وموجه للمنهج الفلسفى وللرؤية الفلسفية صوب العلوم الإنسانية، والممارسة الفعلية، والفعل السياسى العقلانى، والدولة الديموقراطية الحرة. وحتى الحصة التى تكرّسها، داخل القطاع التراثى، للحكمة العملية، هى حصة غير بارزة بقدر ما هى كاشفةٌ لنا عن إهمالنا لذلك المجال، أو عن سوء تقدير لتلك الحكمة وعلوم الإنسان.

٧- الفلسفات الراهنة فى نشاطنا الفكرى الراهن. نحو الانطلاق من الإنسان المنغرس فى وقائع وتاريخ أو فى مواقف وعلائق:

بفعل تلك الفلسفات، جرى شبه انقلاب فى الوعى الفلسفى العربى، وفى الماورائيات عموماً. فالمعروف أن الإنسان، فى ثقافتنا بسلوكاتها النمطية وأفكارها الراسخة الأكبرية، ليس هو المنطلق ولا المعيار ولا الأساس والغاية . معظم **الأيسيات**[الأنطولوجيا، علم الكائن] العربية دينية، والمعرفيات [**المعرفياء**] العربية مرتبطة بتلك الأيسيات ارتباطاً خضوعياً أو وثيقاً. وتُلحَظ أيضا تلك العلاقة اللامنفصلة بين **القيميات** العربية وأيسياتنا المعهودة. إن التيار الوجودى، كالشخصانية والإنسانانية، ينطلق من الموجود أو من هذا الإنسان بوجوده العينى فى هذه الدنيا، وأمام الله أو منفتحاً على الألوهية. فلا انطلاق هنا من الكينونى والماهوى فى النظرة للإنسان. نتوقف لحظة لنفكر: لايريد النظر التكييفانى الشمّال الانحباسَ فى مذاهب فكرية مطلقة أو شمّالة؛ يريد دراسة الإنسان المعيوش العائش

أو هذا الموجود الفعلى . إنه يمركز حول الكائن الحى هذا، وليس حول المنتوج العقلى أو حول مذاهب ومفاهيم كبرى مجردة.. ذلك هو خطابنا فى الإنسان. وهذا الخطاب لايقصر الإنسان على الإنسان: لايُقفل، لا يحصر أو يحاصر، فمن السديد الملاحظة هنا أن ذلك المذهب يحاور التيار الواقعى، والتيار الإيمانى؛ وهو مذهب ماتوقف فى منتصف الطريق، ولا تعب: هل يَفْتَح الوجود البشرى على ماورائيات جديدة؟ أيريد أن يلغى الماورائيات التقليدية؟ كلا! ليس المقصود هنا شيئاً أكثر من المحاورة؛ فسيبدو أن الفلسفة المستقلة عن الدين ليست، فى المجال هذا، عدوة للدين ... والأهم هو أن لامجال أيضا لإشكالية علائق الماروائيات بالإنسان العربى والإنسان عموما (ولاسيما المسلم). لا نتساءل: هل نضع الإنسان أولاً ثم الألوهية عند القمة، أم نضع الألوهية أولا بعدها ننزلق للبشرى؟ فليست جارحة للإنسان علائق الألوهية والأنوسة. إننا بحاجة إلى نظرية فى الإنسان لاتُقفله، ولاتبتره؛ أى إلى **رؤيةخلاقة** حية لعلائق الإنسان بالله وأمام الطبيعة والمصير.

تعتبر الإنسانوية والوجودانية والقراءات الفلسفية المعاصرة الواقع والإنسان عندنا، أقدر من ناصر الاتجاه الذى، فى فكرنا الراهن، يميل من روح الآدابية باتجاه صقل المعيوش، والإنسان هذا، والعينى وما فى الأعيان. فالإنسان، فى فكرنا الراهن، هو العائد[٧] . لكن هذا العائد يفتش عن مكانة لا ينقفل فيها على نفسه، ولا يستهلك ذاته ولا ينتفخ داخل نرجسية ونُفاجية. لابد إذن من علائق غير منجرحة، وتكون حيّة ضرامية، بين الإنسان وقيمه، وبينه وبين حقله. فكل ما هو ذاتانى لا يكفى، ولايُشبع الإنسان. بعبارة أخرى، نحن لانرتد إلى التراثانية، ولا إلى الماورائيات بمعناها التقليدى أو بصيغتها وعلائقها المعهودة مع الإنسان؛ ولانرتدّ عن الإيمان بالإنسان وبعقله وحريته ومسؤليته. إننا نريد **الإنسان** الذى لاينقفل على وعيه أو على الآخر، ولا يَغرق فى مجتمعه، ولا يُخضعه فعل سياسى قاهر. ونريد **الحقل** الذى يُغذى عوامل إزهار الإنسان، ويتغذّى بعطاء هذا الإنسان الذى هو أشمولة واحدة من البيولوجى والاجتماعى والعقلى، من الواعى واللواعى والمخيالى، من الإرادة والعقل والرمزى.

٨ - أشمولة، نَقصُ تضئيلِ التاريخ على حساب الإرادة والوعي والحضور:

يَحْذرُ الخطاب الفلسفى من النظرة المتبجحة للوعى والحضور والإرادة. فالتمركز حول الإنسان وحده، فى مجالات المعرفة والوجود والقيم، قد يوقع فى مخاطر؛ وفى الرجوع إلى أوهام البشرى والتصورات النرجسية التى نبه إلى ضلالها دارْون وفرويد والمعطيات الراهنة فى العلوم، حيث الرؤية التى لا تقفلنا على الاستهلاكى والمادى، بل والتى تعيد النظر فى الكسبى والفيزيائى أو فى السببية والمادة، والقانون.

كما أننا نَحْذر، من جهة أخرى، من مرض الإنسان بالأنانية، وبالغرور، وبالانقفال، وبالفُصْمة حيال الكون والمتعاليات. لربما يكون علينا، فى كلمات أخرى ، الحذر من تلك الأنانية عند البشرى، والتى تمركز حول الأنا وحدية، والتى تقصى الطبيعة وتستبدّ بالكائنات والوجود والتصلب حول الذات وحدها الآحادية والمقفلة على المطلق. ألا يلاحظ اليوم، برهاوة، أننا نرى بعض الأمم المتقدمة جداً فى الصناعة والتِّقانة تستغل الإنسانوية أو مقولة حقوق الإنسان من أجل الدعاية لمصالح «الغرب» وباسم «عقلانيته»؟

يُهمنا جداً كل خطاب فى الشخصية ينظِّر لها، أو يتوجه بها، كى تكون مطالبة بحقوقها السياسية الاجتماعية، ومحققة فعلا لتلك الحقوق ولما بعد تلك الحقوق؛ وكى تكون **شخصية غير اعتمادية**: تتكل على نفسها، وتثق بعقلها، وتتحمل مسئوليتها وحريتها؛ بقدر ما تنمى الكينونى وترفع مستويات الحضارة لحقلها. ويهم الفكر العربى الراهن/ المستقبلى، من جهة أخرى، كل خطاب فى العقل وفى مناهجه . إذ ما تزال حتى اليوم العقلانية، أو الفلسفات العقلانية، هى الأقدر؛ لكنها ماتزال عاجزة عن تفسير قدر الإنسان، وإشكاليته أو سر هذا الموجود. وليس هذا العجز سوى المحفز، والتوتر الخلاق، والرغبة اللامشْبَعَة أبداً، والمهمة التى لاتنتهى أو الواجب الذى علينا أداؤه، وليس المعطى الذى نحصل عليه ونمتلكه.

ب- الإنسانوية والقول فى الإنسان داخل الفكر العربى المعاصر أو فى التجربة العربية التنويرية

١ - نقل المذهب الراهن فى الإنسان من خطاب شاعرى وقيم «ريفية» وأدبيات إلى طاقة تكييفانية:

لانريد، فى هذا الكتاب، أن تبقى الإنسانوية «فلسفة» مرفَّهة ورهوانية، مترفة وطيبة النوايا، كثيرة الينبغيات، مفرطة فى التفاؤل الغنائى القريب أحيانا من السذاجة والطلاء القشرى للواقع وللمرغوب. لم يعالج الفكر العربى الإسلامى التأسيسى إشكالية الإنسان على النحو عينه الذى عرفته، فى ما بعد فى **المرحلة الحضارية الثانية** على يد الأفغانى/ عبده كشاهد أو كمثل على تجربتنا فى التنوير. وذاك سوى، وغير مانع للنظر المعروف اليوم منذ **المرحلة الحضارية الثالثة** (مرحلة ما بعد التنوير الاجتهادى، مرحلة ما بعد الستينيات من هذا القرن).

يتضح جيداً أن مجتمعاتنا العربية لا تستطيع التخلى عن اعتبار الإنسان مقصداً. قد تتقبل ذلك مجتمعات بلغت فيها التقانة والثورات العلمية والتواصليةحدوداً شاسعة، إلاَّ أننا نحذر من القفز فوق تدبر الإنسان ككائن هو الأساس، ومعنى المعانى، وحقيقة الحقائق، وقيمة القيم، فحقوق المواطن، فرداً كان أو شخصاً، غير منغرسة عندنا، ولا هى مُحيَّنة مشغّلة إلى حدٍّ ملموس. والإعلان الإسلامى لحقوق الإنسان عبارة عن نداءات غير مكفولة، وبلا مأمن لها فى الدساتير بل وفى الواقع للفعل السياسى، وأمام قسوة الحقل والعلائق والأنظمة الخارجية المتحالفة. فى رأيى، ليس النظر فى الإنسان، أو ليست الإنسانوية، مذهباً جامداً؛ ولا أعتقد أن شأنها يؤدى إلى حقل الماورائيات، ولا إلى صلب فلسفة ماهوية. من هنا إمكان أن تسرِّع الإنسانوية العربية الشروط الفكرية ثم الاجتماعية التى توفر القدرة على الاغتناء الاكثر فالأكثر، عند المواطن، بالحقوق وبتطور مستويات الإنسان الكينونية والامتلاكية نزولاً عند هذه الوظيفة المعطاة للإنسانوية، نجد أن هذه الأخيرة مساعدة - فعلاً أو توهماً ورجاءً - على العلاج فى دنيا اللقمة والثورات العلمية والصحة النفسية للفرد والجماعة والعلائق؛ وعلى صقل النظرانية من حيث

الأسُس والمدى.

كما أنه ليس صعبا، من جهة أخرى، نقل التيار الإنسانوى من المستوى التبشيرى الطوباوى إلى حيث يغدو «علم الحال»، أي بحيث ينفذ إلى الواقع، ويزرع فى الاجتماعى والسياسى وفى التكييفانية المُؤنْسَنة . من هنا، ومرة أخرى،لا يُجيز الواقع والمرغوب إلغاء الإنسان فى البلد المستضعف. والغربى الذى مل الآلة والانضباط، أو التقدم والرفاه، قد يجرؤ على إعلان «موت الإنسان». فهناك تعبوا، وسئموا؛ ولا يحذر الإنسان من الاستسلام للإعلام والصورة والسلطة واللاإرادة الفردية [٨]. لكن ذلك الإعلان يفضى بنا إلى التدمير الذاتى، والانمحاء أمام الفعل السياسى المستتبع المنجرح، وإحلال المؤسَّس والمشملِن والآحادى داخل الذات. نودّ التأكيد على أنّ الإنسان، فى منظور دقيق للواقع والعلائق ، مؤسس ومؤثر فى الوعى والتاريخ، فى إعطاء المعنى للوجود والحضارة، فى إمكان اللعب مع القانون والسببية والبنية والجاهز. كما نودّ التأكيد، بعدُ أيضا، على أن الإنسانوية، وهى أغنى من أُجموعة حقوق المواطن، تدعونا لتأزيمها كى نعيد قراءتها وضبطها، وكى نتغيا تعمقها وتوسعها فى الشخصية وفضائنا الاجتماعى الحضارى.

٢ – النقد الاستيعابى لخطاب القوى فى «نهاية الإنسان» و«نهاية التاريخ»:

مَرّ أعلاه أن خطاب «أمم الشمال» [الشديدة الصناعة، الدول السبع المتفوقة تكنولوجياً أو إنتاجاً] يستطيع، أو يستسيغ، التنظير فى: أ/ مقولة نهاية الإنسان (قا: نيتشه، فوكو، إلخ)؛ ب/ مقولة «نهاية التاريخ» (قا: فوكوياما[٩] ، الأيديولوجية الأميركية الراهنة)؛ ذلك لأن الإنسان، والنظام السياسى الاقتصادى، يشعر فعلا بأن الكينونى، أو الخاص بالإنسان، مفقود أو انتهى أو غاب . الإنسان يشبه البرغى فى آلة ضخمة صماء: همه الثروة والاقتناء أو الاستهلاك والتفوق ، وحاجته للمزيد فالمزيد لا ترتوى . إلا أن الأعمق هنا أن ابن ذلك العالم التكنولوجى قتلت فيه الآلة المضامين والتأويل؛ ونقلته إلى عالم من الفراغ واللا التزام بل وإلى سطحية أو نوع من السذاجة والآحادية فى النظر. فحقوق المواطن المتحققة، فى مجتمعه وحده، أضألت الاهتمام بالمجتمع والكل، بالحضارة والتاريخ، بالمعنى والحقيقة، بالآخر

والآخرين. من هنا ينبع إمكان القول بنهاية الإنسان، وبنهاية التاريخ؛ كأن ذلك الإنسانى صار مُنتهيا، أو فى طريقه لأن يفقد كليا كل معنى وما هو إنسانى صميمى. لقد سحقته الآلة، وفككت روابطه، ولونت بالميكانيكى والدقيق والتلقائى [الأتوماتى] والتِّقانى عائلته ووجوده ومعارفه، وأقفلت عليه أو سجنته بسلطتها التى تعكس سلطة سياسية اجتماعية للمؤسسات المشملنة اللاغية للفروق والأعماق والذاتانيات.

يسهل التقاط التفسير التعليلى للقول، عند بعض الأمم، بنهاية الإنسان وبنهاية التاريخ. فعقلانية من القبيل الشائع فى تلك الأمم، إلى جانب الآلة وسلطة الصورة وأنماط الإنتاج والاستهلاك والسلوك، تقود الفكر إلى ذلك القول الذى يعيدهم إلى حيث يتنرجسون ويتحكمون و«يستكبرون» بل، فى نظرى، إلى حيث التحول الفعلى لعالمهم وعقلهم أو لإنسانهم وتصوراتهم وقيمهم.

جـ ـ خطاب التجربة العربية الراهنة فى الإنسان والإنسانوية: تجربة ما بعد التنوير

١ ـ الشائبات والجُفائى، السلبى:

المبالغة فى التركيز على دور اللاوعى والمسبق (التشكّلات الاجتماعية، نمط الإنتاج، قوى الإنتاج، البنية، النسق أو النظام المعرفى..) جنوح نحو اللادقة والتعميم أو اللاسوى والاختلالى فى الإنسانوية والمقال فى الإنسان.

وإبدال الوعى بما هو نقيضه [عكسه، ضده، خصمه...]، والذات والحضور بما هو موضوع [غرض، غياب، اختلاف]، والمعنى والحقيقة بما هو لا معنى ولا حقيقة [اعتباطى، عبثى، مجهول، ليسى، فوضى، سديمى]، إبدال خطى ومن ثم فهو عاجز عن أن يكون جَدَلياً. والعلائقية السليمة، والمؤدية إلى النضج الانفعالى أوالراغبة بالرشدانية والتكييفانية الإيجابية، إن لم تكن علائقية تضافرية وداخل وحدة متوترة منفتحة فهى علائقية افتراسية آحادية، وطولانية انسيابية، سطحية ومسطحة، غير منحنية.

تتحرك طموحات التفكيكية، كما البنيوية والألسنية والتحليل نفس، برغبة التحرر

من الأيديولوجيات والماورائيات، من الذاتانى واللاعلمى، من التقليدانية واللغوانية، من العوائق العلميائية [الأبيستيمولوجية، العلميّاتيّة] التى تَصُدّ عن الدقة وتحقيق الموضوعية وتعيين الثابت والمنضبط والمنتظم والبنية أو«الشكل الجيد» [الغَشتَلْط]، لكن تلك الطموحات والرغبة طغت واستبدت فتحولت إلى رفع البنية (والتسميات المرادفة كالنسق والنظام واللغة واللاوعى) إلى قهر الوعى ودحض الإرادة والعامل البشرى والديمومة وتأثير التاريخى والاجتماعى. لقد تحولت البنية، كما مر هنا، وكما سنرى أكثر، إلى أيسة وفكرة ما ورائية، إلى كيان قائم بذاته أى خارج التاريخ والوعى ... بذلك نفتقد ليس فقط الإنسان؛ إننا نقع فى الأحادى والتعسف، فى المسبق والقانون الخالد، فى القيد الجاهز واللا قدرة المعرفية، فى اللاقيمة واللامعنى، فى اللا إنسان وفى ماورائيات جديدة أو مستترة، فى اللاتقدم واللاتاريخ.

إذا كانت الميتافيزيقا التقليدية، التى تدعو التفكيكية العربية إلى حذفها أو إلى نقدها، طوباوية (كسولة، غير إنسانية، ناقصة)، فإن تلك التفكيكية ضَيقت كثيراً من حدود الإنسان؛ وأقامت كومات من الصعوبات فى وجه حريته، وفى إمكان تحرره، وفى قدرته على التأثير فى التاريخ كما فى المعرفة والتحكم بالذات.

إعجاب التفكيكية العربية بعدمية نيتشه، أو بالقراءة الجديدة لهذا الناقد للماورائيات والقيم والتأويلات [١٠]، نافع إيجابى مثمر فى نقده للتأويلات وللماورائيات، للقيم والاستعارات التى تدعى أنها حقائق، لتعمية الواقع بأفكار وهمية ومنسوجات لفظية... فى كل ذلك تلتقى التفكيكية العربية مع تياراتنا الفلسفية التى تنتقد الميتافيزيقى واللغوى، الاستعمارى واللفظانى والمزيف، والقيم التى تدعى الكمال والأمثلية فى حين أنها نسيج وتصورات وأوهام وتخيلات وأضاليل بعيدة عن الحياة والواقع.

تتحرك التفكيكية، إذن، بمقولات من مثل: مقولة أن كل شىء مزيف وكل شىء مباح، مقولة اللانسجام واللاثبات، أو الفوضى والعبث واللامعنى، مقولة أن لاشىء إلاّ وهو تأويل وإعادة تأويل وتشبيه وإعادة تشبيه... فى هذه العدمية أين نجد العقل والذات، أو الحرية والتحرر، المركز والحضور؟ لا يتحرك إلا الهدم والتفكيك،

التشكيك والتقويض، فضْح «الأوهام» و «الأضاليل» و «التأويلات» و«المنسوجات» و«الاستعارات».

٢ - الزائن [الإيجابى، الماكث] والناضج انفعالياً فى التفكيكية العربية ومرجعيتها (التحليل النفسى):

لايُرفَض، برمته وبأسلحته، النقد العدمى؛ ولاسيما النظر التشاؤمى الذى يبضَع فى التفاؤلية البليدة، وفى النَّرجسة للعقل والإرادة أو للذات والحرية المطلقة. من جهة أخرى، إن الكثير من الغنائيات والرخاوة التى تغذى النظريات الكسولة فى الإنسان والإنسانوية محتاجة إلى أسلحة النقد العدمى، وإلى روحية التشاؤم، التى تشد الفكر إلى الواقع والطبيعة وعلائقية الإنسان وإمكانية تكيّفه فى الحقل ومع المستقبل.

إن تجريح التبجح بالحرية، وبقدرة الوعى على خلق المعنى، أو على إعادة ضبط الذات والحقيقة والتاريخ، تجريح نافع ويبقى سديداً ما دام لا يخرج إلى العدمية المطلقة؛ أو إلى الوثوقية الكاملة الكلية بأنه لا وجود للحرية أو للحضور، للذات والحقيقة والمعنى. التأكيد على اللاوعى والعلائقية المسبقة، على البنية والنسق، سديد؛ لكنه تأكيد يفقد الصوابية، ويبتعد عن النضج الانفعالى والرُّشدانية، إذا جعلنا أسطورة ووهما الوعى والحرية، الإنسان والتاريخ .... لماذا؟ لأنها ليست أوهاماً، ولا هى أساطير أو تأويلات متكاثرة، مقولات الإنسان الواعى الحر، ومفاهيم الذات والتكييفانية الإسهامية، والتغيؤات المحررة الإبداعية المخطِّطة، والقيم الخلاقة.

الهوامش:

(١) راجع : زيعور موسعة التحليل النفسي الإناسي للذات العربية، بيروت، دار الطليعة، ج ١٤.

(٢) سنرى أن بعض الحضارات التكنولوجية جدا، اليوم، أقامت إنسانويتها ذات البعد المادى المتين على الكسب والمنفعة وهوس الاقتناء وهُجاس الحرية الفردية وثقافة الاستهلاك.

(٣) راجع : بدوى الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧؛ كا ع من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، القاهرة، ١٩٤٥ .

(٤) لايُغفَل هنا أن بدوى اعتُبِر فى «الأوساط الفلسفية العالمية»، عبر خدماته للنصوص اليونانية نفسها وعبر إسهاماته الوجودانية، فيلسوف العرب المعاصر.

(٥) أكد ر. برونشفيغ، مستشرق فرنسى أدار معهد الدراسات الإسلامية فى السوربون وعرف جيداً أركون وحنفى ومغاربيين كثيرين رأيى فى أن دراسة بدوى للإنسانوية العربية الإسلامية أتت دقيقة مستنفدة

(٦) انتقدنا بشدة الاستناد إلى الحدس وحده، وحاربنا المزاعم الصوفية ولاسيما القول بالقدرة على تكرار «العالم اللدنى» عند الصوفى. راجع : زيعور ؛ الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ...، فى العقلية الصوفية ونفسانية التصوف.

(٧) هى العودة إلى الإنسان فى ظروف وفضاء أو فى علائقية ومواقف وحقل نفسى اجتماعى، وليس إلى الدولة، أو الطبقة،أو العقل، أو الوراثة... والإنسان معتبر هنا فى شتى أبعاده (الجسدية، العقلية النفسية، الروحية) أو فى تكامل الوحدة الكلية للعينى والمطلق، للفردى والاجتماعى، إلخ

(٨) تكثر الروابط بين الدعوة الغربية لقتل الإنسان والحقل الثقافى السياسى لذلك (الآلة، سيطرة الموضوعى والدقيق والتكنولوجيا، هيمنة الوسائط الإعلامية الجمهورية أو تسلط المؤسسات والصورة والإعلان وثقافة الاستهلاك..)

(٩) راجع : فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، إشراف ومراجعة وتقديم مطاع صفدى، بيروت، مركز الإنماء القومى، ١٩٩٣.

(١٠) راجع : مقال نيتشه (أفكاره، خطابه) فى إرادة القوة، العود الأبدى، القيم والمعايير، النقد الجذرى الفاضح، موت الإله، الفلسفة أساطير واستعارات ومنسوجات لفظية، التعدد والتمزق فى الإنسان، اللامعقولية فى العالم، الاختلاف، التشظى أو التشذر، التصدع والتشتت، الحذف والإزاحة والإلغاء، اللاثبات والليس واللاوجود لبداية أو لمركز أو لمبدأ، لحقيقة أو لماهية، لأصل أو لمستقر أو لقيمة ... وهكذا فالمناداة الراهنة بتعرية الميتافيزيقا وفضح القيم والمتغالى والدينى قراءة راهنة للفكر النيتشوى الذى كان ع. بدوى من أوائل المعجبين العرب به.