

الهيومانيتية

دراسة تحليلية نقدية

للأسس والجذور

تأليف: محمد هادي طلعتي

تعريب: حسن علي مطر

هذه السلسلة



تتغيًا هذه السلسلة تحقيق الأهداف المعرفية التالية:
أولاً: الوعي بالمفاهيم وأهميتها المركزية في تشكيل وتنمية المعارف والعلوم الإنسانية وإدراك مبادئها وغاياتها، وبالتالي التعامل معها كضرورة للتواصل مع عالم الأفكار، والتعرف على النظريات والمناهج التي تتشكل منها الأنظمة الفكرية المختلفة.

ثانياً: إزالة الغموض حول الكثير من المصطلحات والمفاهيم التي غالباً ما تستعمل في غير موضعها أو يجري تفسيرها على خلاف المراد منها. لا سيما وأن كثيراً من الإشكاليات المعرفية ناتجة من اضطراب الفهم في تحديد المفاهيم والوقوف على مقاصدها الحقيقية.

ثالثاً: بيان حقيقة ما يؤديه توظيف المفاهيم في ميادين الاحتدام الحضاري بين الشرق والغرب، وما يترتب على هذا التوظيف من آثار سلبية بفعل العولمة الثقافية والقيمية التي تتعرض لها المجتمعات العربية والإسلامية وخصوصاً في الحقبة المعاصرة.

رابعاً: رفد المعاهد الجامعية ومراكز الأبحاث والمنتديات الفكرية بعمل موسوعي جديد يحيط بنشأة المفهوم ومعناه ودلالاته الإصطلاحية، ومجال استخداماته العلمية، فضلاً عن صلاته وارتباطه بالعلوم والمعارف الأخرى.

الهيومانية

دراسة تحليلية نقدية للأسس والجدور

تأليف: محمد هادي طلعتي

تعريب: حسن علي مطر

طلعتي، محمد هادي، مؤلف.

الهيومانية : دراسة تحليلية نقدية للاسس والجذور / تأليف محمد هادي طلعتي ؛ تعريب حسن علي مطر - الطبعة الأولى-التحف، العراق-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1443 هـ. = 2022.

340 صفحة ؛ 12×20 سم-(سلسلة مصطلحات معاصرة ؛ 43)

يتضمن إرجاعات ببليوجرافية : صفحة 328-340.

النص باللغة العربية مترجم من اللغة الفارسية.

ردمك : 9789922625546

1. الإنسانيّة – فلسفة. أ. مطر، حسن علي ، مترجم. ب. العنوان.

LCC : B778 .T35 2021

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة أثناء النشر

٧	مقدّمة المركز
٩	مقدّمة المؤلّف
١٣	الفصل الأوّل الكليّات
١٥	مفهوم الهيومانية أو الإنسانيّة
٢٤	أنواع الإنسانيّة
٢٤	الإنسانيّة القديمة (الإنسانيّة التقليديّة)
٢٤	إنسانيّة العصور الوسطى
٢٥	إنسانيّة عصر النهضة
٢٥	الإنسانيّة غير الدينيّة في مرحلة عصر النهضة
٢٦	الإنسانيّة الحديثة
٢٦	الإنسانيّة التنويريّة
٢٧	الإنسانيّة المعاصرة
٣١	الفصل الثانيّ الإنسانيّة في فلسفات المرحلة القديمة
٣٣	الإنسانيّة في مرحلة التفكير الأسطوري
٣٦	الإنسانيّة في العصر الذهبي لليونان القديمة
٤٢	الإنسانيّة في آراء الشكاكين في المرحلة القديمة
٤٦	الإنسانيّة في فكر السفسطائيين
٤٩	الإنسانيّة في تفكير سقراط
٥٣	الإنسانيّة في فكر الفلاسفة بعد سقراط
٥٧	الفصل الثالثّ الإنسانيّة الدينيّة (المسيحيّة)
٥٩	في فكر فلاسفة العصور الوسطى
٦٢	الاتجاهات الإنسانيّة الدينيّة في فكر أوغسطين
٦٣	قدرة العقل الإنساني على كشف الحقائق وإدراك التعاليم الدينيّة
٦٨	قيود العقل البشري وتكامله بالإيمان الديني
٦٩	إيكال نفس الإنسان إلى اللطف الإلهي لإدراك الحقيقة وبلوغ السعادة
٧٠	الأبعاد الوجوديّة للإنسان

الفهرس

- ٧٢..... حبّ الإنسان لله
- ٧٣..... هومية الحياة من طريق الوصول إلى الحقيقة والوحدة
- ٧٦..... الاتجاهات الإنسانية الدينية في رؤية توما الأكويني
- ٨٣..... الفصل الرابع الإنسانية في عصر النهضة**
- ٩٠..... الكلاسيكية في حركة عصر النهضة
- ٩٦..... الإنسانية في حركة عصر النهضة
- ٩٨..... نزع القدسية عن الدين
- ١٠٠..... التأكيد على دور الدين في تحوّل الناس من الداخل
- ١٠٢..... تلفيق التعاليم الإنسانية بتعاليم اللاهوت المسيحي
- ١٠٨..... تبسيط نصّ الكتاب المقدّس
- ١٠٩..... تأثير الإنسانية في المجالات غير الدينية
- ١١١..... الفصل الخامس الإنسانية في العصر الحديث**
- ١١٥..... الأفكار الإنسانية ليكون
- ١١٨..... الأفكار الإنسانية لديكارت
- ١٢٧..... التصوّرات الفطرية وإثبات وجود الله
- ١٣٢..... إثبات الجواهر المادية (الأجسام)
- ١٣٣..... الـ «أنا الإنساني»؛ معيار الصدق والحقيقة
- ١٣٥..... الأفكار الإنسانية للفلاسفة التجريبيين (جان لوك وديفيد هيوم)
- ١٣٧..... التجربة بوصفها أسلوباً
- ١٣٩..... حذف العناصر غير التجريبية من مقولة المعرفة
- ١٥١..... الفصل السادس الإنسانية في عصر التنوير**
- ١٥٤..... خصائص الإنسانية في عصر التنوير
- ١٦٣..... الأفكار الإنسانية لإيمانويل كانط
- ١٦٥..... نقد الفلسفات السابقة في تفكير كانط
- ١٦٧..... الفهم الإنسوي لتفكير كانط في الأبحاث المعرفية
- ١٦٧..... الثورة الكوبرنيقية لكانط
- ١٧٠..... العالم الظاهري لكانط
- ١٧٢..... الأفكار الإنسانية لكانط في بحث الأخلاق
- ١٧٥..... الأفكار الإنسانية لكانط بشأن الدين

الفهرس

- ١٨٧..... الفصل السابع الإنسانيّة في المرحلة المعاصرة
- ١٩٢..... الأبعاد الإنسانيّة للفلسفة البراغماتية
- ١٩٤..... الأسلوب التجريبي البراغماتي وأصل المنفعة للإنسان
- ١٩٥..... المفهومية
- ١٩٦..... مسألة الحقيقة
- ٢٠٠..... الإنسان وصنع الموضوعات والمحمولات في البراغماتية
- ٢٠١..... النسبية المعرفية في الفكر البراغماتي
- ٢٠٢..... الأبعاد الإنسانيّة في الفلسفة الوجودية
- ٢٠٥..... الخصائص الإنسانيّة للفلسفات الوجودية
- ٢٠٧..... الوجودية وإبطال الفلسفات السابقة
- ٢١١..... الأفكار الإنسانيّة في الفلسفة الوجودية لكريغارد
- ٢٢١..... الأفكار الإنسانيّة في الفلسفة الوجودية لسارتر
- ٢٢٢..... الانقطاع عمّا بعد الطبيعة
- ٢٢٤..... مسؤولية الإنسان
- ٢٢٥..... الانتخاب والحرية
- ٢٢٦..... الحقيقة المطلقة
- ٢٢٧..... وجود الذات ووجود الآخرين
- ٢٢٩..... التخلي عن الإنسان
- ٢٢٩..... إلغاء واجب الوجود
- ٢٣٣..... الأفكار الإنسانيّة في فلسفة هايدغر
- ٢٣٦..... تعريف الإنسانيّة من وجهة نظر مارتن هايدغر
- ٢٣٧..... يرى مارتن هايدغر
- ٢٣٩..... كشف ماهية الإنسان
- ٢٤٢..... اكتشاف ماهية الإنسان من خلال تحليل الدازاين
- ٢٤٥..... الإنسان بمنزلة الوجود «الملقى»
- ٢٤٩..... وجود الأشياء ووجود الآخرين في دائرة وجود الدازاين
- ٢٥٠..... الإنسانيّة الإلحادية
- ٢٥١..... الإنسانيّة الإلحادية في تفكير أوجست كونت
- ٢٥٣..... الإنسانيّة الإلحادية في رؤية فويرباخ وكارل ماركس

الفهرس

٢٥٨	الإسائوية الإلحادية في رؤية فريدريك نيتشه
٢٦٢	حقيقة الإسائوية في العصر الراهن
٢٦٥	النهضة الأخلاقية للإسائوية العلمانية
٢٧١	الإعلان الأخير للإسائوية العلمانية وبنوده
٢٧٢	الحاجة إلى اختبار العقائد
٢٧٢	العقل، الدليل والمستند، الأسلوب العلمي
٢٧٢	الجدوائية والتنمية والإبداع
٢٧٢	البحث عن الحقيقة
٢٧٣	هذه الحياة (الحياة الدنيوية)
٢٧٣	الأخلاق
٢٧٣	العدالة والإنصاف
٢٧٤	بناء عالم أفضل
٢٧٥	كلمة أخيرة
الفصل الثامن ملاحظات نقدية على الاتجاهات الإسائوية الغربية من وجهة نظر الإسلام والمفكرين الغربيين	
٢٧٩	أنواع الإسائوية في نظرة عامة
٢٨٣	عناصر الإسائوية العلمانية
٣١٧	نقد المفكرين الغربيين للإسائوية العلمانية
٣١٨	المسيحية التقليدية
٣١٩	الإسائوية المسيحية
٣٢٠	المسيحيون الإنسويون
٣٢٣	نقد المفكرين الغربيين للإسائوية العلمانية
٣٢٣	الإنسوية المسيحية
٣٢٥	المسيحيون الإنسويون
٣٢٨	المصادر والمراجع

مقدمة المركز

تدخل هذه السلسلة التي يصدرها المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية في سياق منظومة معرفية يعكف المركز على تظهيرها، وتهدف إلى بحث وتأصيل ونقد مفاهيم شكّلت ولما نزل مرتكزاتٍ أساسيةً في فضاء التفكير المعاصر.

وسعيًا إلى تحقيق هذا الهدف وضعت الهيئة المشرفة خارطةً شاملةً للعناية بالمصطلحات والمفاهيم الأكثر حضورًا وتداولًا وتأثيرًا في العلوم الإنسانية؛ ولا سيّما في حقول الفلسفة، وعلم الاجتماع، والفكر السياسي، وفلسفة الدين، والاقتصاد، وتاريخ الحضارات.

أما الغاية من هذا المشروع المعرفي فيمكن إجمالها بالآتي:

أولًا: الوعي بالمفاهيم وأهميتها المركزية في تشكيل وتنمية المعارف والعلوم الإنسانية وإدراك مبانيها وغاياتها، وبالتالي التعامل معها كضرورةٍ للتواصل مع عالم الأفكار، والتعرّف على النظريات والمناهج التي تتشكّل منها الأنظمة الفكرية المختلفة.

ثانيًا: إزالة الغموض حول الكثير من المصطلحات والمفاهيم التي غالبًا ما تستعمل في غير موضعها أو يجري تفسيرها على خلاف المراد منها. لا سيّما وأنّ كثيرًا من الإشكاليات المعرفية ناتجة من اضطراب الفهم في تحديد المفاهيم والوقوف على مقاصدها الحقيقية.

ثالثًا: بيان حقيقة ما يؤدّيه توظيف المفاهيم في ميادين الاحتدام

الحضاري بين الشرق والغرب، وما يترتب على هذا التوظيف من آثارٍ سلبية بفعل العولمة الثقافية والقيمية التي تتعرض لها المجتمعات العربية والإسلامية، وخصوصاً في الحقبة المعاصرة.

رابعاً: رُفد المعاهد الجامعية ومراكز الأبحاث والمنتديات الفكرية بعملٍ موسوعيٍ جديدٍ يحيط بنشأة المفهوم ومعناه ودلالاته الاصطلاحية، ومجال استخداماته العلمية، فضلاً عن صلته وارتباطه بالعلوم والمعارف الأخرى.

وانطلاقاً من البعد العلمي والمنهجي والتحكيمي لهذا المشروع، فقد حرص المركز على أن يشارك في إنجازة نخبةً من كبار الأكاديميين والباحثين والمفكرين من العالمين العربي والإسلامي.

* * *

سعت هذه الدراسة إلى التعريف بمفهوم الهيومانية من خلال استقراء أبرز مظاهرها وتياراتها التاريخية: الإنسانية التقليدية، والإنسانية المسيحية ذات الاتجاه التقليدي، والإنسانية المسيحية ذات الاتجاه الإصلاحية الديني، والإنسانية المسيحية ذات الاتجاه الإصلاحية الديني، والإنسانية المناوئة للدين (الإنسانية الإلحادية)، والإنسانية الأدبية والثقافية والفنية، والإنسانية الفلسفية، والإنسانية العلمانية، والإنسانية الماركسية، والإنسانية البراغماتية، والإنسانية الوجودية. كما تعرّضت الدراسة إلى أنواع الإنسانية في المراحل المختلفة لثقافة وحضارة الغرب. وإن هذه المراحل - طبقاً للتبويبات المعروفة - عبارة عن: المرحلة القديمة، ومرحلة العصور الوسطى المشتملة على المرحلة المسيحية الأولى، والمسيحية الكنسية، ومرحلة عصر النهضة، والمرحلة الحديثة المشتملة على المرحلة الأولى وعصر التنوير، والمرحلة المعاصرة.

والحمد لله رب العالمين

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

مقدمة المؤلف

إن للحديث حول الإنسان والتعرّف عليه في تاريخ الفكر البشري، جذوراً تاريخية قديمة وعريقة ومرموقة. وقلما نجد هناك نحلة أو تياراً فكرياً لم يبحث بشأن الإنسان، ولم يتطرق إلى نوع من البحث الأنثروبولوجي. وبعبارة فلسفية وتقليدية، ربما أمكن القول: إن الإنسان منذ أن أدرك نفسه على المستوى «الذهني»، وأخذ ينظر إلى نفسه بالقياس إلى الأمور «العينية»، وملتفات من قبيل: الله والعالم والأشخاص الآخرين، وجد نفسه مضطراً - في التعاطي مع هذه المقولات - إلى التعريف بنفسه أولاً، وأن يتعرّف على منزلته وموقعه في العالم ثانياً، ثم يسلك طريقة مناسبة للتعامل؛ ليصل في نهاية المطاف إلى الغاية من الحياة التي يتم تفسيرها والتعبير عنها بشكل متنوع ومختلف تبعاً لتنوع واختلاف الأشخاص والجماعات. وقد استدعى هذا النوع من الأمور في الدرجة الأولى ضرورة الخوض في علم الأنثروبولوجيا، ثم إذا تم البحث عن المبدأ والمعاد أيضاً، يكتسب معناه ومفهومه من الزاوية الإنسانية. وليس من نافل القول أن يعتبر الإمام علي عليه السلام - في حديث بليغ، قال فيه: «رحم الله امرءاً علم من أين، وفي أين، وإلى أين» - سعادة الإنسان رهن بمعرفة نسبة الإنسان إلى العناصر الثلاثة الهامة، وهي: المبدأ، والحال، والمنتهى.

واليوم نواجه أنواعاً مختلفة من الأنثروبولوجيات، من قبيل:

الأنثروبولوجيا الدينية، والأنثروبولوجيا الفلسفية، والأنثروبولوجيا التجريبية، والأنثروبولوجيا العرفانية وما إلى ذلك، حيث تنظر كل واحدة منها إلى الإنسان والمقولات الإنسانية من زاوية خاصة، وتقدّم صورة خاصة عن الإنسان. بيد أن أحد الآراء المؤثرة والواسعة والتي يعود منشأها في الغالب إلى الفلسفات الغربية، هو اتجاه «مركزية الإنسان» والذي يتم التعبير عنه بمصطلح «الإنسانية» وهو الموضوع الذي يتمّ التعرّض إلى بحثه في هذا الكتاب بوصفه معادلاً لما يعرف في اللغة الإنجليزية بـ «الهيومانية». إن هذه الرؤية التي تعود في سابققتها وجذورها إلى الثقافة والحضارة الغربية، بلغت ذروتها في عصر النهضة، وتم تنظيمها في المرحلة الحديثة، وتركت تأثيرها حتى الآن على أكثر التيارات الفكرية في الغرب. ويأتي التعبير بـ «الرؤية» عن الإنسانية من حيث صعوبة اعتبار الهيومانية بوصفها مدرسة فلسفية مستقلة، ومن هنا عمدنا - مثل الكثير من الباحثين والمحققين في حقل الإنسانية - إلى الإحجام عن إطلاق عنوان المدرسة أو الفلسفة على مفهوم الإنسانية، واكتفينا بالتعبير عنها بـ «الرؤية»؛ وهي الرؤية التي تسعى ما أمكنها إلى وضع الإنسان في مركز تفكيرها، وتعمل قبل كل شيء على تأصيل تطوير طاقات الإنسان وتفجيرها. وبطبيعة الحال فإن هذه الرؤية لم تسر على وتيرة واحدة ومتناغمة في تاريخ الثقافة والفلسفة الغربية، بل شهدت منعطفات كثيرة، ولا سيّما بعد مرحلة عصر النهضة؛ الأمر الذي يستدعي منتهى الدقة في تقديم تعريف واضح عن الإنسانية، بحيث يكون جامعاً ومانعاً، والابتعاد عن التعاريف السطحية وغير العلمية أحياناً.

لقد تمّ السعي في هذه الدراسة - من خلال الاستعانة بالمصادر الغربية، ولا سيما المفكرين من ذوي الرؤية الإنسانية - إلى التعريف بأهم الاتجاهات الإنسانية في فلسفة الغرب، بمعزل عن أيّ نوع من الأحكام بشأن الإنسانية. وفيما يلي لا بدّ من التذكير بعدد من النقاط حول هذه الدراسة، وهي كالآتي:

١ - لقد اكتفينا في هذه الدراسة بالتعريف بأنواع الإنسانية، ومن هنا وجدنا من الأجدر تسمية هذا الكتاب بعنوان «الهيومانية، دراسة تحليلية نقدية للأسس والجزور». ومن الجدير ذكره أن كل واحدة من الإنسانيات المذكورة في هذا الكتاب يستحق أن يعقد له بحثاً تفصيلاً ودراسة مستقلة.

٢ - لقد تمّ تنظيم هذه الدراسة على أساس مقال لـ «فريدريك إدواردز» بعنوان: «ما هي الإنسانية؟». وعملنا في هذه المقالة على التعريف بمختلف أنواع الإنسانية باختصار وفي إطار تاريخي وتوجيهي. إن من بين أهم الإنسانيات المذكورة في هذا المقال، عبارة عن: الإنسانية التقليدية، والإنسانية المسيحية ذات الاتجاه التقليدي، والإنسانية المسيحية ذات الاتجاه الإصلاحية الديني، والإنسانية المناوئة للدين (الإنسانية الإلحادية)، والإنسانية الأدبية والثقافية والفنية، والإنسانية الفلسفية، والإنسانية العلمانية، والإنسانية الماركسية، والإنسانية البراغماتية، والإنسانية الوجودية. ويُعدّ هذا التوبيع والتقسيم من وجهة نظر كاتب السطور أفضل بكثير من التقسيمات الموجودة في المصادر الغربية الأخرى. لقد تعرّضنا في هذه الدراسة - بعد التعريف بالإنسانية وأنواعها وأقسامها على أساس

توبيب فريدريك إدواردز - إلى الدراسة التاريخية لأنواع الإنسانية في المراحل المختلفة لثقافة وحضارة الغرب. وإن هذه المراحل - طبقاً للتبويبات المعروفة - عبارة عن: المرحلة القديمة، ومرحلة العصور الوسطى المشتملة على المرحلة المسيحية الأولى، والمسيحية الكنسية، ومرحلة عصر النهضة، والمرحلة الحديثة المشتملة على المرحلة الأولى وعصر التنوير، والمرحلة المعاصرة.

إن كل واحد من هذه المراحل كان لها إنسانويات أو إنسانويات خاصة، من ذلك أننا في عصر النهضة وحده - على سبيل المثال - لا نواجه نوعاً واحداً من الإنسانية، وإنما نواجه أنواعاً من الإنسانية، مثل: الإنسانية الأدبية، والإنسانية المسيحية، والإنسانية المناوئة للدين أو الإنسانية الإلحادية. والغرض من هذه الدراسة بحث أنواع الإنسانية ضمن المسار التاريخي. ومن الجدير ذكره حيث أن الإنسانية الراهنة التي تحكم الغرب هي الإنسانية العلمانية، فقد سعى كاتب السطور إلى الإشارة إلى هذا الاتجاه الإنسوي / العلماني في مختلف العصور التاريخية، ولو على نحو الاختصار، وعليه نرجو من القارئ الكريم أن لا يبرم بنا إذا نحن أكثرنا من استعمال المصطلح التركيبي للإنسانية العلمانية خلال الأبحاث القادمة.

* * *

وفي الختام أرى من الواجب عليّ أن أتقدم بالشكر الجزيل من جميع أصحاب الفضل الذين واكبوني وقدموا لي يد العون والمساعدة منذ بداية هذه الدراسة وحتى نهايتها.

الفصل الأوّل

الكليّات

مفهوم الهيومانية أو الإنسانية

يذهب أكثر الباحثين إلى القول بأن «الهيومانية»^[1] من المفردات المبتكرة في القرن التاسع عشر للميلاد^[2]. طبقاً لهذا الرأي كان المحققون الألمان في عام ١٨٠٨ م هم أول من وضع المفردة الألمانية «Humanismus» للإشارة إلى نوع من المفهوم الذي يؤكد على الأدبيات الكلاسيكية اليونانية واللاتينية، كما تم استعمال مفردة «Humanism» في اللغة الإنجليزية للدلالة على هذا المعنى أيضاً^[3]. وأما بعد القرن التاسع عشر للميلاد فقد استعمل لفظ الهيومانية في الكثير من المعاني، وتم طرح الكثير من التفسير له. ولا بدّ من الالتفات إلى أن الوضع الأول للهيومانية، وتطبيقاتها واستعمالاتها اللاحقة لم يكن منفصلاً أبداً عن الماضي التاريخي لاستعمال هذه المفردة؛ بحيث أن الفهم الصحيح والدقيق لمعنى الهيومانية لا يغدو ممكناً إلا من خلال البحث التاريخي لوضع هذه المفردة.

إن مفردة «Humanismus» في الأدبيات الألمانية، ومفردة «Humanism» في اللغة الإنجليزية، من مشتقات «Human» التي تعود بجذورها إلى المفهوم اللاتيني «Humus» بمعنى التراب أو الأرض. وإن كلمة «Homo» تعني الكائن الأرضي أو الإنسان،

[1]- Humanism

[2] - Alister E. Mc Grath; Reformation Thought; p. 42.

[3]- وقد اشتهر هذا النوع من الإنسانية لاحقاً باسم الإنسانية الأدبية أو إنسانية عصر النهضة؛ وهي الإنسانية التي تبلورت في مرحلة عصر النهضة، وكانت تؤكد على مفاهيم الأدبيات الكلاسيكية اليونانية والرومانية القديمة.

و«Humanus» بمعنى الإنساني. وإن الوضع الأولي لمفردات: «Humus»، و«Homo»، و«Humanus» يُحدد الإنسان بوصفه كائناً أُسمى من بين سائر الكائنات والموجودات الأرضية الأخرى، كما يُميّزه من سائر الكائنات السماوية الأخرى، ونعني بها الآلهات «Divinus»^[1].

وفي المرحلة اليونانية / الرومية وبين سواد الناس في الغرب، كانت كلمة «Humanitas» شائعة في حبّ الإنسان (Philanthro-pia)، وكان يُراد منها نوع من الشعور والإحساس الإنساني تجاه الناس بأجمعهم. وكانت كلمة «Humanitas» في هذا المفهوم تعني نوعاً من البُعد الأخلاقي. كما كان الكتاب الروميون في هذه المرحلة يستعملون كلمة «Humanitas» في مفهوم كلمة بيديا «Paideia» اليونانية؛ بمعنى «تعلم العلوم الإنسانية»^[2].

إن الهيومانية (Humanitas) هي أمل وغاية مطمح الإنسان الرومي، حيث يروم بواسطتها تمييز نفسه من سائر الأشخاص الآخرين، بمعنى أن يفصل نفسه عن غير الروميين من الناس، ممن كانوا يدعونهم بـ «البربر»، ليشبتوا بذلك أفضليتهم على من سواهم. يقول هايدغر في هذا الشأن:

«في عصر الجمهورية الرومية حيث تجلّت الإنسانية

[1]- Tony Davies; Humanism; p. 126.

[2]- إن البيديا عند اليونان تعني التربية والتعليم الخاص بالمجتمع اليوناني؛ حيث يتم تعليم وتربية الأشخاص المثاليين والنخب بما يتناسب مع الثقافة اليونانية. Paul Edwards; Encyclopedia of Philosophy; Vol. 3; p. 70.

بوضوح وتم استعمالها تحت هذا المُسمّى للمرة الأولى. حلّ الإنسان الإنساني (humanus Homo) في قبال الإنسان البربري (barbarus Homo)؛ بيد أن الإنسان الإنساني هنا هو ذات الإنسان الرومي، الذي يعمل على تطوير الفضائل الرومية من خلال «تجسيد» ما يطلق عليه اليونانيون مفهوم التعليم «Paideia»... وقد تمّت ترجمة مفردة «Paideia» بهذا المعنى إلى «الإنسانية» (Humanitas). إن الكينونة الرومية بوصفها صفة تخصّ الإنسان الرومي، إنما تكمن في مثل هذه الإنسانية^[١].

وعلى هذا الأساس نجد في المرحلة اليونانية / الرومية، تسلاً للبعد الأخلاقي (الشعور بحبّ الإنسان) والتربوي (تعلّم العلوم الإنسانية) إلى مفردة الهيومانية. كما نلاحظ في أعمال بعض الكتاب الروميين في تلك الحقبة إشارة إلى كلا هذين المعنيين، مع بيان الاختلاف بينهما أيضاً:

«إن كلمة «Humanitas» تعني حبّ الإنسان، وهو مفهوم شائع يريده عامّة الناس عند استعمالهم لهذه المفردة، فهي تدلّ على نوع من المزاج والشعور المحبّ لكل الناس دون أيّ تمييز واختلاف، وأما الذين يتكلمون باللغة اليونانية ويستعملونها بشكل صحيح، فإنما يريدون عند استعمال كلمة «Humanitas» ذات الشيء الذي يسمّيه اليونانيون

[١]- مارتن هايدغر، «نامه درباره انسان گرایی» (رسالة حول النزعة الإنسانية)؛ لارنس كهون، از مدرنيسم تا پست مدرنيسم (من الحداثة إلى ما بعد الحداثة)، ص ٢٨٧.

«Paideia»؛ بمعنى «تعلم واكتساب العلوم الإنسانية»،
والذين يعيشون شغف تعلم هذه العلوم هم الأشد إنسانية
من سائر الأفراد^[1].

وفي العصور الوسطى أضحت كلمة «Humanitas» تستعمل
في قبال كلمة «Divinitas» بمعنى أن كلمة «Divinitas» أخذت
ترتبط بمساحات من المعرفة والنشاط الضارب بجذوره في الديانة
المسيحية والكتاب المقدس؛ وأما كلمة «Humanitas» فصارت
تطلق على مساحات ترتبط - بشكل وآخر - بالحياة الدنيوية للناس.
وبطبيعة الحال فإن هذا القسم الأخير لم يكن بمنأى من تأثير
الكتابات والأفكار الرومية واليونانية.

وفي أواخر العصور الوسطى ومع بداية عصر النهضة، تمّ للمرة
الثانية إحياء الآمال الإنسانية للعصر القديم عن الكتاب والمؤلفين
الذين كانوا يندون طريق خلاصهم من ثقافة العصور الوسطى
في العودة إلى ثقافة العصر القديم (الأعم من الإغريقية والرومية)،
وإحياء النصوص الكلاسيكية^[2]. وبذلك تحوّل طموح الإنسان
اليوناني المتمثل بالبيديا (Paideia)، وطموح الإنسان الرومي
المتمثل بالهيومانية (Humanitas)، إلى طموح إنسان عصر
النهضة. لقد كان إنسان عصر النهضة يروم وضع طموحه - المتمثل
بالهيومانية بوصفها الإنسانية الأفضل - في قبال الإنسانية البربرية
للعصور الوسطى.

[1] - Eliza Steelwater; "Humanism"; Encyclopedia Of Applied Ethics; Vol. 2, p. 642.

طوني دايفس، اومانيسم (الإنسوية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس مخبر، ص ١٧١.

[2] - كان مفكرو عصر النهضة، يعتبرون كشف النصوص الكلاسيكية والرجوع إلى ثقافة المرحلة
القديمة، بمنزلة اكتشاف الواقعة من جديد.

قالت إيزا استيل في هذا الشأن:

«لقد كان المترجمون وأساتذة آثار المرحلة الكلاسيكية^[1] - وجلّهم من الإيطاليين - يسمّون أنفسهم «Umanisti». وإن الاستعمال المتكرر للكلمة الإيطالية «Umanisti» في هذه المرحلة يثبت أن المفكرين في عصر النهضة - والإيطاليون منهم في الدرجة الأولى - كانوا يسعون إلى «هيومانية» المرحلة اليونانية / الرومية، التي يطلقون عليها اسم «Humanitas». والملفت في البين أن كلا المعنيين الأخلاقي والتعليمي للهيومانية (Humanitas)، موجود في «Humanitatis» أيضاً؛ وعلى هذا الأساس فإن كلمة «Humanitatis» بدورها تستعمل في معنيين، وهما محبة الإنسان (Philanthropia)، وتعلم العلوم الإنسانية (Paideia) أيضاً^[2].

وبطبيعة الحال فإن اختلاف مرحلة عصر النهضة عن المرحلة القديمة يكمن في أن البُعد التعليمي (Humanitatis) منها، يغلب على بعدها الأخلاقي؛ بمعنى أن «Umanisti» عصر النهضة في الدرجة الأولى أديب مطلع على الأدبيات الكلاسيكية والتقليدية، حيث يسعى من خلال تعلّم العلوم الإنسانية إلى الحصول على أهدافه الأخلاقية المتمثلة بالبسط الكامل والتام لجميع الفضائل الإنسانية.

[1]- الكلاسيكية: تشير الكلاسيكية أو الاتباعية في الفنون إلى الفترة القديمة في التقليد الغربي، بصفتها الإطار المعياري للذوق الذي سعى التقليديون إلى محاكاته، وتعدّ الكلاسيكية - في شكلها الأكثر نقاء - اتجاهاً جمالياً قائماً على المبادئ المترسّخة في الثقافة والفن والأدب لدى الإغريق والرومان القدماء. (المعرب).

[2]- Ibid, p. 642.

منذ أوائل القرن الخامس عشر للميلاد في إيطاليا، كانت «العلوم الإنسانية» تطلق عادة على العلوم الملازمة للتعرف على الأدبيات الكلاسيكية والتقليدية؛ بمعنى قواعد اللغة، وفنون المعاني والبيان (الفصاحة والبلاغة)، والشعر، والتاريخ وفلسفة الأخلاق، التي يطلق عليها بأجمعها مصطلح «العلوم الإنسانية» (Studia Humanitatis)^[1]. وفي هذه المرحلة تقريباً (أي في الفترة الفاصلة ما بين أواخر القرن الخامس عشر إلى أواخر القرن السادس عشر)، كانت الكلمة الإنجليزية «Humanism» تعادل كلمة «Umanisti» الإيطالية؛ حيث وضعت للدلالة على الأديب الحاذق في الدراسات اللاتينية^[2]. وعلى هذا الأساس حتى حوالي القرن السادس عشر، لم تكن مفردة الهيومانية تستعمل مقرونة بـ (لاحقة «ism»). وعليه فإن هذه الكلمة - كما سبق أن ذكرنا - قد تمّ وضعها في أوائل القرن التاسع عشر في ألمانيا من قبل المحققين الذين كان لهم شغف أدبي (بالأدبيات الكلاسيكية)، بصيغة «Humanismus»، وتمّ وضعها بالتوازي في اللغة الإنجليزية على شكل «Humanism». وبطبيعة الحال فإن كلتا مفردتي «Humanism» و«Humanismus» تعبّر عن مفهوم الـ «Umanisti» في اللغة الإيطالية أو الـ «Humanist» في اللغة الإنجليزية، وبذلك فقد تم استعمال الهيومانية في ذات

[1]- Encyclopedia of Britannica; vol. 15; p. 665. Alister McGrath; Reformation Thought; p. 42.

[2]- هناك اختلاف في الآراء بشأن التاريخ الدقيق لوضع الكلمة الإنجليزية «Humanist» للدلالة على هذا المعنى، فهناك من قال إنها تعود إلى أواخر القرن الخامس عشر، وهناك من قال إنها تعود بالتحديد إلى عام ١٥٨٩ م. انظر في هذا الشأن:

Encyclopedia of Britannica; vol. 15; p. 665. Alister McGrath; Reformation Thought; p. 42.

المعنى الذي يُفهم من كلمة «Umanisti» أو «Humanist»؛ بمعنى نمط من التعلق بالتعلم والترويج للنصوص الكلاسيكية والأدبيات اليونانية واللاتينية، التي كانت تشير في الغالب إلى الهيومانية الأدبية في مرحلة عصر النهضة.

وأما بعد القرن التاسع عشر للميلاد فقد ابتعدت الهيومانية [ونحن نعبر عنها في هذا الكتاب بمصطلح الإنسانية] عن مفهومها التعليمي والأدبي بالتدرّج، وصارت تستعمل ويتم تعريفها في مفهوم عام وكلي، أي الإنسانية بالمعنى الخاص للكلمة والذي يعبر عن نوع من الانتماء الخاص إلى «الإنسان». وفيما يلي نشير إلى نماذج من هذه التعريفات:

١- إن الإنسانية «عبارة عن كل نوع من الآراء أو الآفاق الفكرية والفلسفية القائلة بوجود قيمة استثنائية رفيعة للإنسان وللتجارب والرغبات والحقوق الإنسانية»^[1].

٢- إن الإنسانية «تطلق على مجموعة من العقائد، والأساليب، والفلسفات التي تؤكد بشكل أساسي ومحوري على الإنسان والأبعاد الإنسانية»^[2].

كما قامت موسوعة راتلج الفلسفية بتعريف الإنسانية في معناها العام، بالقول:

«إن الإنسانية تحتوي على مجموعة من المفاهيم المرتبطة

[1]- Eliza Steelwater; Encyclopedia of Applied Ethics; p. 641.

[2]- Encyclopedia of Britannica; vol. 15; p. 665.

بعضها حول ماهية وطبيعة الإنسان، والخصائص والطاقات والتربية والتعليم والقيم الإنسانية للأشخاص. ويمكن تعريف الإنسانية بمعنى من المعاني على أنها نظام فلسفي متناغم من المدعيات الأساسية في الحقل الأنطولوجي، والأبستمولوجي، والتعليمي، والجمالي، والأخلاقي والسياسي. وبمعنى آخر يمكن اعتبارها منهجاً أو سلسلة من المسائل المرتبطة ببعضها حول الطبيعة والخصائص الإنسانية للأفراد»^[1].

كما يتضح من التعاريف أعلاه، فقد تم التعريف بالإنسانية في بعض الموارد بأنها عبارة عن الآراء والأساليب ومجموعة المعتقدات أو النظام الفلسفي. ولكن الذي يبدو هو أن الوجه الجامع والنقطة المشتركة بين جميع هذه التعاريف، هو القول بأن الإنسانية عبارة عن «اتجاه» خاص، يتم فيه التأكيد على محورية الإنسان. وإن للتعبير بـ «الاتجاه» نقطتين:

١ - على الرغم من أن الإنسانية هي نوع من الاتجاه الفكري، وتريد توجيه الاهتمام نحو الإنسان والأبعاد الإنسانية، إلا أنها لا تتعلق بمدرسة فكرية أو نظام فلسفي بعينه؛ ومن هنا قد نجد الاتجاهات الإنسانية في صلب الكثير من الأفكار، ومن هنا يمكن اعتبارها مدارس إنسانية، دون أن تكون هناك حاجة إلى حصر الإنسانية ضمن نظام فكري خاص. وعلى حد تعبير إيزا ستيل ويتر - كاتبة مقال «الإنسانية» في دائرة معارف الإخلاق - يمكن للفلسفات الإنسانية أن تندرج ضمن مجموعة من الفلسفات

[1]- Routledge Encyclopedia of Philosophy; Vol. 4; p. 528.

الغربية، من قبيل: الوجودية، والفلسفات غير الغربية، من قبيل: الكونفوشيوسية، وكذلك الفلسفات الجديدة والقديمة^[1].

وبطبيعة الحال فإن هذا التوجّه والاتجاه قد اشتدّ على نحو خاص في الثقافة الغربية في مرحلة عصر النهضة والمرحلة الحديثة؛ بحيث أن مفهوم الإنسانية في الأعمال الغربية كان يستدعي - على الدوام - عصر النهضة والحداثة. كما صرّحت بعض المدارس والمذاهب من قبيل: الماركسية والبراغماتية والوجودية والشخصانية في القرنين الأخيرين بإنسويتها بشكل وآخر.

ومن ناحية يمكن العثور على الكثير من المذاهب الفكرية المختلفة التي كانت تبدي اهتماماً إلى الإنسان بشكل وآخر، ومن هنا يمكن اعتبارها - مع شيء من التسامح - من المذاهب ذات الاتجاه الإنسوي؛ ولكن من ناحية أخرى فإن نوع الاهتمام والإنسانية في هذه المذاهب الفلسفية والفكرية مختلف، بحيث أنه بما يتناسب مع المباني الفلسفية والفكرية المختلفة بشأن الإنسان، تتغير القيم والأبعاد الإنسانية والمعاني والمفاهيم الإنسانية بدورها أيضاً. ومن هنا فقد أحجم بعض الباحثين عن تقديم تعريف واحد جامع ومانع بشأن الإنسانية، واعتبرها على الدوام اتجاهاً يتشخص بإضافة قيد ومضاف إليه بوصفه مذهباً؛ من ذلك مثلاً أن الإنسانية الماركسية تعبر عن نوع من الاتجاه الماركسي إلى الإنسان، ورؤية هذا المذهب إلى الإنسان والقيم الإنسانية، والإنسانية المسيحية، تعكس الإنسانية التي تعمل على تعريف الإنسان في إطار خاص من المسيحية.

[1]- Eliza Steelwater; Encyclopedia of Applied Ethics; Vol. 2, p. 641.

بالنظر إلى ما تقدم ذكره سوف نواجه عدداً من الإنسانويات المختلفة، التي يصعب جمعها ضمن عنوان وتعريف واحد، بل ربما كان ذلك ضرباً من المحال؛ ومن هنا فإن الإنسانوية يتم تعريفها تارة بحسب المراحل التاريخية، وتارة بحسب الفلسفات، وطوراً حتى بحسب الفلاسفة أو بالنظر إلى الموضوعات التي تستحوذ على اهتمام المفكرين.

أنواع الإنسانوية

لقد قام فريدريك إدواردز الباحث في الشأن الإنسوي في مقالة جامعة له وفي تقسيم عام، بتلخيص أهم التيارات الإنسانوية في الثقافة الغربية قديماً وحديثاً، وذلك على النحو الآتي^[1]:

الإنسانوية القديمة (الإنسانوية التقليدية):

وهذه الإنسانوية تشير بشكل رئيس إلى المباني النظرية لفلاسفة ما قبل عصر سقراط، من ذوي الاتجاهات التجريبية، بمعنى الفلاسفة الطبيعيين، والفلاسفة السفسطائيين في اليونان القديمة وتشكيكاتهم المعرفية، الأمر الذي أدى إلى وضع الإنسان بوصفه فاعلاً معرفياً محط اهتمام المفكرين والفلاسفة.

إنسانوية العصور الوسطى:

إن هذا النوع من الإنسانوية قد تبلور في رؤية الفلاسفة المسيحيين في القرون الوسطى؛ ولذلك فهي إنسانوية دينية مقتبسة

[1]- Frederick Edwords; "What is Humanism"; in: The American Humanist Association.com.

من المسيحية. إن الإنسانية الدينية - والمسيحية بشكل خاص - رؤية تدافع عن شأن الإنسان وازدهار الإنسان في إطار الأصول والتعاليم المسيحية.

إنسانية عصر النهضة:

وهي الرؤية التي تبلورت في مرحلة عصر النهضة - في أواخر القرن الرابع عشر وحتى القرن السادس عشر للميلاد - بفعل الاهتمام بالإنسان وقيمه وكرامته، وتمّ بسطها في البعد الديني وغير الديني. إن الإنسانية الدينية استمرّار للإنسانية المسيحية في العصور الوسطى، وهي الشكل المتطور لها في الإنسانية المسيحية في مرحلة الإصلاح الديني، وإن الإنسانية اللادينية تعود إلى ثقافة المرحلة القديمة واستمرّار للإنسانية التقليدية؛ وعلى هذا الأساس يوجد هناك نوعان من الإنسانية في ذيل إنسانية عصر النهضة:

الإنسانية الدينية لمرحلة عصر النهضة والإصلاح الديني:

إن هذا النوع من الإنسانية رؤية تنحاز إلى شأن الإنسان وازدهار الإنسان في إطار الأصول المسيحية.

الإنسانية غير الدينية في مرحلة عصر النهضة:

وهي الرؤية التي تدافع عن شأن الإنسان وكرامته من خلال الرجوع إلى ثقافة المرحلة القديمة والتقليدية، وهي على ثقة تامة من قدرة الإنسان في تشخيص حقائق الأمور والعثور على طريق السعادة.

إن الإنسانية الأدبية تقع في ذيل الإنسانية غير الدينية؛ حيث تتعلق بالعلوم الإنسانية والأدبية، ولا سيما منها الثقافة الأدبية والشفهية والتحريرية في المرحلة القديمة، وتسعى في الغالب إلى إحياء النصوص التقليدية والتعليمية لتلك الحقبة.

الإنسانية الحديثة:

هي استمرار لإنسانية عصر النهضة، غاية ما هنالك أنها تبدي اهتماماً أكبر بالعقل والتجارب البشرية. وفي الحقيقة فإن القسم الأكبر من النظريات السياسية والأخلاقية والحقوقية والثقافية في الغرب متأثرة بإنسانية المرحلة الجديدة. إن نظريات المرحلة الجديدة - القرن السابع عشر للميلاد فما بعد - تؤكد في الغالب على الاحتياجات والرغبات الإنسانية، وإن أغلب المفكرين في الغرب يسعون بشكل وآخر إلى تنظيم جميع أسسهم وقواعدهم في الفلسفة والأخلاق والعلم والسياسة والاقتصاد والثقافة على أساس الإنسان وتوجهاته واحتياجاته. وإن التهرب عن المباني الميتافيزيقية والدينية والوحيانية وما بعد الطبيعية، وكل ما هو غير إنساني - بزعمهم - أخذ ينحو منحى تصاعدياً منذ القرن السابع عشر للميلاد.

وكذلك فإن إنسانية هذه المرحلة تسمى بالإنسانية الفلسفية والطبيعية والعلمية والديمقراطية والثقافية.

الإنسانية التنويرية:

إن إنسانية مرحلة التنوير - والتي يُطلق عليها مصطلح الإنسانية العلمانية (الدينية) أيضاً - هي نتاج التوجهات العقلانية

والوضعية^[1] للقرن الثامن عشر للميلاد، والآراء التحريرية^[2] للقرن التاسع عشر للميلاد. يتم الدفاع عن هذا النوع من الإنسانية حتى اليوم بشدة في المحافل الفلسفية والعلمية الجامعية. واليوم تعدّ المؤسسة الإنسانية الديمقراطية / العلمانية في الغرب واتحاد العقلانيين في الولايات المتحدة الأمريكية من المدافعين الأصليين عن هذا النوع من الإنسانية.

الإنسانية المعاصرة:

استمرار لإنسانية المرحلة التنويرية، حيث لا تزال - على الرغم من وجود التنوع والاختلافات الكثيرة بين المدارس الفلسفية للمرحلة المعاصرة - تحافظ على حياتها الفلسفية. وفي الحقيقة فإنه على الرغم من عدم التصريح باسم الإنسانية في المدارس الفلسفية في المرحلة المعاصرة للغرب، إلا أن الكثير من الأفكار والنظريات تقوم على أساس الاهتمام بالإنسان. وبطبيعة الحال يجب أن لا نغفل عن الآراء المقابلة وحتى المناهضة للنزعة الإنسانية في هذه المرحلة. ومن الجدير ذكره أن من بين المدارس الفلسفية المعاصرة، هناك بشكل خاص أربع مدارس فلسفية، وهي: الماركسية، والبراغماتية، والشخصانية، وقبلها جميعاً الفلسفة الوجودية، قد أقامت قسماً من نظرياتها أو جميع آرائها على أساس الإنسانية^[3].

[1]- Positivist.

[2]- Liberalist.

[3]- Frederick Edwors; "What is Humanism"; in: The American Humanist Association.com.

وفي الختام لا بدّ من التذكير بنقطتين:

١ - إنّ الإنسانويات التي تقدم ذكرها آنفاً، وإن كانت تحمل عنوان الإنسانوية جميعها، بيد أن اهتمامها بالإنسان ليس على نسق واحد. يبدو أننا لو أخذنا الأصول الثلاثة في كل تفكير، ونعني بذلك: «موضوع التفكير»، و«أسلوب التفكير»، و«غاية التفكير»، فإن من بين الاتجاهات الإنسانوية المذكورة أعلاه هناك ما يجعل من «الإنسان» مجرد موضوع لتفكيره فقط، وأما في أسلوبها وغايتها فهي تبدي اهتماماً أكبر بالنسبة إلى الأبعاد الأخرى، من قبيل: الطبيعة أو العلم أو الدين والأخلاق مثلاً. ففي المرحلة الحديثة - على سبيل المثال - يتم التعريف بـ (فرانسيس بيكون)^[١] بوصفه إنسويّاً؛ حيث تبدو أساليب تأمله الفلسفي طبيعية في الغالب. وهناك آخرون تبدو إنسويتهم بلحاظ الغاية والموضوع، وأما من حيث الأسلوب فيبدون اهتماماً أكبر بالدين مثلاً؛ من قبيل الإنسانوية لدى المتدينين في عصر النهضة على سبيل المثال؛ حيث يكون الإنسان هو المبدأ والغاية، وأما من حيث الأسلوب، فيتم التعريف به بما يتطابق مع الأساليب الدينية وفي إطار المسيحية.

ومن هنا فإنّ الذي يمكن اعتباره إنسويّاً أكثر من غيره من بين الإنسانويات الأنف ذكره، تلك الإنسانوية التي تجعل من «الإنسان» ملاكاً ومعيّاراً في جميع أبعاد التفكير الثلاثة (الموضوع والأسلوب

[١]- فرانسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦ م): فيلسوف ورجل دولة وكاتب إنجليزي. معروف بقيادته للثورة العلمية عن طريق فلسفته الجديدة القائمة على (الملاحظة والتجريب). من الرواد الذين انتبهوا إلى غياب جدوى المنطق الأرسطي الذي يعتمد على القياس. (المعرب).

والغاية)، وهو الشيء الذي ربما أمكن لنا مشاهدته إلى حد كبير في الاتجاه الوجودي. وبطبيعة الحال فقد ظهر في الآونة الأخيرة اتجاه باسم «الإنسانية العلمانية» حيث سعى إلى إقامة جميع أبعاد تفكيره على أساس «الإنسان». ويبدو هذا الأمر جلياً من خلال الإعلانات الشهيرة للإنسانية العلمانية، والتي صدرت في الأعوام: ١٩٣٣ م، و١٩٧٣ م، و٢٠٠٢ م، و٢٠٠٣ م. حيث يتمّ السعي في هذه الإعلانات إلى طرح الإنسانية الشاملة التي تستوعب جميع أبعاد حياة البشر^[1].

٢ - لقد عمدنا إلى بيان الأنواع المختلفة للإنسانيات من وجهة نظر فريدريك إدواردز، كي لا يضيع القارئ الكريم في متاهات الإنسانية؛ حيث يواجه مختلف أنواعها في الأبحاث القادمة. كما فعل ذلك طوني دايفس في كتاب له بعنوان «الإنسانية»؛ حيث ترك القارئ ضائعاً في مثل هذه المتاهة. وأرى أن مقالة فريدريك إدواردز، قدمت تبويماً متناغماً لبحث الإنسانية؛ ومن هنا فإن دراستنا هذه قد تمّ تنظيم أبحاثها بالاستلهاً من هذا التبويب، وفي الفصول القادمة حيث تتمحور الأبحاث حول المراحل التاريخية لفلسفة الغرب، سوف نحيل القارئ في بعض الأحيان إلى هذا التبويب من إدواردز.

[1]- J. Dunphy; "A Religion for a New Aeg"; p. 1 - 3.

الفصل الثاني

الإنسانية في فلسفات المرحلة القديمة

من الناحية التاريخية يمكن تتبع جذور الفكر الإنسوي في الغرب، حتى نجدها في نهاية المطاف في آراء المفكرين في المرحلة القديمة. وفي رؤية عامّة نجد أن التفكير الحاكم على العقل الإغريقي والرومي في المرحلة القديمة قد طوى أربع مراحل، وهي: المرحلة الأسطورية، والمرحلة الطبيعية، والمرحلة التشكيكية، والمرحلة العقلانية. وكل واحدة من هذه المراحل كانت مصحوبة بجذور من الأفكار الإنسانية. وفي هذا البين كانت أقوى الاتجاهات الإنسانية هي تلك التي ترتبط بالسفسطائيين والشكاكين الإغريق، وفي مرحلة انتقال الفكر الإغريقي من الطبيعية إلى التشكيك.

الإنسانية في مرحلة التفكير الأسطوري

قبل ظهور أوائل الفلاسفة التجريبيين في المرحلة ما قبل السقراطية، كان التفكير المسيطر على الذهن اليونانية الإغريقية القديمة هو التفكير الأسطوري، حيث يمكن العثور على ذرته في القصائد الشعرية الحماسية لهوميروس^[1] وهسيودوس^[2]. يرى

[1]- هوميروس (حوالي القرن الثامن قبل الميلاد): شاعر ملحمي إغريقي أسطوري. يُعتقد أنه مؤلف الملحمتين الإغريقيتين: (الإلياذة)، و(الأوديسة). وقد آمن الإغريق القدامى بأن هوميروس شخصية تاريخية، إلا أن الباحثين المتأخرين يشككون في ذلك؛ إذ لا تتوفر ترجمات موثوقة لحياته باقية من الحقبة الكلاسيكية. ويرى (مارتن وست) أن هوميروس ليس اسماً لشاعر تاريخي، وإنما هو مجرد اسم مختلق. المعرّب.

[2]- هسيود أو هزيود أو هسيودوس (حوالي: 750 - 650 ق م): شاعر إغريقي مشهور. يُعدّ عموماً أول شاعر كتابي في التراث الغربي. يعدّه الباحثون المتأخرون مصدرًا هامًا لميثولوجيا اليونانيين. (المعرّب).

برتراند راسل^[١] إن القصائد الحماسية لهوميروس تقوم على أساس الأساطير بشأن الآلهات:

«إن الآلهات في أعمال هوميروس، هي آلهات إشراف وفتوح للبلدان، وهي ذات أعمار خالدة وقوى تفوق القدرات البشرية»^[٢].

وفي الوقت نفسه ذهب كوبلستون^[٣] إلى الاعتقاد بوجود نوع من «الإله المتأنسن» بشأن الآلهات؛ بمعنى أن الآلهات تتصف أبداً بصفات بشرية. والشاهد على وجود هذا الرأي هو الكلام المعروف لـ «زينوفون»^[٤] حيث يهاجم عقيدة الإله المتأنسن في عصره، قائلاً: «يظن الناس أن الآلهات تتناسل وتلبس الثياب وما إلى ذلك من الأمور التي تجعل الآلهات يبدو كأنهم مثل البشر تماماً.. لست أشك في أن الأبقار والأسود لو كان بمقدورها أن تفكر مثل الإنسان، وأمكن لها أن ترسم صورة عن الآلهات، لصورتها على شاكلتها»^[٥].

[١]- بيرتراند أرثور ويليام راسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠ م): فيلسوف وعالم منطق ورياضيات ومؤرخ وناقد اجتماعي بريطاني. قاد الثورة البريطانية ضد المثالية. يعد أحد مؤسسي الفلسفة التحليلية إلى جانب سلفه (كوتلب فريخ) وتلميذه (لودفيغ فيتغنشتاين). كما يعتبر من أهم علماء المنطق في القرن العشرين. (المعرب).

[٢]- برتراند راسل، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفه الغرب)، ج ١، ص ٣٨.

[٣]- فريدريك تشارلز كوبلستون (١٩٠٧ - ١٩٩٤ م): كاهن يسوعي وفيلسوف ومؤرخ في الفلسفة. اكتسب شعبية واسعة في وسائل الإعلام من وراء مناقشته لوجود الله مع برتراند راسل. واشتهر بكتابه المؤثر تحت عنوان (تاريخ الفلسفة). (المعرب).

[٤]- زينوفون أو كسينوفون (حوالي: ٥٨٠ ق م): فيلسوف يوناني قديم ومؤرخ من تلامذة سقراط. عُرف بتاريخه لزمانه المعاصر في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن الرابع قبل الميلاد؛ حيث يروي في كتابه (هيلينكا) السنوات السبع الأخيرة للحرب البيلوبونيسية وآثارها. (المعرب).

[٥]- فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفه الغرب)، ج ١، ص ٦٠.

كما يُشير كلاك زينوفون إلى هذه النقطة، وهي أن الآلهات من صنع ذهن الأفراد، وهي من الناحية الميثولوجية يتم توظيفها بنحو من الأنحاء في مقام تعليل الأمور. وبعبارة أخرى: إن الأساطير نمط من العلوم الأولى التي كانت تتكفل ببيان الأصول العلية للأحداث الطبيعية أو غير الطبيعية (المصطنعة).

يذهب أرنست كاسيرر^[1] - في مقام العالم الميثولوجي، ومن خلال رؤيته الإنسانية - إلى الاعتقاد بـ:

«أن الإنسان في تلك المرحلة وبهذا النوع من التفكير الإلهي المؤمن، كان يبحث من أجل الحصول لنفسه عن نوع من الهوية عبر تنزيل مقام الآلهة إلى مستوى حياته الإنسانية»^[2].

كما أن الأسطورة طبقاً لسائر النظريات الميثولوجية، تعدّ بياناً للحقائق بأسلوب تمثيلي عن «حياة الإنسان وأفكاره الخاصة». وقال غيلبرت موراي^[3] في هذا الشأن:

«إن دين هوميروس يمثل في الواقع الخطوة التي

[1]- إرنست كاسيرر (١٨٧٤ - ١٩٤٥ م): فيلسوف ألماني ومؤرخ فلسفة ينتمي إلى ما يُسمّى بمدرسة ماربورج في (الفلسفة الكانطية الجديدة). اشتهر كأبرز شارح للفلسفة النقدية الكانطية في القرن العشرين. من أشهر أعماله: (فلسفة الأشكال الرمزية)، و(الأسطورة والدولة)، و(اللغة الأسطورية). (المعرب).

[2]- أرنست كاسيرر، رساله اي دربارہ انسان (رسالة حول الإنسان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بزرك نادر زاده، ص ١٣١.

[3]- جورج غيلبرت موراي (١٨٦٦ - ١٩٥٧ م) عالم لغوي كلاسيكي وأستاذ جامعي وكاتب مسرحي أسترالي. (المعرب).

اتخذتها اليونان في طريق شخصيتها ... إن جماعة من الأشخاص المعقولين الذين هم بحكم الآباء الحكماء والكرماء، ومن حيث الروح وبحسب الظاهر يُشبهون الإنسان، ولكن لا يمكن بيان أفضليتهم، هم الذين يحكمون العالم»^[1].

إن من بين الأساطير المعروفة التي يعتبرها الإنسويون العلمانيون في العصر الراهن نموذجاً للتمرد على أي نوع من أنواع الهيمنة، واتخذوا منها مرجعية لهم، أسطورة بروميثيوس^[2]. إن بروميثيوس عند الإغريق بمنزلة الوثن الذي تمرد على زيوس^[3]. فقد سبق له أن سرق النار من الآلهات ونزل بها الأرض، وكان يجب أن يُعاقب على ذلك، بيد أن بروميثيوس في خضم معاقبته كان يصبر على تمرده. إن نبذ جميع أنواع المرجعية والمواجهة مع التقاليد والسنن (سواء أكانت دينية أو أخلاقية أو سياسية) تمثل واحدة من الأفكار الإنسانية / العلمانية في المرحلة المعاصرة، حيث يمكن مشاهدتها في أسطورة بروميثيوس عند قدامى الإغريق أيضاً^[4].

الإنسانية في العصر الذهبي لليونان القديمة

بعد مرحلة التفكير الأسطوري في اليونان القديمة، نواجه مرحلة

[1]- Gilbert Murray; Ffive stages if Greek Religion; p. 16.

[2]- بروميثيوس (Prometheus) في الميثولوجيا الإغريقية: سارق النار من السماء، ومعلم البشر استعمالها. (المعرب).

[3]- زيوس: إله السماء والصاعقة في الميثولوجيا الإغريقية. تكمن قوته في حكمه لقوى الطبيعة التي كان الإغريق يخشونها، كالبرق والرعد والسماء الواسعة. (المعرب).

[4]- William Lynch S. J.; Christ and Prometheus; in: www.prometheus.com.

في تاريخ الفلسفة والثقافة الغربية، تعرف باسم المرحلة الذهنية لليونان. في هذه المرحلة من التفكير اليوناني ومن خلال التشكيك في فلسفات هوميروس، والأديان الرمزية، وأفكار الآلهات، نبتعد شيئاً فشيئاً عن الأفكار الأسطورية، ويتمّ الإصرار والتأكيد على التبعية للعلوم البشرية والعقل الإنساني ومعرفة قدرة العقل. إن أهم الخصائص الإنسانية لهذه المرحلة عبارة عن: الابتعاد عن العناصر الأسطورية، والاهتمام بالطبيعة، وتقديم تفسير علمي وكمّي عن عالم الطبيعة استناداً إلى أسلوب المشاهدة والتجربة ومواصلة المناهج العلمية بمزاج علمي حرّ منزّه عن العصبية والانحياز. في هذه المرحلة تنشأ الأساليب الجديدة من التفكير وتنمو، وهذا المسار يبدأ بالتأمّل في الطبيعة.

إن الفلاسفة - وبعبارة أفضل: إن علماء الكونيات الأيونيين - قد عملوا - من أجل الابتعاد عن الأساطير وكل ما لا يمكن إقامة التواصل الحسي معه - على اختيار الطبيعة بوصفها الموضوع الأول للدراسة والمطالعة، وسعوا إلى رؤية العالم المحيط بهم واكتشافه بشكل صحيح. إن التفكير بشأن الطبيعة من طريق المشاهدة التجريبية، وتقديم تفسير علمي حول الظواهر الطبيعية بما يتناسب مع العلوم الخام لتلك المرحلة، كان يمثل الجهد الأصلي للفلاسفة وعلماء الطبيعة من الأيونيين. وكان المجهود الأول لهؤلاء المفكرين يتمثل في تحديد العنصر الأول (مادة المواد) أو جبلة وطينة الأشياء الأولى في الطبيعة. وفي هذه المرحلة عمد كل مفكر إلى تأصيل عنصر،

واعتبار بقية الأشياء ناشئة عنه. فقال طاليس الملطي^[١] بتأصيل عنصر الماء، وقال أنكسيمانس الملطي^[٢] بتأصيل عنصر الهواء، وقال هرقلطس^[٣] بتأصيل عنصر النار، وقال أناكسيمندر^[٤] باعتبار الوجود اللامتعيّن (أبيرون) بوصفه المبدأ الأول. وفي هذا البين نجد أن الفيثاغوريين على الرغم من عدم تخليهم عن تعلقهم بالأديان الرمزية أو اللاهوتية، كانوا في الوقت نفسه يسعون إلى فهم العالم من الناحية الكمية. وأما بارمينيدس^[٥] - بوصفه فيلسوفاً عقلائياً - فقد كان يذهب إلى الاعتقاد بأن كل أمر واقعي هو أمر «عقلاني»، وكان يقول:

«إن فهم العالم يجب أن يقع تحت ضابطة وسيطرة العقل.»

[١]- طاليس الملطي (حوالي عام: ٦٢٤ ق م): فيلسوف ورياضي وعالم فلك إغريقي من المدرسة الأيونية في النصف الثاني للقرن السادس قبل الميلاد. يعرف بأنه الفيلسوف والعالم الأول، ويعده الإغريق واحداً من الحكماء السبعة. (المعرب).

[٢]- أنكسيمانس الملطي (نحو ٥٨٨ - ٥٢٥ ق م): فيلسوف يوناني. يعتبر من أواخر من يمثل المدرسة الملطية أو الأيونية. عاد إلى فكرة طاليس الملطي التي ترجع الكون إلى مادة أصلية، ولكنه قال إن هذه المادة الأولية ليست هي الماء (كما قال طاليس)، بل هي الهواء. (المعرب).

[٣]- هرقلطس أو هيراقليطوس (٥٤٠ - ٤٨٠ ق م): فيلسوف يوناني سابق لعصر سقراط. اشتهر بالغموض؛ فعرف بـ: (الفيلسوف الغامض). وغلب على كتاباته طابع الحزن؛ فعرف بـ: (الفيلسوف الباكي). تأثر بأفكاره كل من سقراط وإفلاطون وأرسطوطاليس. قال بأن النار هي الجوهر الأول ومنها نشأ الكون. (المعرب).

[٤]- أناكسيمندر (٦١٠ - ٥٤٦ ق م): من فلاسفة ما قبل سقراط. ثاني فلاسفة الطبيعة الأيونيين، وكان تلميذاً لطاليس، وأحد أساتذة أنكسيمينس. كان يؤمن بالقياسات والتجربة والتحليل المنطقي للظواهر، وكان يعتقد أن بداية كل شيء هي كيتونة لامتناهية وغير قابلة للزوال وتتجدد باستمرار. (المعرب).

[٥]- بارمينيدس (٥٤٠ - ٤٨٠ ق م): فيلسوف يوناني ولد في القرن الخامس قبل الميلاد. من فلاسفة عصر ما قبل سقراط. ترك قصيدة في الطبيعة تحدّث فيها عمّا يعتقد أنه الحقيقة المطلقة على نحو يقيني. (المعرب).

فالعقل هو وحده القادر على إدراك الواقعية، بيد أنها الواقعية التي يعثر عليها العقل المادي». إن نظريته تستدعي لدى الذهن بشكل وآخر نوعاً من مذهب أصالة المادة^[1].

وقام ديموقريطس^[2] بالتنظير للتكامل والفيزياء، وقام بنبذ الدين أسوة بسائر الأمور الوهمية بزعمه. واعتبر «المشاهدة والاستدلال» مصدراً لمعرفة بشأن العالم.

لا شك في أن هؤلاء المفكرين لم يدر في خلد أي واحد منهم عندما نظر بشأن الطبيعة المحيطة به أن يؤسس بفلسفة إنسانية، وأما من وجهة نظر الباحثين، فإن الإنسانية في المرحلة الحديث والمعاصرة إنما تشبه تفكير المرحلة القديمة من حيث موضوع الدراسة، أي «الطبيعة» وأسلوب التفكير التجريبي بصيغته الأولى، الأمر الذي يستحضر نوعاً من الإنسانية الطبيعية^[3] المطروحة في المرحلة الحديثة والمعاصرة. إن الإنسانية الطبيعية بالمعنى الدقيق للكلمة ترتبط بمرحلة عصر النهضة في الغرب، ويعد ذلك بالمرحلة الحديثة، بيد أن بعض أنصار الإنسانية يبحثون عن الجذور

[1]- Materialism.

[2]- ديموقريطس (٤٦٠ - ٣٧٠ ق م): فيلسوف يوناني. اشتهر بالفيلسوف الضاحك. كان من الفلاسفة المؤثرين في عصر ما قبل سقراط. وكان تلميذاً للفيلسوف ليوكيبوس الذي صاغ النظرية الذرية للكون. (المعرب).

[3]- أشرنا في الأبحاث السابقة إلى نوع من الإنسانية الحديثة، أي الإنسانية الطبيعية (Naturalistic Humanism). على الرغم من أن موضوع دراسة هذا النوع من الإنسانية هو الطبيعة، وأن أسلوب تفكيرها تجريبي، بيد أن كشف الطبيعة إنما يكون لغاية «إنسانية»؛ بمعنى: اكتشاف الطبيعة والتصرف فيها بهدف السيطرة عليها، وتوظيفها في نهاية المطاف في خدمة الإنسان.

التاريخية لأفكارهم في آراء الفلاسفة الطبيعيين في مرحلة اليونان القديمة^[1]. وهذا الادعاء - بطبيعة الحال - ليس اعتباطياً، فإن الكثير من المفكرين في مرحلة عصر النهضة والمرحلة الحديثة، كانوا يبدون اهتماماً خاصاً بالفلاسفة والنصوص الكلاسيكية للمرحلة القديمة، ولا سيّما الفلاسفة الطبيعيين في مرحلة ما قبل سقراط، من أمثال: هرقليطس^[2]، وديموقريطس، وإبيقور^[3]، وآرائهم الطبيعية. من ذلك أن جوردانو برونو^[4] - على سبيل المثال - كان في أفكاره شديد التأثير بأعمال لوكريتيوس^[5] - وهو الفيلسوف التابع لمدرسة إبيقور - ولا سيّما كتابه (في طبيعة الأشياء)^[6].

[1]- Corliss Lamont; The philosophy of Humanism; p. 126.

[2]- هرقليطس أو هيراقليطوس (٥٤٠ - ٤٨٠ ق م): فيلسوف يوناني سابق لعصر سقراط. اشتهر بالغموض؛ وعرف بـ: «الفيلسوف الغامض». وغلب على كتاباته طابع الحزن؛ وعرف بـ: «الفيلسوف الباكي». تأثر بأفكاره كل من سقراط وإفلاطون وأرسطو طاليس. قال بأن النار هي الجوهر الأول ومنها نشأ الكون. (المعرب).

[3]- إبيقور (عاش ما بين ٣٤١ - ٢٧٠ ق.م): فيلسوف يوناني قديم. أسس لمدرسة فلسفية سُميت باسمه (الإبيقورية). قام بالكثير من الأعمال، ولكن لم يصلنا منها إلا تلك النصوص التي حفظها (ديوجينيس اللاريسي). (المعرب).

[4]- جوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠ م): فيلسوف إيطالي ودارس ديني. حكمت عليه الكنيسة الكاثوليكية بالهرطقة، ونفذ فيه حكم الإعدام حرقاً في ساحة كامبو دي فيوري. اكتسب بعد وفاته شهرة كبيرة، واعتبر من قبل عدد من الباحثين - ولا سيما في القرن التاسع عشر والقرن العشرين للميلاد - شهيداً للعلم. وتعبيراً من الكنيسة عن الندم أقامت له نصباً في ساحة (كامبو دي فيوري) نفسها. (المعرب).

[5]- تيتوس لوكريتيوس كاروس (حوالي ٩٩ - ٥٥ ق. م): فيلسوف وشاعر روماني. نظم قصيدة مطوّلة أسماها (في طبيعة الأشياء)، وصف فيها خصائص المادة وطبيعة الذرات التي يتألف منها الكون، وتحدّث فيها عن أصل الإنسان والأحوال الجوية والزلازل والأمراض وغيرها. (المعرب).

[6]- شرف الدين الخراساني، از برونو تا كانت (من برونو إلى كانط)، ص ١٢، ١٣٧٦ هـ ش. (مصدر فارسي).

الإنسانية في آراء الشكاكين في المرحلة القديمة والسفسطائيين

إن أذهان المفكرين اليونانيين بعد العبور من الفكر الأسطوري والطبيعي، دخلت مرحلة جديدة أصبح الاتجاه الإنسوي أكثر تشخّصاً فيها. إن هذه المرحلة الجديدة تشمل الأفكار التشكيكية للمرحلة القديمة وآراء السفسطائيين أيضاً. سبق أن ذكرنا أن ذهن الفلاسفة الطبيعيين في اليونان قد اتجه في الوهلة الأولى إلى عالم الخارج، ومن هنا فقد خاضوا في الأبحاث النظرية بشأن الطبيعة فقط، وأبدوا نظريات متنوّعة بشأن العالم والأصل الأول للأشياء. إن ظهور الآراء المختلفة والنظريات التي كانت تتبدّل تباعاً وتعطي مكانها للنظريات البديلة فاقمت من ظاهرة الرؤية المتشككة في إمكان الحصول على المعرفة اليقينية بشأن الماهية النهائية للعالم. وقد أدّى هذا الوضع إلى ظهور حالة من عدم الثقة بالنظريات الفلسفية والرؤية الكونية الطبيعية، وحاكمية نوع من التشكيك في نهاية المطاف.

وقد ظهر التشكيك على نحوين، وهما: التشكيك المطلق، والتشكيك النسبي. فكان الشكاكون يذهبون إلى التشكيك المطلق، بينما كان السفسطائيون يذهبون إلى التشكيك النسبي. وعلى الرغم من النظرة المريبة إلى كلا هذين النوعين من التشكيك طوال تاريخ الفلسفة، وعمل سائر الفلاسفة على نقد هذين الاتجاهين، إلا أن التشكيك أدّى في تلك الفترة الزمنية إلى حدوث استدارة في ذهن المفكرين؛ حيث انتقلوا في اهتمامهم من «الطبيعة» إلى «الإنسان» أو من العين (الخارج والشيء) إلى الذهن (الموضوع). إن شك

الشكاكين في المرحلة القديمة والسفسطائيين والاستدارة الفكرية الناجمة عن ذلك، أدى إلى تبلور الأفكار الإنسانية في هذه المرحلة.

يذهب بعض المنظرين إلى الاعتقاد بأن مدارس الشكاكين في تاريخ الفلسفة كانت مقرونة بنحو من الأنحاء بالمدارس الإنسانية. يقول إرنست كاسيرر في هذا الشأن:

«إن المدارس التشكيكية كانت قرينة المدارس الجزمية الإنسانية في تاريخ الفلسفة. إن الشكاك هو الذي ينفي وينكر اليقين العيني بالنسبة إلى العالم الخارجي، ويسعى إلى توجيه جميع أفكار الإنسان نحو كينونة ذات الإنسان ثانية، ويقول إن معرفة النفس تمثل شرطاً أولياً وأصلياً لتحقيق الذات، ولذلك يجب علينا أن نعمل بجد على تحطيم السلاسل وكسر القيود التي تشدنا إلى العالم الخارجي، كي نحظى بالحرية الحقيقية»^[1].

الإنسانية في آراء الشكاكين في المرحلة القديمة

إن الشكية المطلقة هي الشكية التي تحجم عن إبداء أي حكم جازم وقاطع بشأن الأشياء، وتضع كل شيء في حالة من التعليق. ولازمة هؤلاء الشكاكين عبارة عن: «لا أدري»، و«لا يمكن اعتبار

[1]- إرنست كاسيرر، رساله اي دربارہ انسان (رسالة حول الإنسان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بزرگ نادر زاده، ص ۲۳.

أيّ شيء حقيقياً». وأهم أدلتهم على ذلك كالاتي: «إن حواس الفرد في التعرف على الأمور، إما عاجزة أو هي عرضة للخطأ. وفي بعض الموارد تختلف المدركات الحسية من شخص إلى آخر وربما بلغ الاختلاف حدّ التناقض؛ الأمر الذي يجعل من الاعتماد على حواس الإنسان والتجربة الحسية أمراً متعذراً؛ وذلك لأن النفس في الكثير من مدركاتها تستند إلى التجربة الحسية، وهذه التجربة غير جديرة بالثقة، وتحول دون وصول الإنسان إلى الحقيقة المطلقة، ومن هنا فإن أيّ ادعاء يحتكر الحقيقة لنفسه، سوف يكون باطلاً».

إن الآراء المتنوّعة التي يطرحها المفكرون حول موضوع أو أمر أو شيء واحد تبدو على أنحاء مختلفة، وقد تكون متعارضة في بعض الأحيان، الأمر الذي يجعل من المتعذّر على الإنسان أن يُصدر حكماً على أحدها بالحق وعلى الآخر بالباطل. وعلى حدّ تعبير بورن:

«بإزاء أيّ رأي يمكن إبداء رأي مخالف يشتمل على أدلة مساوية ومتكافئة في الاعتبار مع أدلة الرأي الأول؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن لنا الاطمئنان والوثوق بشيء، ومن هنا فإن الإنسان النبیه يحجم عن إبداء الأحكام القطعية الثابتة ... فلا شيء مصيب أو خاطئ في نفسه، أو في الحد الأدنى لا يمكن لنا الاطمئنان بشأنه»^[1].

يرى الشكاكون من أمثال بورن، أننا فيما يتعلق بكل شيء بدلاً من القول: «إن هذا هو كذلك»، يجب القول: «إن هذا يبدو كذلك»

[1]- فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ج ١، ص ٤٧٤.

أو «من المحتمل أن يكون كذلك». ولا يسع الإنسان غير بيان ما تبدو عليه الأشياء من وجهة نظره.

وقال امبريكوس^[١]، وهو من الشكاكين في المرحلة القديمة: «إن المتيقن الوحيد هو عدم وجود شيء متيقن»^[٢]. بيد أن الشك ليس بالمحطة الصالحة التي يمكن للإنسان المفكر أن يقيم فيها، ولا يمكن له أن يبني أفكاره الأخرى على أساسها، ومن هنا كان الشكاكون القدماء بصدد العثور على طريق للخروج من شكهم. وكانوا لذلك يقترحون العيش إلى جوار الآخرين من أبناء جلدتهم والتعايش مع القوانين التي تحكم المجتمع الإنساني. وفي الحقيقة فإن هذه الحالة تحضر لدى الذهن واقع شخص يسعى من أجل الخلاص من الشك إلى التعايش مع نوع من الحياة اليومية الروتينية، والعمل على تزجية الحياة بشكل وآخر.

إن الجانب الإنسوي لأراء هذا الصنف من الشكاكين إنما يتلخّص في هذا الموضوع، وهو أن الطريق الوحيد إلى الخروج من الشك «يكمن في المشاركة في الحياة العملية مع الآخرين». إن الوجه الإنسوي في هذا الرأي وإن كان ضعيفاً، يُعدّ نقطة إنطلاقة للأفكار الإنسانية في تلك المرحلة. يقول بورن في هذا الشأن:

[١]- سيكستوس إمبريكوس (٢١٠ - ١٦٠ ق. م): طبيب وفيلسوف إغريقي. تختلف المصادر في نسبه إلى الإسكندرية أو روما أو أثينا. تعدّ أعماله الفلسفية هي الأكمل من بين ما وصلنا عن مذهب الشكّاك الإغريقي والروماني. (المعرب).

[٢]- بيتربريغ، موننتي، ص ٢١.

«إن الإنسان العاقل من خلال إدراكه عدم إمكان الحصول على الحقيقة المطلقة، فإنه يجد مندوحة إلا في المشاركة في الحياة العملية، وسوف يتبع في سلوكه العملي العقائد والعادات والقوانين المحتملة»^[1].

كما أكد شيشرون^[2] بدوره على أسلوب الحياة مع الآخرين على أساس حبّ الإنسان لأخيه الإنسان، وأضاف قائلاً:

«إن على الفرد أن يكون أكثر مسؤولية من منطلق حبه لأبناء وطنه وأقربائه، وأن يعمل قبل كل شيء على وقف نفسه في خدمة المواطنين، ويكون بعد ذلك في خدمة جميع البشر في المجتمع»^[3].

وبطبيعة الحال فإن هذا النهج في التعاطي مع مسألة الشكية يشاهد لاحقاً في المرحلة الحديثة في تفكير فيلسوف مثل ديفد هيوم^[4] أيضاً. وكذلك عمد الإنسانيين العلمانيين في المرحلة المعاصرة إلى الدفاع عن هذا النوع من التعاطف والحبّ الإنساني في أبحاثهم الأخلاقية^[5].

[1]- فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفة غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ج ١، ص ٤٧٥.

[2]- ماركوس توليوس شيشرو (شيشرون) (١٠٦ - ٤٣ ق.م): كاتب وخطيب روماني مميّز. أثارت شخصيته الكثير من الجدل وخاصة في الجانب السياسي من حياته. وكان يعتبر بحق أب الفلسفة السياسية في روما. (المعرب)

[3]- المصدر أعلاه، ص ٤٨٢.

[4]- ديفد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٩ م): فيلسوف واقتصادي ومؤرخ اسكتلندي. يعتبر شخصية هامة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الإسكتلندي. المعرب.

[5]- Nicolas Walter; Humanism: what's in the word?; p. 43.

الإنسانية في فكر السفسطائيين

إن آراء السفسطائيين هي الأخرى ممزوجة بالشك أيضاً. بيد أن هذا الشك السفسطائي يختلف عن الشك المطلق لدى الشكاكين. ففي كلا الشكين يتم نفي المعرفة اليقينية والحصول على الحقيقة المطلقة والثابتة. بيد أن السفسطائيين يرون إمكان الوصول إلى الحقيقة النسبية، أي: «الحقيقة كما تبدو للفرد». إن الحقيقة تختلف من شخص لآخر. فكل ما هنالك هو ما يحدث لأفراد بأعيانهم في ظل ظروف وأوضاع معيّنة. ولربما كانت بعض الأقوال والآراء المتناقضة في مواضع مختلفة أو بالنسبة إلى مختلف الأشخاص تحظى بنفس المقدار من الحقيقة. من ذلك - على سبيل المثال - إن القانون في كل مجتمع رهن بتقبل أفراد ذلك المجتمع له. فلو أن أفراد المجتمع قالوا بصوابية قانون وتمسكوا به، كان هذا القانون متصفاً بالحقيقة، رغم أننا قد نرى في معرض حكمنا على هذا القانون الذي يرتضيه ذلك المجتمع ضعيفاً، ونقول إنه أضعف من القانون الذي يتم تطبيقه في المجتمع الآخر؛ وعليه فإن الملاك في الأحقية ليس هو الأصوبية، وإنما هو الأنفعية والأنسية. ومن هنا فإن ما يكون هو الأنفع والأنسب من وجهة نظر الناس يكون هو الحقيقة التي يجب العمل بها. ولو أن المجتمع رأى لاحقاً أن القانون الآخر هو الأنفع والأنسب للإنسان، اكتسب هذا القانون الجديد صورة الحقيقة. إن هذا النوع من الإنسانية والملاك الذي يتم توصيفه للحقيقة، يعمل بحسب الظاهر على التمهيد لنوع من النسبية في الأحكام الأخلاقية؛ ولربما كان الحسن والقبح والصلاح والطلاح مختلفاً باختلاف رؤية أفراد الناس أو المجتمع. ونستنتج

من الرؤية الممتزجة بالشك لدى السفسطائيين، اتجهين إنسويين هامين:

١ - الإنسان بوصفه «ملاكاً ومعياراً لكل شيء».

٢ - يجب الاهتمام بحياة الإنسان والأبعاد العملية للحياة.

وقال كوبلستون في هذا الشأن:

«لقد كان الإنسان هو موضوع البحث عند السفسطائيين وليس الكون والعالم؛ وقد كانوا ينظرون في الغالب إلى الأهداف والغايات العملية، ومن حيث الأسلوب قد سلكوا الأسلوب «التجريبي والاستقرائي» ... يسعى السفسطائيون إلى المسارعة في تجميع ثروة واسعة من المشاهدات والأمور الجزئية، لتوظيفها في إطار الأهداف العملية، وإلى حدّ ما في الأهداف النظرية أيضاً»^[١].

وفيما يتعلق بالاتجاه الأول، كان بروتاغوراس^[٢] (م: ٤٨١ ق. م) - وهو من أهم الفلاسفة السفسطائيين - يقول في هذا الشأن: «إن الإنسان معيار ومقياس لجميع الأمور؛ فهو مقياس لوجود الأشياء، كما هو مقياس لعدم الأشياء الأخرى أيضاً». إن هذا الاتجاه يعتبر

[١]- فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفة غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ج ١، ص ٩٩.

[٢]- بروتاغوراس (٤٨٧ - ٤٢٠ ق. م): زعيم الفكر السفسطائي في القرن الخامس قبل الميلاد. كان يعتقد أن الإنسان هو المقياس لكل شيء؛ بمعنى أن الخير والشر والصح والخطأ، يجب أن تحدد بأجمعها بحسب حاجات الكائن البشري. (المعرب).

من أهم الحركات الإنسانية في المرحلة القديمة، حيث يهتم بالإنسان وحجم إمكانياته في إدراك الحقيقة بشدة. وهناك اختلاف في تفسير كلام بروتاغوراس وما إذا كان مراده من الإنسان هو الإنسان الفرد أم الإنسان النوع؟ فإن كان مراده هو الإنسان الفرد، فهذا يعني أن الحقيقة قد تختلف من فرد إلى فرد آخر؛ كأن يهبّ النسيم؛ فيكون بارداً بالنسبة إلى فرد، وحاراً بالنسبة إلى فرد آخر. وأما إذا كان مراده هو الإنسان النوعي، فإن آراء المجتمع والجماعة أو النوع الإنساني هو الملاك في تشخيص الحقيقة. وعلى كل حال - سواء أكان المراد هو الإنسان النوعي أو الإنسان الفردي - ليس هناك من شك في الاهتمام بالإنسان بوصفه مصدراً موثقاً للمعرفة، وهذه نقطة لم تكن موجودة في الشك الجزمي لدى الشكاكين^[1]. لقد مهّد رأي بروتاغوراس الطريق أمام جميع أنواع النظريات الشكّية والنسبية في دائرة المعرفة والأخلاق. من المعروف أن سكان أثينا قد اتهموا بروتاغوراس بسبب عقائده الخارجة على التقاليد بالتجديف على الآلهات، ولذلك فقد أحرقوا أعماله وحكموا عليه بالنفي. ومن الجدير ذكره أن الإنسانويين العلمانيين في المرحلة المعاصرة، يعتبرون أفكار بروتاغوراس منشأً لأفكارهم الفلسفية^[2].

وكان الاتجاه الإنسوي الآخر لدى السفسطائيين، يتمثل بالاهتمام بحياة الإنسان والأبعاد العملية من حياته. إن السفسطائيين من خلال نفهم إمكان الحصول على المعرفة اليقينية، قد حددوا

[1]- بروتاغوراس (487 - 420 ق.م): زعيم الفكر السفسطائي في القرن الخامس قبل الميلاد. كان يعتقد أن الإنسان هو المقياس لكل شيء؛ بمعنى أن الخير والشر والصح والخطأ، يجب أن تحدد بأجمعها بحسب حاجات الكائن البشري. (المعرب)..

لأنفسهم أهدافاً وغايات عملية، ولا سيّما في التعليم. فقد كانت معرفة الإنسان واحتياجاته، تعتبر من لوازم التربية والتعليم من وجهة نظرهم.

يقول ياكوب بوركهارت^[١] في هذا الشأن:

«إن السفستائيين لاعتقادهم بأنهم قادرون على تربية الشباب لإدارة الأمور السياسية، دخلوا دائرة تربية الإنسان عملياً، وذلك بهدف محدد يتمثل بالتعليم. لقد كانت مهمة تربية الإنسان تستوجب دراسة ذات الإنسان والتفكير الإنساني بشكل عام والشرائط والإمكانات وحدود الفكر الإنساني، والعمل حتى على نقد المعايير الأخلاقية والدينية أيضاً...»^[٢].

الإنسانية في تفكير سقراط

إن الأفكار الشكية والنسبية للسفسطائيين، واجهت ردّة فعل من الفيلسوف اليوناني الكبير سقراط. قام سقراط في مواجهة الشك بإرساء فلسفة جديدة، ثم جاء بعده أفلاطون وأرسطو ليعملا على إكمالها، ولكن حتى في المدرسة الفلسفية الجديدة لسقراط يمكن العثور في عدّة موارد على توجهات إنسانية بالمعنى الحديث، ومن ذلك:

[١]- كارل ياكوب كريستوف بوركهارت (١٨١٨ - ١٨٩٧ م): مؤرّخ سويسري في مجال الفن والثقافة، وشخصية مؤثرة في علم التاريخ لكلا المجالين. يُعد كتاب (حضارة عصر النهضة في إيطاليا) أحد أكثر أعمال بوركهات شهرة. (المعرب).

[٢]- ياكوب بوركهارت، فرهنگ رنسانس در ایتالیا (حضارة عصر النهضة في إيطاليا)، ص ٣٢.

١ - التشكيك في آراء المتقدمين.

٢ - الاهتمام بالذات الإنسانية.

٣ - التأسيس لنظام أخلاقي مستقل عن المفاهيم الميتافيزيقية والدينية.

إن سقراط في سياق العمل على تأسيس فلسفته عمد إلى التشكيك في جميع الآراء التي كانت مقبولة من قبل الجميع، ولا سيّما منهم المفكرين السابقين. لقد ذهب سقراط إلى القول بأن كل عقيدة أو رأي تمّ فرضه على ذهن وضمير الإنسان لا إرادياً، يجب العمل على البحث فيه من جديد، ومن هنا لا بد من التشكيك في الأفكار والآراء التي ثبتت حجيتها بنحو من الأنحاء. يبدأ سقراط تفكيره الفلسفي بعبارة «لا أعلم»، ويقول: «إن الشيء الوحيد الذي أعلمه هو أنني لا أعلم شيئاً»^[1].

إن هذا المنهج الفكري يذكرنا في الشك المنهجي لديكارت^[2] في المرحلة الجديدة، حيث عمد في سياق التأسيس لفلسفته الجديدة على طريقة المشككين إلى التردد في جميع معتقدات المتقدمين.

[1] - Peter C. Appleby; Humanistic Elements in classical Philosophy; p. 1 - 2.

[2] - رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠ م): فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي. يُلقب بـ (أبي الفلسفة الحديثة). كان له تأثير واضح في علم الرياضيات، وقد اخترع نظاماً رياضياً سُمّي باسمه وهو (نظام الإحداثيات الديكارتية) الذي شكل النواة الأولى لـ (الهندسة التحليلية)، فكان بذلك من الشخصيات الرئيسة في تاريخ الثورة العلمية. كما كان ديكارت الشخصية الرئيسة لمذهب العقلانية في القرن السابع عشر للميلاد. وهو صاحب المقولة الشهيرة: (أنا أفكر؛ إذن أنا موجود). (المعرب).

إن الشك السقراطي بالاعتبار المعاصر كان نوعاً من الشك المنهجي والمعرفي الذي يكون فيه الشك مرحلياً ومحطة للعبور والوصول إلى اليقين وتمييز الحق من الباطل. مضافاً إلى أن هذا النوع من الشك لا ينفي إمكانية الوصول إلى الحقيقة، ومن هنا فإنها تختلف عن الشك المطلق للشكاكين الذين يرون عجز الإنسان عن بلوغ الحقيقة.

بعد اجتياز مرحلة الشك، يعمل سقراط على توجيه الأنظار إلى «الإنسان ومعرفته». وفي هذه المرحلة يبيّن خطاب سقراط القائل «اعرف نفسك»^[1] نوعاً من النزعة الإنسانية الخاصة. يرى سقراط أنه ما لم يلتفت ذهن وفكر الإنسان إلى ذاته، ولا يعمل على اختبار ذاته، لن يكتب التحقق للفلسفة الواقعية، وإن عالم الإنسان مجرد ساحة يجب أن تتجه جميع التحقيقات والتأملات الفلسفية نحوها. يقول أرنست كاسيرر في هذا الشأن:

«إن الإنسان كائن يتعيّن عليه البحث عن مدركاته بشكل متواصل، وعليه أن يبحث في كل لحظة عن أوضاعه وأحواله وشرائطه الوجودية بشكل دقيق. وإن هذا البحث الدقيق والمنهج النقدي تجاه الحياة، هو الذي يمنح الإنسان وحياته قيمة حقيقية. وعلى حد تعبير سقراط: إن الحياة التي تخلو من التأمل والبحث الدقيق، لا تستحق العناء»^[2].

[1]- Gnothi sea ut on.

[2]- أرنست كاسيرر، رساله اي دربارہ انسان (رسالة حول الإنسان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بزرك نادر زاده، ص ۲۸.

يرى سقراط أن الوصول إلى الذات الواقعية أو ذات الإنسان يستدعي العمل على تطهير وجود الإنسان من كل ما هو عارض وخارجي. إن ذات الإنسان رهن بالاعتبار والشأن الذي يراه الإنسان لنفسه؛ بمعنى أن المنزلة والمكانة التي يمنحها الإنسان لنفسه، هي التي ترسم حدود وجود الإنسان.

إن اهتمام الإنسان بنفسه يكتسب جهة أخلاقية، وإن معرفة النفس من وجهة نظر سقراط تمثل نوعاً من الرقابة على الذات. إن الخطاب السقراطي يدعو إلى تحفيز الناس وحثهم إلى تعالي النفس من طريق الحكمة والفضيلة. كما عرّف أفلاطون في «خطاب الدفاع» سقراط بوصفه شخصاً يسعى إلى:

«إقناع كل إنسان بوجود مراقبة نفسه، وقبل أن يبحث عن مصالحة الشخصية، عليه البحث عن الفضيلة والحكمة»^[١].

إن كلام سقراط في بعض المواضع يستحضر نوعاً من الأثنروبولوجيا من طريق المشاهدة والدراسة المستقلة للمفاهيم الميتافيزيقية: «إن الحَسَن لم يكن حسناً، لأن الآلهات قد استحسنته، بل لأنه كان حَسَناً لذاته، استحسنته الآلهات»^[٢].

لقد كان سقراط يفصل مفهوم الحَسَن عن اللاهوت، وكان يرى الحَسَن أرضياً ودينيوياً إلى الحد الذي يعتبره والمنفعة شيئاً واحداً.

[١]- فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ج ١، ص ١٢٩.

[٢]- أفلاطون، مجموعه آثار، أوثيفرون (الأعمال الكاملة، أوثيفرون).

إن «الحسن» ليس أمراً كلياً ومجرداً، بل تؤخذ له مقاصد خاصة وعملية بنظر الاعتبار، بمعنى أن الحسن هو الذي يكون «حَسَناً لأمر خاص». إن الحسن والجمال صورتان عن المنفعة والفائدة الإنسانية^[1]. إن رأي سقراط في هذه المرحلة يستحضر الأخلاق الإنسانية العلمانية.

الإنسانية في فكر الفلاسفة بعد سقراط

من بين أفكار أرسطو^[2] يمكن لنا مشاهدة بعض الاتجاهات الإنسانية الطبيعية والعقلية. ويمكن الإشارة في هذا السياق إلى الأبعاد الطبيعية لفلسفة أرسطو، والتركيز على العقلانية وتعزيز الحياة العقلانية، وبيان القوانين المنطقية بشكل مدوّن^[3]. لقد ذهب بيتر إيبيل بي - وهو من الباحثين المعاصرين في الحقل الإنسوي - إلى اعتبار أرسطو هو المؤسس للعلم بمعنى مجموعة من الواقعات المنظمة، كما يعتبره كاشفاً ومفصلاً لمجمل سلسلة المعارف بما يناسب مقتضيات عصره. وفي الناحية الأخلاقية يذهب أرسطو بدوره إلى التأكيد على سعادة نوع البشر في «الحاضر وهذا المكان»، أي في هذه الحياة الدنيوية، ويعتبر ذهن الإنسان قادراً على بلوغ الحقيقة الأخلاقية بغض النظر عن الأمور الميتافيزيقية الطبيعية^[4]؛ وهي المسائل التي تستحضر الإنسانية العلمانية بالمعنى الجديد لها.

[1]- Peter C. Appleby; Humanistic Elements in classical Philosophy; p. 1 - 2.

[2]- من الجدير ذكره أن الإنسانويين العلمانيين في المرحلة المعاصرة لا يدونون رغبة كبيرة أو شغفاً ملحوظاً تجاه أفكار أرسطو؛ كما أنهم منذ عصر النهضة فصاعداً بدأوا ضدية هادفة لمواجهة أفكار أرسطو.

[3]- Peter C. Appleby; Humanistic Elements in classical Philosophy; p. 1 - 2.

[4]- Ibid.

وفي الفلسفات اللاحقة لأرسطو - ولا سيّما في الفلسفة الأبيقورية - نشاهد عناصر من الفلسفة الإنسانية. ومن الجدير ذكره أنه بعد انتصار الإسكندر الكبير [المقدوني] وزوال استقلال الدولة اليونانية، وطرح نظرية «العولمة»^[1]، ظهر الشغف بنوع من «الفردانية»^[2] وطرح الفرد في المجتمع العالمي. كما أن موضوع الفلسفة قد ركّز على الفرد، تبعاً لهذا النوع من التفكير والاتجاه؛ ليتمكن كل فرد من تحقيق رغباته في ظل المجتمع العالمي. ولم يكن من الاعتبار أن تنتهج كل من الفلسفة الرواقية والأبيقورية في الغالب المنهج الأخلاقي والعملي، وذلك من نوع الأخلاق الفردية أيضاً. يرى هؤلاء أن مهمة الفيلسوف تتلخّص في إعداد الفرد من خلال قواعد من السلوك، ليتمكن من العثور على طريقه في الحياة بنفسه. في الرؤية الإنسانية والفردية، يؤدّي الإصرار على الأخلاق لوحده في المذهب الرواقي والأبيقوري إلى استقلال الفرد واستغنائه الروحي.

كان أبيقور (٣٤١ ق. م) يرى الفلسفة نشاطاً يضمن سعادة الحياة و«الإنسان» من خلال استخدام الألفاظ والاستدلال. وكان ينصح أتباعه بالاهتمام بالموضوعات العملية، للتغلب على الاضطرابات والهواجس الناشئة من موت وحضور الآلهات. لقد تعرّضت فلسفة أبيقور لتفسيرات مختلفة؛ بيد أنه في الفهم الإنسوي، تم التعريف

[1]- Cosmopolitan.

[2]- Individualism.

بانسويته على أنها إنسانية طبيعية تدعو إلى اللذة وليست دينية^[١]. في فلسفة أبيقور لا ينبغي الخوف من الآلهات، حيث لا شأن للموت بالإنسان: «حيثما أنتم ليس هناك موت، وحيث يكون الموت لا تكونون»^[٢]. كما كان أبيقور مدافعاً عن «الإحساس» حتى في حقل المعرفة والأخلاق أيضاً، وكان يعمل بشكل وآخر على تعريف رغبة الإنسان بوصفها مقياساً ومعياراً لكل شيء: «إن ملاكات الحقيقة هي الحواس والمفاهيم القبلية والانفعالات»^[٣].

[١]- هناك من اعتبر أبيقور بوصفه الجد الأكبر للفلسفة التحصيلية الجديدة؛ لاعتبارهم «الطبيعة» بمنزلة «الأمر الواقع»، وبهذا الأسلوب قاموا بإيقاظ الإنسان الذي كان أسير الأساطير من سببته حيث كان منهمكاً في خوض التبريرات الخيالية واللامنطقية، وإنقاذه. (جون بيرن، فلسفه ابيقور (فلسفه أبيقور)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أبو القاسم بور حسيني، ص ١٣٠).

[٢]- المصدر أعلاه، ص ١٢٦.

[٣]- المصدر أعلاه، ص ١٣٠.

الفصل الثالث

الإنسانويّة الدينيّة (المسيحيّة)

في فكر فلاسفة العصور الوسطى

يذهب الفلاسفة والمفكرون إلى القول بأن جميع المراحل الثلاثة - وهي: المرحلة المتطورة، والمرحلة التنويرية، والمرحلة المعاصرة - من العصور الوسطى، تفتقر إلى النظام الإنسوي، وإن إطلاق عنوان «الإنسانية المسيحية» أو «الإنسانية الدينية» على الأنظمة الفكرية للعصور الوسطى بجانب للواقع. بيد أن التأمل المنصف، بالإضافة إلى آراء بعض الكتاب المعاصرين حول الإنسانية الدينية، يجعلنا ندرك أن الأنظمة الفكرية للعصور الوسطى كانت - في إطارها الفكري الخاص - تحمل الكثير من الهواجس والاتجاهات الإنسانية. وعلى الرغم من ذلك لا تزال هناك الكثير من الأبحاث الدائرة حول صوابية إطلاق مصطلح «الإنسانية المسيحية» أو «الإنسانية الدينية» على بعض التيارات الفكرية لمرحلة العصور الوسطى، وهذا الأمر يستدعي المزيد من الأبحاث الدقيقة.

وقد تم تنظيم هذا الفصل على أساس بعض النظريات الجديدة بشأن الإنسانية الدينية، ومن هذه الناحية تم التعرض والخوض في بحث ودراسة التفكير في مرحلة العصور الوسطى والاتجاهات الإنسانية في هذه الحقبة. وعلى هذا الأساس فإن:

«الإنسانية الدينية عبارة عن مجموعة من الشعائر الدينية، التي تؤكد باستمرار على الحاجات والرغبات والطاقات الإنسانية»^[1].

[1]- Paolo Castellina & Alison Baison Bailey; "Christian Church or Religious

توضيح ذلك أن هناك مدخلين رئيسين إلى الإنسانية الدينية:

١ - المدخل الناشئ من التعاليم الدينية / التقليدية، والذي يعمل على تأييد منزلة الإنسان ومكانته في إطار الأصول الدينية^[١].

٢ - المدخل الناشئ من التعاليم الفلسفية / الإنسانية، والذي يتعرّض بعد ذلك إلى سلسلة من الشعائر الدينية المتطابقة مع الفلسفة الإنسانية^[٢].

بعبارة أخرى: يمكن القول في بيان التمايز بين المدخلين الآنفين: إن الدين والتعاليم الدينية هي التي تمثل حجر الزاوية في المدخل الأول، ثم يتم التأكيد بعد ذلك على الأبعاد الإنسانية الموجودة في الدين. ويمكن تتبع جذور هذا المدخل في الأنظمة الفكرية للعصور الوسطى. وأما في المدخل الثاني فيتمّ العمل أولاً على تأصيل فلسفة إنسانية تؤكد على الرغبات الإنسانية، ثم يتمّ الخوض بعد ذلك في الشعائر الدينية المتناغمة مع الفلسفة الإنسانية المذكورة. ويمكن العثور على هذا الاتجاه في التيارات الفكرية لمرحلة عصر النهضة والإصلاح الديني. وفي ضوء هذا التمايز بين المدخلين، ربما أمكن لنا تسمية المدخل الأول بـ «الإنسانية الدينية»^[٣]، وتسمية المدخل الثاني بـ «الدين الإنسوي»^[٤]. وفي هذا الفصل سوف نتعرّض

Humanism"; p. 1-3.

[1]- Fredrick Edwordz; "What is Humanism?"; p. 3.

[2]- Paolo Castellina & Alison Baison Bailey; "Christian Church or Religious Humanism"; p1-3.

[3]- Religious Humanism.

[4]- Humanistic Religion.

للمدخل الأول أو الإنسانوية الدينية، والمراد من الدين هنا - بطبيعة الحال - هو خصوص الدين المسيحي، وسوف نخصص الفصل اللاحق للمدخل الثاني أو الدين الإنسوي إن شاء الله تعالى.

هناك في الإنسانوية المسيحية في مرحلة العصور الوسطى أصول محددة، تعدّ بوصفها بديهيات ثابتة ومسلّمة، وهي كالآتي:

١ - يتمّ أخذ الدين السماوي بوصفه أصلاً بديهياً ثابتاً.

٢ - يتم اعتبار وجود الله - بوصفه الوجه الأكثر تأصلاً في تمييز الدين السماوي - محوراً للأمر.

٣ - إن الإنسان مركّب من الجسم والروح، بيد أن الأصالة إنما تكون للروح أبداً، وأما الجسم فيتم توظيفه في خدمة روح الإنسان.

٤ - يتمّ تعيين القيمة والشأن الإنساني بما يتطابق مع تعاليم الكتاب المقدس، مرجعاً نهائياً.

كان هناك في العصور الوسطى اتجاهان رئيسان وفي الوقت نفسه مختلفان بالنسبة إلى الموضوعات آنفة الذكر؛ الأمر الذي أدى إلى ظهور اتجاه مختلف إلى الإنسان ومنزلته. ويتعلق الاتجاه الأول بالفيلسوف المسيحي المعروف في أوائل العصور الوسطى، ونعني به القديس أوغسطين^[١]، حيث كان يستلهم آراءه من تعاليم

[١]- القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠ م): كاتب وفيلسوف من أصل نوميدي / لاتيني. ولد في طاغاست (سوق أهراس حالياً في الجزائر). يعدّ أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية. تعتبره الكنيسة الكاثوليكية والإنجيليكانية قديساً وأحد آباء الكنيسة البارزين، وشفيع المسلك الرهباني الأوغسطيني. كما يعدّه العديد من البروتستانتين - ولا سيما الكالفانيون - أحد المصادر اللاهوتية لتعاليم الإصلاح البروتستانتي حول النعمة والخلص. (المعرب).

الأفلاطونيين الجُدد^[١]. كما يرتبط الاتجاه الثاني بالفيلسوف المسيحي في أواخر العصور الوسطى، وهو توما الأكويني^[٢]؛ حيث كان يعتمد على النظام الفلسفي لأرسطو. لقد كان لكلا هذين الاتجاهين رؤية خاصة إلى الإنسان، ومن هنا يمكن أخذ نوعين من الإنسانية الرئيسة والمختلفة لتلك المرحلة بنظر الاعتبار:

الاتجاهات الإنسانية الدينية في فكر أوغسطين

على خلاف الفلاسفة الذين يصبّون جلّ اهتمامهم على العالم الخارجي والطبيعة، كان القديس أوغسطين يبدي اهتماماً خاصاً بالإنسان وحالاته. إن مدخل أوغسطين إلى الإنسان، مدخل نفسي وعاطفي؛ حيث يعطي فيه أهمية خاصة إلى التجارب الدينية والشخصية للأفراد. إن أفكار أوغسطين الأكثر جوهرية بشأن الإنسان والتي ترتبط بالدين والحقيقة الجوهرية لعالم الوجود بشكل تام، يمكن بيانها ضمن الأبحاث الآتية:

١ - قدرة العقل البشري على اكتشاف الحقائق الدينية وإدراك التعاليم والمفاهيم الدينية.

[١]- الأفلاطونيون الجدد أو الأفلاطونية المُحدثة: تسمية تمّ إطلاقها منذ القرن التاسع عشر للميلاد على المدرسة الصوفية الفلسفية التي تكوّنت في القرن الثالث للميلاد على أساس تعاليم أفلاطون وتابعيه الأوائل. وهي تركز على الجوانب الروحية والكونية في الفكر الأفلاطوني. (المعرب).

[٢]- توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م): قسيس وقديس كاتوليكي إيطالي من الرهبانية الدومينيكانية، وفيلسوف لاهوتي مؤثر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية وأحد معلمي الكنيسة الثلاثة والثلاثين، ويعرف بالعالم الملائكي والعالم المحيط. وهو أبو المدرسة التوماوية في الفلسفة واللاهوت. ترك تأثيراً كبيراً على الفلسفة الغربية؛ فكان الكثير من أفكار الفلسفة الغربية الحديثة إما ثورة على أفكاره أو انتصاراً لها، ولا سيما في مسائل الأخلاق والقانون الطبيعي ونظرية السياسة. من أعماله: (خلاصة اللاهوت) و(الخلق والخالق). (المعرب).

- ٢ - محدودية العقل البشري وتكامله بالإيمان الديني.
- ٣ - إيكال النفس البشرية لطف الله لإدراك الحقيقة والحصول على السعادة.
- ٤ - تحليل الأبعاد الوجودية للإنسان إلى عناصر من قبيل: الإدراك، والإرادة، والخير.
- ٥ - علاقة الحب بين روح الإنسان وبين الله.
- ٦ - الحصول على معنى الحياة من خلال الوصول إلى الحقيقة والوحدة.

قدرة العقل الإنساني على كشف الحقائق وإدراك التعاليم الدينية

إن الاتجاه الإنسوي الديني الأول للقديس أوغسطين، يتمثل في الاهتمام الخاص بالعقل البشري من أجل إدراك الحقائق والتعاليم الدينية. فهو يرى أن العقل البشري قادر على اكتشاف الحقائق الدينية، بما في ذلك وجود الله. إن هذا الرأي من أوغسطين يمثل نوعاً من الاتجاه المقابل لاتجاه الآباء الأوائل للكنيسة، من الذين كانوا يرفضون أي تناغم بين الإيمان الديني وبين العقل الفلسفي. إذ كان الآباء الأوائل للكنيسة يرون أن التعاليم الدينية حيث تستند إلى دليل محكم وهو الوحي الإلهي، فإنها تحظى بنوع من الحجية والوثاقة، وأما الآراء والاكتشافات البشرية في الأنظمة الفلسفية حيث تكون ظنية، تكون على الدوام عرضة للتغيير والخطأ، ومن هنا لا ينبغي الاعتماد أبداً على الأمور الظنية الموجودة في المعطيات

والاكتشافات البشرية. إن الأنظمة الفلسفية البشرية في صلبها أو في مواجهة الأنظمة الفلسفية الأخرى تعاني من التحديات؛ الأمر الذي يجعل من الحصول على الحقيقة من طريق الفلسفة ضرباً من المحال. إن الاكتفاء بالإيمان الديني وعدم الحاجة إلى الأنظمة الفلسفية البشرية، حمل الكبار الأوائل في المسيحية على اتخاذ موقف من الأنظمة الفلسفية في تلك الحقبة. ومن هنا كان تروتيان^[١] يعتبر الفلسفة أصل البدع، ويرى أن الفلسفة أو الحكمة الدنيوية لا يمكن أن توصل الإنسان إلى معرفة السيد المسيح أبداً:

«ما هي الصلة بين فكر الأثينيين^[٢] وبين فكر أورشليم^[٣]، وهل يمكن مشاهدة أي تناغم أو توافق بين الفكر الفلسفي للإغريق والكنيسة؟ إن تعليمنا يمتد بجذوره في حكمة سليمان، وكان سليمان يُعلم تلاميذه وجوب البحث عن الله بقلب بسيط. هيهات منا الجهود التي تسعى إلى إقامة مسيحية رواقية أو مسيحية تقوم على أساس الفكر الأفلاطوني أو الديالكتيكي. إننا بعد الإيمان بالسيد المسيح لا نعود نطالب بالمناظرات والنزاعات الاستعراضية، وبعد الحصول على نعمة الإنجيل، لا نعود نسعى وراء التفكير الدقيق. وبعد الإيمان الذي حصلنا عليه لا نعود بحاجة إلى إيمان آخر؛ وذلك لأن

[١]- تروتيانوس أو تروتيان (حوالي ١٦٠ - ٢٢٠ م): مؤلف أمازيغي مسيحي مبكر بونيقي. أول من كتب كتابات مسيحية باللغة اللاتينية. كان مهماً في الدفاع عن المسيحية ومعاداة الهرطقة. وقد أطلق عليه لقب «والد المسيحية اللاتينية» و«مؤسس اللاهوت الغربي». (المعرب).

[٢]- نسبة إلى أثينا عاصمة اليونان قديماً بوصفها مهداً للفلسفة. (المعرب).

[٣]- عاصمة فلسطين والناصرة بوصفها مهداً لظهور السيد المسيح والديانة المسيحية. (المعرب).

إيماننا الرئيس هو أننا لا نحتاج إلى شيء آخر زيادة على ما آمنّا به»^[١].

كما أنهم يذهبون إلى أن السيد المسيح نفسه يمتلك حكمة خاصة تفوق الحكمّ الدنيوية والقائمة على العقل البشرية. وقد طعن بولس في الحكمة الإغريقية، وسخر من الفلاسفة اليونانيين بقوله:

«حذاري أن يجعلكم أحد طعمة سائعة بالفلسفة والمكر الباطل، بحسب تقليد الناس وبحسب الأصول الدنيوية، لا بحسب المسيح. لقد جاء المسيح لانقاذ أرواح الناس. إن المسيحية ليست قداستنا ونجاتنا فحسب، بل هي حكمتنا أيضاً»^[٢].

كما عرف بطرس القديس^[٣] مفهوم «النجاة» - الذي هو غاية الشخص المسيحي - بوصفه ثمرة الإيمان، بقوله:

«إن توظيف العقل في الإيمان، هو بحكم نفي وإبطال الإيمان. وعليه لا نستطيع فعل شيء حيال ذلك سوى اعتبار طلب العلوم العقلية خطراً على نجاة الفرد المسيحي، وأن نحظر عليه ذلك. وإن الذي قذف في قلوب الناس حبّ العلم ليس سوى الشيطان، وهذا

[١]- ترتوليان، در باب بدعتكاران (في شأن المبتدعين)، ص ٧، نقلاً عن: طوني لين، تاريخ تفكير مسيحي (تاريخ التفكير المسيحي)، ص ٢٧.

[٢]- كورنثوس ١ : ٣٠.

[٣]- بطرس أو شمعون بطرس: الرسول والبابا الأول. أحد التلاميذ الاثني عشر. يحتل مكانة بارزة في أناجيل العهد الجديد وسفر أعمال الرسل. (المعرب).

الحبّ هو الذي وسوس المعصية الأولى لأدم، ثم صارت هذه المعصية مصدراً لشرورنا الأخرى»^[1].

في التعاطي مع هذه الرؤية المتطرفة لأباء الكنيسة الأوائل، تبلور الاتجاه الأول في الإنسانية العقلانية نسبياً والدينية بطبيعة الحال، من خلال توظيف العقل الإنساني في المقولات الدينية. وعلى هذا الأساس يكون الدين الإلهي ووجود الله قابلاً للكشف بالنسبة إلى العقل البشري، ويمكن العمل على تعزيز وتقوية المعتقدات الدينية من خلال التأمّلات العقلية. كما يمكن إقامة الوثام بين التعاليم والمفاهيم العقلية الفلسفية وبين الإيمان الديني. إن أول من صدع بهذه الرؤية هو يوستينوس الشهيد^[2] (أوائل القرن الثاني للميلاد)، ليواصلها بعد ذلك كل من إكليمندس الإسكندري^[3] وأوريجن^[4]، ثم سار عليها أوغسطين بشكل خاص وعمل على

[1]- اتين جيلسون، روح فلسفه قرون وسطا (جوهر فلسفه العصور الوسطى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي مراد داودي، ص ٢٧، ١٣٧٩ هـ.ش.

[2]- القديس جاستن مارتر أو يوستينوس الشهيد (١٠٠ - ١٦٥ م): مدافع مسيحي مبكر. يعتبر المترجم الأول لنظرية اللوغوس في القرن الثاني. وقد استشهد مع تلاميذه وتم اعتباره قديساً من قبل الكنيسة الرومانية الكاثوليكية والكنيسة الأنجليكانية والكنيسة الأورثوذكسية الشرقية. وهو صاحب فكرة أن بذور المسيحية سبقت تجسّد المسيح، الأمر الذي أتاح له الادعاء بأن العديد من الفلاسفة اليونانيين، من أمثال سقراط وأفلاطون كانوا مسيحيين دون أن يعرفوا ذلك. (المعرب).

[3]- إكليمندس الإسكندري (١٥٠ - ٢١٥ م): من أبرز معلّمي مدرسة الإسكندرية اللاهوتية. أبرز ما ميّز تعاليمه هو ربطه بين الفلسفة اليونانية واللاهوت المسيحي؛ فكانت كل كتاباته بشكل عام موجهة للعالم الهيليني والثقافة اليونانية. (المعرب).

[4]- أوريجن (حوالي عام ١٨٥ - ٢٥٤ م): فيلسوف وقس مسيحي. تم تنصيبه من قبل أساقفة أورشليم وقيصرية قساً على الاسكندرية، ولكن الأسقف السابق رفض ذلك ونفاه إلى قيصرية، وهناك تفرّغ للتأليف في حقل التفسير وردّ الشبهات. قضى العقدين الأخيرين من حياته معذباً في سجون الإمبراطور (ديكوس)، وعلى الرغم من أنه لم يقتل، ولكنه عاش بقية حياته معتلاً يعاني من الضعف والمرض، حتى وافته المنية حوالي سنة ٢٥٤ م. (المعرب).

تكميلها. كان الشهيد جوستين يعتبر الحياة على أساس العقل دليلاً على المسيحية؛ إذ يقول:

«إن الذين يحيون معتمدين على العقل والذكاء (أي: استناداً إلى الكلمة)، مسيحيون وإن تمت تسميتهم بالملحدين؛ من ذلك مثلاً يمكن تسمية بعض الأشخاص من بين اليونانيين من أمثال سقراط وهرقليطس، كما يمكن لنا تسمية إبراهيم من غير اليونانيين ... (أبولوجي ١)»^[١].

لقد عمد جوستين إلى التوفيق بين التعاليم الفلسفية والإيمان المسيحي، بل وأسس حتى للإيمان المسيحي في التراث الفكري للإغريق. فهو يرى أن العلاقة بين الفلاسفة والمسيح كان من قبيل العلاقة بين الناقص والكامل:

«إني أسعى بكل ما أوتيت من قوة لأكون مسيحياً، وأنا فخور بذلك. ليس هناك الكثير من الاختلاف بين تعاليم أفلاطون وتعاليم المسيح، ومع ذلك فإن هذه التعاليم ليست واحدة (أبولوجي ٢)»^[٢].

وقد سار أوغسطين على ذات هذا النهج معتبراً حقيقة الدين عبارة عن البحث المستمر من قبل الروح الضائعة والحائرة عن الله، ومن هنا يرى ضرورة للتعامل العميق والوثيق بين العقل والدين. إن النتيجة الضرورية لجميع أنواع النشاط العقلي هي الاعتقاد؛

[١]- طوني لين، تاريخ تفكير مسيحي (تاريخ التفكير المسيحي)، ص ١٧.

[٢]- المصدر أعلاه، ص ١٨.

بيد أن هذا الاعتقاد إنما يحصل من طريق الإيمان، ومن هنا فإن الاعتقاد والإيمان الديني والفهم يعمل كل واحد منهما على تكميل الآخر: «تدبر في كلامي لتؤمن، ولكن ليكن لديك إيمان بالله لكي تفهم»^[1].

إن الاعتقاد الديني الذي يتضح بواسطة نور الفهم، ينتج إيماناً معقولاً. فإذا كانت دراسة الأنظمة الفلسفية تؤثر في تعزيز فهم الإنسان وتقوية معتقداته الدينية، وجب الإقبال على مثل هذا النظام الفلسفي، والتأمل والتدبر في مساحة مؤلفة من الفلسفة والدين.

قيود العقل البشري وتكامله بالإيمان الديني

يروى أوغسطين ضرورة الالتفات إلى ومحدودية العقل البشري أيضاً. فإن إدراك محدودية العقل البشري والعمل على تدارك وجبران هذا الضعف بواسطة التعاليم والمفاهيم الدينية هو الطريق الوحيد إلى الفوز والنجاة بالنسبة إلى الإنسان. إن العقل البشري حيث لم يكن مؤمناً، فقد كان عرضة للخطأ، ولكنه حيث آمن فقد سار على طريق الهداية، وصار بإمكان الإنسان حينها أن يكون إدراكاً صحيحاً لحقيقة الدين. وقد أصبحت هذه النظرية منشأ لقاعدة فلسفية هامة في العصور الوسطى، وهي القاعدة القائلة: «إن الإيمان يدعو العقل إليه»^[2].

[1]- كريم مجتهدى، فلسفه در قرون وسطا (الفلسفة في العصور الوسطى)، ص ٧٠ و ٢٣٣، ١٣٧٥ هـ.ش.

[2]- Fides Quaerens Intellectum.

إيكاال نفس الإنسان إلى اللطف الإلهي لإدراك الحقيقة وبلوغ السعادة

على الرغم من تأثر أوغسطين بالنظام الفلسفي لأفلوطين^[١]، إلا أنه قد خالفه في الكثير من المسائل. يرى أفلوطين أن بمقدور الإنسان أن يصل من خلال السعي والجهد إلى بلوغ درجات من الحياة الأفضل. وقد رفض أوغسطين هذا القول؛ وذلك لأنه يغفل ضعف ومحدودية الإنسان، وأسباب السقوط في الظلمات، كما أنه تجاهل اللطف الإلهي الذي يأخذ بيد الإنسان إلى حيث الخير وجهات الهداية والفوز والنجاة. إن أوغسطين بتأثير من تجاربه الخاصة واستعانته بتعاليم القديس بولس، قال بأن نجاة الإنسان لا تبدو ممكنة إلا في ضوء اللطف الإلهي. يقول بولس: «إن إفاضة اللطف من قبل الله ضرورية لكي تحبّ الله»^[٢].

ويرى أوغسطين أن الإنسان لا يستطيع بلوغ حقيقة السعادة إلا إذا شملته العناية الإلهية، وإن الاكتشاف الأكبر الذي وصل إليه الإنسان في حياته هو اكتشافه لعجزه عن بلوغ السعادة، وأن لطف الله يجب أن يكون من نصيبه في تحقيق هذه السعادة:

«عندما يسعى الإنسان لبدأ حياة صادقة بالاعتماد على قواه فقط، ويرى نفسه مستقلاً عن الله ومستغنياً

[١] - أفلوطين (نحو ٢٠٥ - ٢٧٥ م): فيلسوف يوناني. يعتبر أحد أبرز ممثلي الأفلاطونية المحدثّة. يُعرف في المصادر العربية بـ (الشيخ اليوناني). كان لكتاباتة تأثير كبير على العديد من الفلاسفات الأخرى. المعرّب.

[2] - Patrick J. Aspell; "on the Epistle of Paul to the Pomans"; p. 33.

عن لطفه، سوف يشعر فجأة بثقل الذنب جاثماً على صدره، وهو الشعور الذي يحول بينه وبين الحصول على السعادة، ولكنه في الوقت نفسه يمتلك الحرية والقدرة على أن يترك قياده إلى الله كي يشملته اللطف الإلهي»^[1].

وفي الحقيقة فإن الإنسان هو الذي يتعين عليه أن يغيّر نظرتة إلى الله سبحانه وتعالى.

الأبعاد الوجودية للإنسان

إن أوغسطين في تحليله للأبعاد الوجودية من الإنسان، يسعى على الدوام إلى وضعه أبداً بين حدّ «العظمة» و«الضعف». إن على الإنسان أن يلتفت إلى نفسه إذا أراد الوصول إلى الله، وعليه أن يدرك محدوديته وضعفه أمام الموجود المطلق واللامتناهي. وبطبيعة الحال فإن الإنسان سوف يدرك عظمة نفسه من خلال ذلك أيضاً؛ وذلك لأنه بواسطة إدراكه لحقارته تجاه الخالق، سوف يبدأ مساره في الوصول إلى الله. وإن الإنسان ما لم يصل إلى هذا الشعور والإحساس، فإنه لن يشق طريقه نحو الله، ولكنه عندما يشعر بحاجته إليه فإنه سوف يقبل نحوه بحالة من الخشوع المقرون بالحبّ الذي يشده إليه.

كما أن أوغسطين يكشف عناصر الثبات والاستقامة في وجود الإنسان. فهو يرى أن الله قد أودع في وجود الإنسان ثلاثة عناصر، وهي: الإدراك، والإرادة، وحبّ الخير، وأنه بواسطة هذه العناصر

[1]- Patrick J. Aspell; "on the Epistle of Paul to the Pomans";

يصل إلى الحقيقة، كما يصل في نهاية المطاف إلى السعادة: «إن الفلاسفات الإنسانية تعشق الحكمة من أجل الوصول إلى الإدراك وتحصيل السعادة»^[1].

إن عنصر الإدراك في وجود الإنسان يدفع بروحه المضطربة في بحث الحقيقة إلى الشغف بتحصيل المعرفة من طريق الفلسفة، وبطبيعة الحال فإن هذا الشغف إنما يكون من أجل الوصول إلى حقيقة أزلية أكبر، وهي الله. وفي هذا المسار لو اعتمد الإنسان على نفسه فقط، واكتفى بإدراكه وفهمه لظاهر الأمور، فسوف يواجه على الدوام أموراً متغيرة وعابرة وسريعة الزوال؛ لأنها ناشئة بأجمعها من حواسه الظاهرية وغير المعصومة من الخطأ. وعليه من الأفضل للإنسان أن يخوض في تلك الأبعاد من الحياة المعقولة، التي يمكنه الحصول فيها على الأمور الثابتة والأزلية والضرورية (الحقائق الأزلية). وبذلك تحصل روح الإنسان على هدوئها وسكينتها، وذلك لأنه سيرى نفسه على الدوام مرتبطاً بكائن ثابت لا يتغير، ونعني به الله سبحانه وتعالى. ومما قاله في اعترافاته ومناجاته في هذا الشأن: «إلهي لقد خلقتني لذاتك، وقلبي وروحي مضطربان، إلا إذا كنتَ سنداً لهما»^[2].

وبعد الإدراك يجب أن يتحلّى الشخص بالعزم والإرادة، ليتمكن بواسطتهما من البحث عن الحقيقة ومعرفتها للوصول إلى الحكمة والسعادة. وعلى الرغم من أن الإنسان بشكل عام يتعرّض إلى

[1]- Patrick J. Aspell; "on the Epistle of Paul to the Pomans"; p. 9.

[2]- Confessions, 1, 1, 1.

الضعف والخور، وينكص على أعقابه في مسار البحث عن الخير الذي يجب أن يحصل عليه، ويكتفي بالتوقف عند مجرد الأمور السطحية والعبارة، بل وربما غرق في مستنقع الرذائل الأخلاقية، إلا أن الشخص المتدين هو الذي يسعى بإرادته وحرته إلى تحصيل الفضائل الأخلاقية، ويعمل بهذه الفضائل الأخلاقية بملى إرادته واختياره. وبطبيعة الحال فإن منشأ جميع الحقائق الأخلاقية، من قبيل: «الحياة المقرونة بالفضيلة» أو «الحياة القائمة على التعاليم الإلهية»، إنما تعبر عن حقيقة واحدة، ألا وهي حبّ الله تعالى: «إن السعادة عبارة عن المساهمة في حبّ الله والشغف به على نحو ثابت ولا يتغيّر»^[1].

حبّ الإنسان لله

يتجلى البعد الآخر من الأبعاد الإنسانية لفكر أوغسطين في بحث الشغف وحبّ الإنسان لله أو «أنا / أنت»^[2]. يرى أوغسطين أن دين المسيح دين إنساني؛ لأن الإنسان - بوصفه الكائن الأكمل - هو الذي يفكر في الله ويعشقه، وإن الله في المقابل يحبّ الإنسان ويعشقه أيضاً.

وبطبيعة الحال فإن أوغسطين يعتبر هذه العلاقة من المحبة عقلانية بشكل كامل. إن العشق والعقل كلاهما يوصل الإنسان إلى الكمال المتمثل بالارتباط الكامل بالله سبحانه وتعالى. إن أوغسطين قد تأثر في هذه المسألة بالآراء الأفلاطونية التي ترى ضرورة التزويج

[1]- Patrick J. Aspell; "on the Epistle of Paul to the Pomans"; p. 9.

[2]- Thou / I

بين عنصري «العشق»^[1] و«الحكمة»^[2] من أجل الوصول إلى الخير والسعادة. إن العقل البشري يحكم بأن على الإنسان أن لا يتعلق بالأمور العابرة وسريعة الزوال، بل عليه أن يتعلق بحقيقة أزلية وأن يعبد تلك الحقيقة بشغف كبير. وفي هذه الحالة تتحقق علاقة الحب والشغف بين «أنا / أنت» والمراد من «أنت» هو الله تعالى. كما أن العشق والحبّ يعملان على تحفيز روح الإنسان وتحريكها لتحصل على الإدراك واليقين:

«إن الحب والعشق هو الذي يتساءل ويتطلّب ويبحث، ويفتح الشيفرات المغلقة للإنسان ويكشف له الأسرار، وبالتالي فإن هذا العقل هو الذي يجعل الإنسان واثقاً ومطمئناً»^[3].

هومية الحياة من طريق الوصول إلى الحقيقة والوحدة

يرى أوغسطين أن الروح المضطربة للإنسان، حيث تدرك مزية الإيمان، ثم تعشق الله بعد ذلك، فإنها سوف تصل بالتدرّج إلى ثمار الحياة الصالحة والجيدة، وسوف تصل بذلك إلى الحقيقة وتركن إلى السكينة والطمأنينة. وبعد الحصول على الحقيقة التي هي الله، تكتسب حياة الإنسان مفهومها ومعناها، وإن اكتساب حياة الإنسان لمعناها رهن بصلته وارتباطه بالله وكيفية هذا الارتباط. إن الشخص المتديّن هو الشخص الذي يفكر على الدوام في التواصل مع الله والوصول إليه؛ وذلك لأن

[1]- Eros

[2]- Phronesis

[3]- Ibid, p. 9.

«الله إنما يُظهر نفسه لأولئك الذين يبحثون عنه بجدّ وإخلاص، ويسلكون حياة الزهد والتشّف»^[1].

إن المسلك الذي يسلكه أوغسطين في مسألة الحقيقة مسلك باطني تماماً. فهو يرى أن الحقيقة ليست بعيدة عن تناول الإنسان، بل هي مستقرة في باطن الإنسان وفي أعمال وتصرفات الروح الإنسانية. إن على الإنسان أن ينطلق في رحلة السلوك الروحي من أجل الوصول إلى الله تعالى، وأن لا يتوقف عن الحركة في هذا المسار أبداً.

إن أوغسطين قد تأثر في مسألة السير والسلوك بآراء أفلوطين، الذي يرى ثلاث مراحل معرفية في ارتقاء الروح الإنسانية، وهذه المراحل الثلاث عبارة عن:

١ - الحسن.

٢ - الشهود.

٣ - الوجد.

كما يذهب أوغسطين بدوره - في بيان السير والسلوك الروحي للإنسان - إلى بيان هذه الأمور الثلاثة، وهي أولاً: البراهين الدنيا، وثانياً: البراهين العليا، وأخيراً: رؤية الجمال الإلهي. إن البراهين الدنيا هي ذات المعرفة الحسية التي تنتج الأفكار السطحية، والتي تكون في الوقت نفسه واضحة وجليّة. والبراهين العليا هي

[1]- Boethius; On the Magnitude of the Soul; pp. 14 - 24.

المعرفة العقلية التي تكون نتيجتها هي التفكير العقلي العميق، والتي تؤدي في نهاية المطاف إلى رؤية جمال الله وجلاله، وهي المرحلة المتمثلة بالشوق والشغف القلبي. وبطبيعة الحال فإن رؤية أوغسطين تختلف من ناحية عن رؤية أفلوطين. فإن أفلوطين يرى أن المرحلة الثالثة - والتي نعني بها الوجد - هي نتيجة طبيعية لهذا النوع من السير والسلوك الروحي؛ وأما من وجهة نظر أوغسطين فإن المرحلة الثالثة - المتمثلة في رؤية جمال الله - فهي ثمرة لطف الله بالإنسان الضائع والمتحير.

إن أوغسطين بعد اجتياز هذه المراحل، وبعد الوصول إلى الحقيقة، يأخذ مرحلة أسمى بنظر الاعتبار، وهي مرحلة الوصول إلى الوحدة التامة. إن الوصول إلى الوحدة والاتحاد تمثل مرحلة أخرى يحصل الإنسان عليها من خلال اجتياز الفكر والوصول إلى محبة الله. وبعبارة أخرى: إن الإنسان من خلال التفكير والشغف بالله، بالإضافة إلى تسكين روحه الضائعة، فإنه سوف يدرك أن من الأفضل له - بدلاً من تجزئة وتحليل المفاهيم والتنظير بشأن الكائنات الدنيوية - أن يهتم بتوحيد الحقائق الموجودة في عالم خاضع لأمر وجود واحد اسمه الله؛ وهو الذي يمثل محوراً لجميع الحقائق، وأن على الجميع أن يهتم بهذه الحقيقة. يجب على الإنسان أن يدرك حقيقته بحسب قربه وبُعد من الله، وأن يسعى ويجد في البحث عن الله بكل وجوده، وبذلك سوف تكتسب الحياة مفهومها ومعناها الخاص^[1].

[1]- إن رؤية أوغسطين في هذا الشأن تمثل موقفاً في مواجهة بعض الفلسفات الإغريقية؛ فإنه من

إن الذي يمكن قوله في نهاية المطاف بشأن رأي أوغسطين، هو إنه لو أمكن لنا أن نأخذ بنظر الاعتبار إنسانية لهذا الرأي، فإنها سوف تكون من دون شك إنسانية مسيحية ذات اتجاه أفلاطوني حديث، ويستمر في بعض الاتجاهات الإنسانية الدينية لعصر النهضة. وسوف نعود إلى بحث هذا الموضوع في الفصول القادمة إن شاء الله.

الاتجاهات الإنسانية الدينية في رؤية توما الأكويني

على الرغم من أن رؤية أوغسطين تبدي أهمية أكبر للعقل الإنساني - بالقياس إلى رؤية الآباء الأوائل للكنيسة - وتعدّ لذلك اتجاهاً أكثر إنسانية من وجهة نظر الإنسانيين المعاصرين، ولكنها تبقى تعاني من هذا الضعف الهام، وهي أنها تعمل على الدوام على تقديم الإيمان على العقل، وتؤكد على أن العقل أقل مرتبة من الإيمان، وكأنه بدوره ينظر إلى العقل البشري بشكل تبعي وغير مستقل.

ومنذ أواخر العصور الوسطى بدأت تظهر آراء أخرى ناشئة عن المزيد من الاهتمام بالعقل البشري، ومن هنا يمكن القول إنها أكثر إنسانية من الآراء السابقة. إن آراء توما الأكويني في الدرجة الأولى، ويليه أنسلم كانتيري^(١)، تطرح نوعاً آخر من الإنسانية المسيحية،

خلال مخالفته الشديدة تجاه الفلسفات الأبيقورية والتشكيكية، أبدى من نفسه ميلاً ورغبة نحو بعض المفاهيم والتعاليم الرواقية.

[١]- أنسلم كانتيري (١٠٣٣ - ١١٠٩ م): لاهوتي وفيلسوف من أوائل السيكلوثيين المدرسين.

حيث يتمّ فيها الاهتمام بالعقل البشري بدرجة أكبر. في هذا النوع من الإنسانوية، أولاً: يتمّ التعريف بالإنسان ضمن حدود الدين، وبذلك تكون هذه الإنسانوية دينية أو مسيحية بالكامل. وثانياً: يتمّ بناء الإيمان الديني على أساس العقل البشري. وهنا لا يوجد أيّ حديث عن تقدّم الإيمان على العقل، أو تقدّم اللاهوت على الفلسفة، بل يتمّ توظيف كلا الأمرين من أجل الكشف عن الحقيقة؛ ومن هنا لا ينبغي نفي نصيب أي واحد منهما لمصلحة الآخر. وإنما المهم في البين هو تطبيق المعطيات البشرية على التعاليم الوحيانية.

لقد كان أنسلم - وتوما الأكويني على نحو أكثر جدية - يسعى أبداً على العمل من أجل إيجاد التوافق والانسجام بين الإيمان المسيحي والعقل البشري. إن إثبات التعاليم الدينية - من قبيل: إثبات وجود الله، وإدراك صفاته - يجب أن يقوم على أساس العقل البشري. إن اللاهوت التوماوي^[1] الذي هو ثمرة هذا المنهج الفكري، يُعدّ إلى اليوم واحداً من الأفكار الهامة في اللاهوت الكاثوليكي. يرى توما الأكويني أن العقل والبراهين العقلية هي الأساس والأصل في جميع الأمور، ومن هنا يجب أخذ هذا العقل وهذه البراهين العقلية بوصفها أساساً محكماً ومتيناً لإثبات وبيان الأمور؛ وعلى هذا الأساس فإن توما الأكويني - خلافاً للآراء التي تقول بفصل العقل عن الإيمان أو تلك التي تقول بتقدّم الإيمان على العقل - يذهب إلى القول بأن العقل هو الذي يكون سبباً في إيمان الفرد، ومن هنا

كان له تأثير بالغ على اللاهوت الغربي. كان يعتقد أن الإيمان يجب أن يسبق المعرفة؛ فيجب أن تؤمن لتعرف، ومع ذلك يمكن للإيمان أن يُبنى على المعرفة. المعرّب.

[1] - نسبة إلى القديس توما الأكويني. (المعرّب).

فإن الإيمان إنما يمكن تفسيره على أساس العقل. وبطبيعة الحال فإنه بعد الإيمان تنكشف إلى عقل الإنسان أمور أخرى؛ وعليه فإن العقل والإيمان مقترنان، وإن أحدهما يعمل على تكميل الآخر.

وبذلك فإن توما الأكويني كان يخالف الكثير من الاتجاهات التي تلعب الفلسفة من منطلق انحيازها إلى الدين، كما كان يخالف العقلانية - بصيغتها الرشدية^[١] اللاتينية - التي كانت تفصل الفلسفة عن المقولات الدينية والوحيانية:

«لو تمّ إثبات ضرورة الوحي دون الحاجة إلى الاستدلال العقلاني، عندها لن تكون نتيجة مشاركة العقل أو العلم الفلسفي - حتى في حالة الانسجام والتماهي مع الدين - شيئاً سوى تحصيل الحاصل، وفي حالة عدم الانسجام، سوف يؤدي ذلك إلى تضييع سهم العقل والفلسفة في البين. والنتيجة هي أن العقل يبحث عن الإيمان بالضرورة، وأن العقل من خلال الإيمان يكتشف سلسلة من الأمور التي كانت خافية عليه»^[٢].

يرى بعض الباحثين الإنسانويين أن هناك في آراء توما الأكويني - فيما يتعلق بمسألة العقل والإيمان، وكذلك في مسألة العناية (الفيض) الإلهي وإرادة الإنسان - جذوراً وأرضيات ملحوظة لتحرر الفلسفة عن الوحي، أو تحرر العقل عن الإيمان؛ لأن السلطة

[١]- نسبة إلى ابن رشد. (المعرب).

[٢]- اتين جيلسون، روح فلسفه قرون وسطا (جوهر فلسفه العصور الوسطى)، ص ٢٣٤.

الكنسية وحتى النصوص المقدسة لم تكن تتحمل أو تطبيق مثل هذه الحريات. قال فرانسيس شيفر^[1] في كتابه (الهروب من العقل)^[2] في رؤية إنسانوية عن آراء توما الأكويني:

«إن توما الأكويني من خلال رسمه خطأً أفقيًا، أسس لبناء نظرية من طابقين، حيث يقيم العقل في الطابق الأسفل، بينما يُقيم اللطف الإلهي في الطابق الأعلى. من خلال رسم هذا الخط الذي يُعدّ نوعاً من الفصل، يصل العقل بالتدريج إلى نوع من الاستقلال الذي لا يمكن العثور على جذوره حتى لدى أصحاب الكنيسة أو حتى في النصوص المقدسة؛ وذلك أن الأفراد - طبقاً للتعاليم الدينية المقدسة - في مقام المخلوق، قد خلقوا في التصوّر والعلم الإلهي، وبالنظر إلى تبعيتهم الخاصّة إلى الخالق، فإن الجميع يخضع تحت هيمنة وسلطة عقل كلي؛ وكأنّ العقل الكليّ هو المدبّر لجميع العقول البشرية»^[3].

طبقاً للرؤية الإنسانوية لفرانسيس شيفر، يُعدّ تقسيم توما الأكويني خطوة في اتجاه تحرير العقل؛ وإنه كلما تم تعزيز الطابق الأسفل أصبح العقل أكثر قدرة، ويمكن له بنفس النسبة أن يخفض

[1]- فرانسيس شيفر (١٩١٢ - ١٩٨٤ م): عالم لاهوتي إنجيلي أمريكي وفيلسوف. كما كان راعياً في الكنيسة المشيخية. عمل على تأييد نوع تقليدي من الإيمان البروتستانتي الذي كان يرى أنه يجب عن أسئلة العصر. (المعرب).

[2]- Escape from Reason.

[3]- Francis Schaeffer, Escape from Reason; pp. 9 - 13, 29.

من قدرة الوحي والنصوص الدينية والمفاهيم والتعاليم الكنسية، بحيث يفرغه من محتواه، أو حتى أن يجعله غير عقلائي أيضاً. لو أن العقل عجز عن منحنا تلك الثقة والطمأنينة التي هي من لوازم الإيمان بالتعاليم الوحيانية أو النصوص المقدسة، فإن الثقة بالعقل سوف تزول، وتحل محلها حالة من الإحباط واليأس من العقل. وهنا يكون الفرد حرّ في أن يختار الإيمان ويحافظ عليه، وإن كان من الناحية العقلية لا يمتلك تفسيراً له، أو أن يتخلى عن إيمانه^[1]. إن هذا الفهم - بطبيعة الحال - قد يبدو متطرفاً إلى حدّ ما، بيد أنه لا ينفي الاهتمام التام والكامل من قبل توما الأكويني بالعقل البشري ووجوب إقامة التناغم بين التعاليم الدينية والعقل الإنساني. وقد بدأ توما الأكويني هذا الأمر من خلال الرجوع إلى الفلسفة. إن العودة إلى الفلسفة قد وفّرت الأرضية المناسبة لإعادة طرح آراء أرسطو ضمن الفضاء اللاهوتي المسيحي مجدداً. ثم تمّ بسط اللاهوت التومائي لاحقاً تحت عنوان «الحكمة المدرسية» أو «الفلسفة السيכולاستية» ضمن الفترة الممتدة ما بين عام ١٢٠٠ إلى ١٥٠٠ للميلاد. وقد ترتّبت على ذلك نتيجتان، وهما:

١ - إثبات العقلانية الذاتية للإيمان المسيحي.

٢ - تنظيم اللاهوت المسيحي وتوسيع دائرته.

وكانت هذه النتيجة تستوجب ضرورة العودة إلى الفلسفة. وقد تمّ إثبات العقلانية الذاتية للاهوت المسيحي من خلال الاستفادة

[1]- Ibid.

من الفلسفة، وإثبات التنظيم والانسجام الكامل للاهوت من خلال الاستعانة بالبحث الدقيق للربط بين مختلف عناصره. وعلى حدّ تعبير جيلسون:

«في كل واحد من الأنظمة المدرسية يتمّ السعي إلى فهم الحقيقة في كليتها من خلال الاستعانة بالمنطق وما بعد الطبيعة واللاهوت، ويتم العمل على إظهار أن لكل شيء مكانة منطقية في الأنظمة العقلانية التي هي في المجموع عامة وشاملة»^[1].

وبطبيعة الحال لا بدّ من الالتفات إلى أن توما الأكويني إنما يقول بهذا النوع من الإدراك العقلي لعدد قليل من الأفراد؛ وعليه لا يوجد سوى القليل من الأشخاص الذين يمتلكون الوقت الكافي والرغبة والقدرة على متابعة البراهين الإلهية. أما الآخرون فإنما يقبلون بهذه الحقيقة على أساس الإيمان، وعلى الرغم من أن وجود الله قابل للإثبات، وأننا نستطيع التعرف عليه، فإن الناس يأخذونه بنظر الاعتبار متعلقاً للإيمان على نحو مناسب؛ وعلى هذا الأساس فإن أغلب المؤمنين إنما يؤمنون بالله على أساس الإيمان، وهذا الاعتقاد ليس لا عقلانياً ولا هو بالساذج:

«إلا أن الذين يؤمنون بهذه الحقيقة - والحال أن العقل البشري لم يقدّم لها أيّ دليل تجريبي) - لا يمتلكون اعتقاداً غيبياً - كما لو كانوا (أنصاراً لقصص

[1]- اتين جيلسون، روح فلسفه قرون وسطا (جوهر فلسفه العصور الوسطى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: ع. داودي، ص ۵ - ۲۵.

مختلقة) - وذلك لأن ذات العقل المقدس الذي يرى كل شيء من زاوية الكمال، إنما يظهر أسرار الحكمة المقدسة للناس من باب اللطف. إنه من خلال البراهين المناسبة لا يكشف عن حضوره فحسب، بل ويكشف حتى عن أحقية تعاليم وحيه أيضاً. إنه في إطار تأييد تلك الحقائق الخارجة عن حدود المعرفة الطبيعية، يضفي تجلياً ملحوظاً ومشهوداً على الأمور الخارجة عن قدرة كل إنسان جاهلي^[١].

إن الصورة التي يرسمها توما الأكويني عن جوهرية العقل البشري، وضرورته للحصول على الإيمان والحقيقة، قد تمّ التشكيك بها بل ونبذها في مرحلة عصر النهضة بشدة؛ بيد أنه منذ القرن السابع عشر للميلاد وبداية المرحلة الحديثة وشيوع العقلانية، تمّ تقديم صياغة جديدة لهذا التصوير التومائي، حيث أضحت أساساً للعديد من البراهين حول المفاهيم الدينية.

[١]- ألفين بلانتينغا، عقل و إيمان (العقل والإيمان)، ص ١١١.

الفصل الرابع

الإنسانويّة في عصر النهضة

لقد تحدّث دسيدريوس إيراسموس^[١] - الإنسوي الشهير في عصر النهضة - في نقد التربية والتعليم في مرحلة العصور الوسطى بل والاستخفاف بها، قائلاً:

«كما نعلم فإن جميع الفنون منذ القدم، ولا سيّما منها فن الخطابة، كانت في ذروة ازدهارها. ثم عمد الغرور المتفاقم للبرابرة على تحطيمه بحيث لم يعد له أثر تقريباً. وقد شهدت تلك الفترة الزمنية ظهور مختلف أنواع الناس المفتقرين إلى التربية والذين لم يحصلوا على شيء من العلم والمعرفة، ومع ذلك صاروا بصدد تعليم الآخرين ما لم يمتلكوا أدنى معرفة عنه. فكانوا يأخذون من الناس النقود ويعطونهم الجهل، ويتخرّج تلاميذهم في نهاية المطاف من مدارسهم وهم أكثر جهلاً من ذي قبل ... ركنوا تعاليم المتقدّمين ناحية، وأقبلوا على آراء لم يتمّ اختبارها؛ من قبيل: التعاريف، والمفاهيم، والكلام المتهافت، والقواعد المضحكة في النحو واللغة وما إلى ذلك من حماقات التي لا يُحصى عددها ... ولو قدر لهؤلاء الهمج أن يمضوا على هذه الوتيرة، لما كنا نعرف ما هو الشكل الذي كانوا سيخرجونه لنا وبأيّ

[١] - دسيدريوس إيراسموس (١٤٦٦ - ١٥٣٦ م): فيلسوف هولندي من رواد الحركة الإنسانية في أوروبا. تمتع بشخصية مستقلة، كما عُرف عنه طبعه الساخر في كتابه (في مدح حماقة). قام بالتعليق على نصوص العهد الجديد، وحاول أن يضع مبادئ الحركة الإنسانية حسب التوجّهات المسيحية، كما أراد أن يقرب بين أتباع المذهب الكاثوليكي وأتباع الحركة الإصلاحية الجديدة. ويعدّ إيراسموس بأفكاره مهبطاً لمارتن لوتر وحركة الإصلاح الديني البروتستانتية (المعرب).

لغة مستحدثة، بيد أن لاورنتيوس وفيلفوس قد تمكنا
بواسطة فن تربيتهما المذهل من إنقاذ ما كان يوشك على
السقوط والانهيار»^[1].

إن هذه الكلمات التي هي مجرد نموذج بسيط من الانتقادات
اللاذعة والشتائم الصادرة عن علماء عصر النهضة، إنما تعكس
الرؤية العامة لإنسان عصر النهضة إلى المرحلة السابقة عليه، أي
العصور الوسطى، حيث يسعون إلى تسمية عصرهم بـ «العصر
الذهبي»^[2]، و«عصر الولادة المتجددة وعصر تجديد الحياة»، وعلى
المقلب الآخر يسمون العصر الماضي بـ «عصر الظلمات»^[3]،
و«الانحطاط»، و«التوحّش»، و«التخلف»، و«حكم البرابرة». وقد
تحدّث باولو جيوفيو (م: ١٥٤٦ م)^[4] عن القرن الرابع عشر للميلاد
قائلاً: «قرن السعادة والهناء الذي اقتنع فيه كتاب اللاتينية بضرورة أن
يولدوا من جديد»^[5].

وعلى حدّ تعبير أليستر ماكغراث^[6]: يميل المحققون الغربيون

[1]- Alister E. Mc Grath; Reformation Thouht; p. 42.

[2]- Golden Ages.

[3]- Dark Ages.

[4]- باولو جيوفيو (١٤٨٣ - ١٨٥٢ م): مؤرّخ وطبيب وكاتب سير ذاتية إيطالي. تخصص في كتابة المقالات التاريخية، ولا سيّما الشخصيات العسكرية. كما كتب أطروحات في علم الصيدلة والفلسفة أيضاً. (المعرب).

[5]- Alister E. Mc Grath; Reformation Thouht; p. 42.

[6]- أليستر إدغار ماكغراث (١٩٥٣ - ؟ م): لاهوتي وكاهن ومؤرّخ من أيرلندا الشمالية. يعرف بعمله في اللاهوت التاريخي والعلاقة بين العلم والدين، كما يعرف بمعارضته للإلحاد واللا دينية ودفاعه عن الواقعية اللاهوتية النقدية. من أعماله: (وهم دوكنينز)، و(اللاهوت العلمي)، و(إله دوكنينز). (المعرب).

بعد القرن الثامن عشر للميلاد إلى التعبير عن مرحلة عصر النهضة بأسماء من قبيل: «النهضة»، و«الولادة الجديد»، و«اليقظة»، و«الازدهار» وما إلى ذلك. وكأن كل شيء كان في حالة من الانقلاب والتغيير، وأن الإنسان والعالم وحتى الدين - الذي هو أمر ميتافيزيقي - يسعى إلى التولد من جديد، ولكن الذي يجب أن يولد أو يحيى من جديد من بين هذه المفاهيم للمرة الأولى هو «الإنسان» و«أبعاده الفردية»، التي تشكل البعد الجوهري من عصر النهضة، وهو ما يُسمى بـ «إنسانية عصر النهضة».

يقول بارد تامبسون في هذا الشأن:

«إن الإنسانية في عصر النهضة تسعى إلى إفهام الأذهان العامة أن الناس بدلاً من تسليم هويتهم الشخصية إلى المؤسسات الرسمية، من قبيل: الكنيسة والدولة والمجتمع الإقطاعي، والاتحادات والنقابات أو أي نظام أو فكر يروم التقليل من الشأن الإنساني، عليهم الاهتمام والتوجه إلى «أنفسهم» في مقام اعتبار الشخص الواحد منهم هو «الفرد» الأوحد والمختار والقادر على اتخاذ القرار بالنسبة إلى كل شيء»^[1].

وقد ذهب ياكوب بوركهارت بدوره إلى اعتبار البعد الفردي - أو البعد الإنسوي، بعبارة أخرى - من أهم أبعاد حركة عصر النهضة، وقال في هذا الشأن:

[1] - Bard Thompson; Humanists and Reformers; p. 3.

«في هذه المرحلة بدأ الإنسان يفكر للمرة الأولى بشأن ذاته بوصفه «فرداً». حيث أخذت الذهنية الجماعية والاشتراكية الجديدة للعصور الوسطى تشهد كساداً في قبال الذهنية الفردية لمرحلة عصر النهضة، وتحوّلت فلورنسا الإيطالية إلى أثينا جديدة، بمعنى أنها أضحت هي مركز العقلانية العالمية الجديدة»^[1].

إن الوصول إلى الهوية الفردية وتعزيز الأبعاد الإنسانية، يتواصل في مرحلة عصر النهضة عبر طريقتين رئيسيين، وهما:

١ - الاستفادة من جميع الأدوات الضرورية لبيان قيمة وعظمة وقدرة الفرد وعقلانية الإنسان.

٢ - العثور على نموذج يمكنه أن يعمل - بشكل مؤثر وجيد للغاية - على تجسيد وإظهار الأبعاد الفردية للإنسان، ويمكن العمل من خلال ذلك على إصلاح المجتمع الغربي من جديد.

فيما يتعلق بالموارد الأول، تتمثل الأدوات والوسائل الأهم في ذلك العصر بالأدبيات وأنواع الفنون، من قبيل: الرسم، والنحت،

[1]- Alister McGrath; Reformation Thought; p. 42.

إن من بين التعابير السائدة حول الإنسان في هذه المرحلة، على النحو الآتي:
- إن الناس أحرار، ولستنا أسرى للمعصية أو الموانع الأخرى، ونستطيع أن نعمل على تنظيم حياتنا، أو أن تحديد مصيرنا بأنفسنا.
- إن الناس هم الممثلون على خشبة المسرح الإنساني. نحن مخلوقون، ولكن لله وحده. ونحن الحاكمون المختارون من قبل الله في العالم.
- إن الناس يمتلكون أرواحاً خالدة، وهذا هو أسلوب الله من أجل إثبات قيمة الإنسان.
- يمكن للأشخاص أن يصبحوا من المشاهير، وهذا يعني العظمة الفردية....

See: Bard Thompson; Humanists and Reformers; p. 4.

والهندسة المعمارية، كما كان المؤسسون لثقافة عصر النهضة والإنسويون الأوائل هم في الغالب من الأدباء والشعراء أو الفنانون المحترفون، دون الفلاسفة أو المتكلمون وعلماء الدين^[1].

وفيما يتعلق بالموارد الثاني فإن النموذج الأفضل الذي عثر عليه علماء عصر النهضة، هو التوجّه إلى الماضي السحيق والعبور من العصور الوسطى والعودة إلى ثقافة وحضارة الإغريق وروما القديمة. وتسمّى هذه الناحية من حركة عصر النهضة بـ «الحركة الكلاسيكية»، والمراد منها هو التعلق بالأهداف والنماذج الثقافية وأعمال العهود والعصور القديمة. وفي الواقع فإن عصر النهضة كان يبحث عن أفضل النماذج الممكنة لكل شيء، بما في ذلك فن الرسم أو الهندسة المعمارية، والفلسفة أو الأخلاق، والحقوق أو الأدبيات، والتعليم أو التربية، وعن كل نوع من التخطيط المدني في أعمال الإغريقيين والرومان الأقدمين. وقد تحدّث بارد تامبسون - وهو من المؤرخين والمحققين في الشأن الإنسوي - بشأن الحركة الكلاسيكية وارتباطها بالإنسانية، قائلاً:

«يمكن القول في المجموع: إن الحركة في عصر النهضة كانت تحتوي على ناحيتين هامتين، وهما أولاً: الناحية الإنسانية. وثانياً: الناحية الكلاسيكية. حيث يتمّ توظيف البعد الإنسوي من هذين البعدين بوصفه غاية أصلية، كما يتمّ توظيف البعد الكلاسيكي بوصفه

[1]- Bard Thompson; Humanists and Reformers; p. 7.

وسيلة وأداة لا بوصفه غاية أساسية في إطار إحياء الشأن
والمنزلة الإنسانية»^[1].

الكلاسيكية في حركة عصر النهضة

إن عصر النهضة وإن كان بشكل عام يشمل إعادة ولادة كل شيء، إلا أنه يُطلق بشكل خاص على إعادة ولادة العلم والأبحاث الكلاسيكية. يذهب سكان عصر النهضة إلى الاعتقاد بأن حضارة الإغريق والرومان من الحضارات المثالية، وأن على جميع الثقافات والحضارات اللاحقة أن تحذو حذوها وتتأسى بها. كما أن كتابات المرحلة القديمة بدورها تعدّ «معيّاراً» ومقياساً أدبياً عظيماً، ويجب تقييم جميع الكتابات الأدبية والفنية على أساسها. ثم أخذ هذا الاعتقاد بالتدرّج لا يقتصر في شموله على الأدب والفن فقط، بل أخذ يشمل كل موضوع، بما في ذلك الفلسفة والأخلاق والقانون وعلم الجمال والهندسة المعمارية وما إلى ذلك من الموضوعات الأخرى، ومن هنا أصبح من الواجب الرجوع إلى الثقافة المكتوبة للعصور القديمة في مختلف هذه المجالات. ويمكن القول باختصار: إن إنسان عصر النهضة إنما يرى مجرد إنسان المرحلة القديمة وحده هو المثل الأعلى والقيّم للإنسانية، ومن هنا فإنه كان يبحث عن هويته الفردية والاجتماعية التي ضاعت - بزعمه - في زحمة العصور الوسطى - في الماضي الأبعد، وفي العصر الذهبي للمرحلة الإغريقية والرومانية القديمة^[2].

إن العودة إلى الثقافة القديمة، كانت تستوجب ضرورة التعرّف

[1]- Bard Thompson; Humanists and Reformers.

[2]-Bard Thompson; Humanists and Reformers.

والاحتكاك المباشر مع النصوص الأصلية والمصادر القديمة؛ ومن هنا أخذ البرنامج الأدبي والثقافي لعصر النهضة يتلخص في شعار «Ad Fontes» بمعنى «العودة إلى المصادر الأصلية»^[1]. وكان الرواد الأوائل لهذا البرنامج الأدبي والثقافي هم الإنسيون، ومن الناحية الجغرافية كانت إيطاليا هي الموطن الأكثر استعداداً للاضطلاع بهذه المهمة^[2]. وكانت جديّة الإنسانيين في اكتشاف الآثار الكلاسيكية، تعود إلى الأسباب الآتية:

١ - إن اكتشاف الآثار الكلاسيكية كان بمثابة اكتشاف الحقيقة من جديد؛ وعليه يمكن اكتشاف الحقيقة في المرحلة القديمة وليس في العصور الوسطى.

[1]- Alister McGrath; Reformation Thought; p. 12.

[2]- لقد ذكروا عدّة أسباب لأن تكون إيطاليا مهداً لهذه الحركة التاريخية، ومن بين هذه الأسباب ما يلي:

أ- لقد كانت إيطاليا زاخرة بالآثار التاريخية الملحوظة، الأمر الذي يجسّد لناظر عظمة المرحلة القديمة. وكانت هذه الآثار تدعو الإيطاليين إلى الارتباط بماضيهم، والعمل على اكتشاف هذا الماضي وإحيائه من جديد.

ب- لم يكن هناك تأثير كبير للاهوت والفلسفة المدرسية في إيطاليا. وبطبيعة الحال فإن لاهوتيين كباراً من أمثال توما الأكويني وغريغوري ريميني (Rimini) كانوا إيطاليين، بيد أن النشاط الرئيس لهؤلاء الأشخاص كان يتمّ في جامعات أوروبا الشمالية، ومن هنا فقد كان هناك نوع من الخلأ الفكري يحكم إيطاليا في القرن الرابع عشر للميلاد، وإن الذي ملأ هذا الخلأ هي الاتجاهات الإنسوية لعصر النهضة.

وقد أدى الترسخ السياسي لفلورنسا على أساس حفظ الحكومة الجمهوري، بالناس والمثقفين فيها إلى قراءة ودراسة برامج الحكومات الرومية وكذلك الثقافة الرومانية لتكون قدوة لمدينة فلورنسا. وقد أدى الرفاه الاقتصادي لمدينة فلورنسا إلى خلق أرضية مناسبة لإقبال الناس على الكتابات الأدبية والأعمال الفنية.

كما أدى سقوط الدولة البيزنطية (سقوط اسطنبول سنة ١٤٥٣ م)، وهجرة المثقفين والمفكرين اليونانيين نحو الغرب، وارتباط إيطاليا بإسطنبول، إلى إحياء اللغة اليونانية وتعرّف الإيطاليين على النصوص التقليدية والكلاسيكية اليونانية.

(Alister McGrath; Reformation Thought; p. 33).

٢ - كان يجب التخلي عن جميع الشروح التي تمّ تدوينها حول مختلف الأعمال والمؤلفات الخاصة بالمرحلة القديمة وانتقلت بطريقة وأخرى عبر غربال العصور الوسطى. وكان هذا الأمر يصدق حتى بالنسبة إلى الكتاب المقدس أيضاً؛ ومن هنا لو تمّ توظيف شعار «الرجوع إلى المصادر الأصلية» بشأن الكتاب المقدس أو السيد المسيح، كان هذا يعني الرجوع المباشر إلى الكتابات المسيحية الأولى، والرجوع - قبل كل شيء - إلى الكتاب المقدس، وليس شروحه وتفسيره من قبل العلماء في العصور الوسطى. كما كان هذا الأمر يعني الرجوع إلى سلوك وأفعال السيد المسيح أيضاً^[١].

٣ - من خلال اكتشاف الآثار الكلاسيكية، يمكن الحصول على نماذج للفصاحة والبلاغة المكتوبة والمنطوقة. لقد كان لهذا الأمر أهمية بالغة بالنسبة إلى الإنسانويين؛ ومن هنا فقد كانت إحدى المهام والمشاريع الهامة للإنسانية تكمن في تعليم ونشر فصاحة وبلاغة النصوص الكلاسيكية واكتساب القدرة في معرفة مفردات هذه النصوص.

وقد عرّف بول اسكار كريستيلر^[٢] - وهو من المنظرين المعاصرين بشأن الإنسانية - بالأمر الأخير بوصفه من أهم أبعاد الإنسانية في مرحلة عصر النهضة، وقال في ذلك:

«يجب علينا أن ننظر إلى الإنسانية بوصفها حركة ثقافية وتعليمية

[1] - Alister McGrath; Reformation Thought; p. 43.

[٢] - بول أوسكار كريستيلر (١٩٠٥ - ١٩٩٩ م): أستاذ في علم الفلسفة في جامعة كولومبيا في نيويورك، وباحث هام في إنسوية عصر النهضة. (المعرب).

تهتم في الدرجة الأولى بترويج علم الفصاحة والبلاغة، وتهتم في الدرجة الثانية بمسائل، من قبيل: الأخلاق والسياسة والفلسفة. فلكي يكون الشخص إنسويًا عليه أولاً وقبل كل شيء أن يهتم بعلم الفصاحة والبلاغة، وأن يختار ثانياً النصوص الكلاسيكية أو الشخصيات القديمة بوصفها نماذج الأثرة في الفصاحة والبلاغة؛ كما كان فرانسيسكو بتراركا^[1] يعتبر شيشرو أباً له ويعتبر فيرجيل^[2] بوصفه أخاه... وعلى هذا الأساس فإن الشخص الإنسوي سواء أكان أفلاطونياً أو أرسطياً من الناحية الفلسفية، أو شاكاً أو ملحداً أو متديناً من الناحية الدينية، ولكنه على كل حال يجب أن يتأسى في تفكيره بالعهود القديمة، وأن يدافع عن تلك العهود على الدوام^[3].

٤ - إن الاهتمام بآراء العهود القديمة والعمل على إشاعتها والترويج لها، كان له هدف رئيس آخر، وهو العثور على نماذج جديدة للحياة بغض النظر عن الآراء الدينية القروسطية^[4]؛ ومن هنا فقد كان بعض الإنسانيين ملحدين ولادنيين. وكانت هذه الظاهرة

[1]- فرانسيسكو بتراركا (١٣٠٤ - ١٣٧٤ م): باحث وشاعر إيطالي. من أوائل الإنسانيين في عصر النهضة. يسمى غالباً «أب الإنسوية» في القرن السادس عشر. وقد أسس بيترو بمبو نموذجاً للغة الإيطالية الحديثة على أساس أعمال بتراركا وجيوفاني بوكاتشو ولا سيما دانتي أليجييري. (المعرب).

[2]- بوبليوس فرجيلوس أو فيرجيل أو فرجيلش (٧٠ - ١٩ ق. م): شاعر روماني ملحمي. اعتبر الرومان الإنباذة التي نشرت بعد وفاته بستين واحدة من قصائده. وتحكي هذه القصيدة قصة أينااس الذي هرب - وفقاً للميثولوجيا الإغريقية - من طروادة بعد الحرب، وفي النهاية وصل إلى إيطاليا حيث أسس أحفاده روما. وقد توفي فرجيل قبل إكماله القصيدة. تقارن الإنباذة كثيراً بالباذة هوميروس وأوديسته. (المعرب).

[3]- Paul O. Kristeller; "Meaning of Humanism"; p. 113. Alister E. Mc Grath; Reformation Thought; p. 45.

[4]- نسبة إلى القرون الوسطى. (المعرب).

أكثر بروزاً في إيطاليا. وأما في سائر المناطق الأوروبية فقد اكتسب الإنسانية صبغة دينية، وقد تبلورت على شكل حركة الإصلاح الديني.

ويُعد الشاعر والأديب الإيطالي الشهير فرانسيسكو بتراركا من أبرز الإنسانيين الذين أصبحت أعمالهم لاحقاً على رأس أنشطة الكثير من الإنسانيين الذين جاؤوا بعده، وأدّى إلى تقوية الناحية الكلاسيكية من مرحلة عصر النهضة، وهناك من يصفه بـ «أب عصر النهضة». ويرى بوركهارت أن تأثير أعمال بتراركا عميق جداً ومتعدد الأبعاد^[1]. يبرز بتراركا من أجل الرجوع إلى الثقافة الإغريقية القديمة أكثر من جميع كتاب العصور الوسطى تقريباً باستثناء القديس أوغسطين، ليرتبط بالأدبيات اللاتينية. بحيث كأنه يعتبر نفسه مخاطباً لمؤلفات كبار المرحلة الإغريقية القديمة من أمثال شيشرو، وليوي^[2]، وفيرجيل، وهوراس^[3].

إن اهتمامه الخاص بشيشرو، قد أسس للتيار الشيشروني^[4] وترك إرثاً للأجيال اللاحقة^[5]. لقد سعى بتراركا في المسائل الكلامية

[1]- ياكوب بوركهارت، فرهنگ رنسانس در ایتالیا (حضارة عصر النهضة في إيطاليا)، ص 197.

[2]- لم نعر على ترجمة له. (المعرب).

[3]- كوينتس هوراتيوس فلاكس أو هوراس (65 - 8 ق.م): شاعر غنائي وناقد أدبي لاتيني من رومانيا القديمة في عصر أوغسطس قيصر. كان له تأثير على الشعر الإنجليزي. أصر على أن الشعر يجب أن يُقدّم السعادة والإرشاد. عُرف بقصائده الغنائية ومقطوعاته الهجائية. (المعرب).

[4]- Ciceronian. [4]

[5]- إن اهتمام الإنسانيين في عصر النهضة بشيشرو، يعود في الغالب إلى كتابه بعنوان «بشأن الخير الحقيقي» (On the Chief Good)، و«بشأن التكليف» (On Duty). إن الرؤية الأساسية لشيشرو في هذين الكتابين اللذين حظيا باهتمام وإعجاب الإنسانيين، كالآتي: إن قوانين الطبيعة

وفي اللاهوت إلى التوفيق بين تعليم النصوص الكلاسيكية وبين المعنوية المسيحية. وقد احتج بآثار وأعمال المشركين من أجل إثبات أحقية المسيحية. وقد رجع إلى آراء السير توماس مور^[١]، ودانز سكوطس^[٢]، والكتاب المقدس وآراء آباء الكنيسة، وتعلّق بالتقوى الأوغسطينية^[٣] والمسيحية المنعشة للروح من النوع الرواقي. وهو على الرغم من عدم إبداء الرأي في المسائل الفلسفية، إلا أنه يحارب الفلسفة المدرسية والاعتقاد بعدم خطأ أرسطو. وفي المسائل السياسية يُعدّ مدافعاً عن الجمهورية من النوع الروماني. وفيما يتعلق بالشعر تعد الأشعار الحماسية (Africa) باللغة اللاتينية، ونشر الأشعار الدنيوية والغنائية، من أعماله الأخرى أيضاً^[٤].

لقد كان فرانيسكو بتراركا في أعماله ينشد أهدافاً وغايات من

تميّز الإنسان من سائر الكائنات الأخرى. وذلك - بطبيعة الحال - من خلال خصيصتين، وهما: ١ - إن الإنسان حيوان اجتماعي. ٢ - إن الإنسان محبّ للمعرفة. ويستخلص شيشرو نتيجتين أخلاقيتين من هذه المسألة، وهما: أ - إن الشيشروني الحقيقي يعيش ضمن المجتمع؛ فهو يتزوَّج ويكون أسرة ويغدو مواطناً ويشارك في النشاطات السياسية. ب - إن الخصيصة الجوهرية للإنسان تكمن في إبداعه وذكائه العقلاني: لا يمكن لأيّ إنسان أن يصل إلى الدرجة الإنسانية الكاملة والتعليم الصحيح، إلا في الفنون الحرة.

[١]- السير توماس مور (١٤٧٨ - ١٥٣٥ م): فيلسوف ومؤرخ وعالم دين وشاعر ورجل دولة وروائي ورجل قانون وقاضي ودبلوماسي إنجليزي. يُعرف بمفهوم اليوطوبيا أو المدينة الفاضلة في كتابه «اليوطوبيا». تعتبره الكنيسة الرومانية الكاثوليكية قديساً. عارض طلاق هنري الثامن لكاثارين أراغون، ورفض الاعتراف به كرئيس للكنيسة الرومانية الكاثوليكية في إنجلترا؛ فحُبس وقطع رأسه في برج لندن. (المعرب).

[٢]- جون دانز سكوطس (١٢٦٦ - ١٣٠٨ م): فيلسوف ولاهوتي فرنسيسكاني اسكتلندي. تُعرف فلسفته بـ «السكوطية». تأثر بالنزعة الأوغسطينية، وأفاد كثيراً من أرسطو. انتقد لاهوت توما الأكويني. وأكد أن الإيمان ليس شأنًا تأملياً، بل هو عمل من أعمال الإرادة. (المعرب).

[٣]- نسبة إلى القديس أوغسطين. (المعرب).

[٤]- ديورانت، ويل آرويل، تاريخ تمدن (قصة الحضارة)، ج ٥، ص ٩، وص ٢٥، وص ٥٢.

قييل: التأكيد على مقام الإنسان، والعالم الأرضي، وحق الإنسان في التعلق بالحياة الدنيوية، والمتّع والملذات الحسيّة، وحق الإنسان في الاستمتاع بأنواع الجمال؛ وكأنه يرى رجحان الحياة الفانية على خلود الحياة الأخروية والصفح عن الروح. لقد تركت آراء بتراركا تأثيراً مباشراً على أعمال جيوفاني بوكاتشيو^[١]، بعنوان «ديكاميرون»، و«سلالة الآلهات»، كما تركت تأثيرها على أعمال كولوتشيو سالوتاتي^[٢]، وهما من أشهر الإنسانيين في فلورنسا^[٣].

الإنسانية في حركة عصر النهضة

إن الناحية الأخرى من مرحلة عصر النهضة - وهي من أهم أنحائها - تخصّ الاتجاهات والتيارات الإنسانية في هذه المرحلة. وفي الأساس فإنه عندما يتم تناول موضوع الإنسانية في الوقت الراهن، لا يتبادر إلى الذهن غير إنسانية عصر النهضة. وكما سبق أن ذكرنا في الفصل الأول أن الإنسانية في مرحلة عصر النهضة قد اهتمّت بالإنسان وبالقيّم الإنسانية وكرامة الإنسان. وقد اتسعت هذه الرؤية بدورها ضمن بُعدين، وهما: البُعد الديني، والبُعد غير الديني، وفي البُعد الديني تبلور نوع آخر من الإنسانية المسيحية

[١]- جيوفاني بوكاتشيو (١٣١٣ - ١٣٧٥ م): مؤلف وشاعر إيطالي. كان صديقاً وتلميذاً للكاتب فرانثيسكو بتراركا. يعدّ شخصية هامة في إنسوية عصر النهضة. من أعماله: «ديكاميرون». وبرز بصفة خاصة في حواراته التي تحاكي الواقع، الأمر الذي ميّزه من جميع معاصريه، لأنهم كانوا يُعدّون من كتاب العصور الوسطى. (المعرب).

[٢]- كولوتشيو سالوتاتي (١٣٣١ - ١٤٠٦ م): مفكر إيطالي وناشط في إنسوية عصر النهضة، وأحد أهم القادة السياسيين والمثقفين في عصر النهضة في فلورنسا. (المعرب).

[٣]- ياكوب بوركهارت، فرهنك رنسانس در ايتاليا (حضارة عصر النهضة في إيطاليا)، ص ١٩٧.

يختلف في طبيعته عن الإنسانية المسيحية التي كانت سائدة في العصور الوسطى، وكان البُعد الإنسوي الجديد في المسيحية هو الذي أدى إلى ظهور حركة الإصلاح الديني في العالم المسيحي.

ومن الناحية الجغرافية فقد ظهرت الإنسانية غير الدينية في إيطاليا بشكل أكبر، كما ظهرت الإنسانية المسيحية [الدينية] في البلدان الغربية الأخرى. لقد اتجه الاهتمام الأصلي للإنسويين في إيطاليا نحو إحياء النصوص الكلاسيكية والعودة إلى ثقافة المرحلة القديمة؛ ومن هنا فقد كانوا يبدوون ميلاً كبيراً إلى العلوم الإنسانية والأدبية، ولا سيّما منها العلوم الثقافية / الأدبية (المنطوقة والمكتوبة) في المرحلة القديمة. وفي الحقيقة فإن الإنسويين الإيطاليين قد اهتموا في الغالب بالناحية الكلاسيكية لعصر النهضة. وأما في البلدان الأوروبية الأخرى فقد كان الوضع مختلفاً. لقد كان الإنسويون في البلدان الأوروبية الأخرى، ولا سيّما منها إنجلترا وفرنسا وسويسرا، يبدوون ميلاً نحو المسائل الدينية والتخطيط والبرمجة من أجل إحياء الكنيسة المسيحية والمجتمع المسيحي بشكل عام. وهم يرون أن المجتمع المسيحي يجب العمل على إصلاحه بالأدوات والوسائل العقلانية والأخلاقية^[1]. ومرادهم من الأدوات العقلانية والأخلاقية، هي: «الإنجيل»، و«أسلوب آباء الكنيسة الأوائل»، و«النصوص الكلاسيكية»، لكي يتمكنوا بواسطتها من إنقاذ المسيحية من الانحرافات والمفاسد التي ابتلت بها في أواخر العصور الوسطى. كما كان الإنسويون في هذه

[1]- Encyclopedia of Britannica; vol. 15; p. 671 - 673.

المناطق يبحثون عن نموذج جديد لحياة الإنسان من خلال الإنجيل والنصوص الكلاسيكية. وبطبيعة الحال فإن الاتجاهات الإنسانية في جميع هذه البلدان لم تكن على وتيرة واحدة، وإنما كان لكل واحد من هذه الاتجاهات شدة وضعف وله صعوده وأفوله الخاص. وفي المجموع يمكن بيان أهم الاتجاهات الإنسانية في الحقل الديني وغير الديني في مرحلة عصر النهضة وما بعدها في مرحلة الإصلاح الديني، على النحو الآتي:

نزع القدسية عن الدين

إن من بين الآراء والمواقف التي اتخذها الإنسويون في قبال الآراء القروسطية، هي نزع القداسة عن الدين. يرى الإنسويون أن الدين قبل أن يتعرض للأمر المقدسة والمعنوية وغير الدينية، إنما يهتم بالحياة الدنيوية للإنسان، ويسعى من الناحية العملية إلى ضمان السعادة الدنيوية من حياة الإنسان. لقد كان الإنسويون يسعون إلى إضفاء صبغة دينية وإلهية على دور الإنسان في حياته اليومية الدنيوية، وإلى الاهتمام بالجانب الديني من هذه الأعمال الروتينية واليومية، وتوجيه أنظار الناس إلى هذه الناحية، فعلى سبيل المثال عندما طلب مارتن لوثر⁽¹⁾ من جميع المسيحيين أن يُصبحوا

[1]- مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦): راهب وقسيس وأستاذ لاهوت ألماني. أطلق عصر الإصلاح في أوروبا بعد اعتراضه على صكوك الغفران. نشر في عام ١٥١٧ م رسالته الشهيرة المؤلفة من خمس وتسعين نقطة تتعلق أغلبها بلاهوت التحرير وسلطة البابا في الحل من العقاب الزمني للخطية. حُكم عليه بالطرد والحجر الكنسي وأدين بتهمة الهرطقة والزندقة، وأهدر دمه؛ فلجأ إلى قلعة فارتبورغ تحت حماية الأمير فريدريك الثالث. كما قدم لوثر ترجمة خاصة به للكتاب المقدس بلغته المحلية بدلاً من اللغة اللاتينية التي كانت اللغة الوحيدة المسموح بها من قبل الكنيسة الرومانية، الأمر الذي ترك أثراً كبيراً على الكنيسة وعلى الثقافة الألمانية عموماً. وفي

قساوسة، كان يروم من وراء ذلك أن يشمل بهذا الطلب تفاصيل حياتهم اليومية أيضاً. وقد ذكر مارتن لوثر هذه المسألة باختصار على النحو الآتي:

«إن الأعمال التي تبدو للوهلة الأولى غير دينية، إنما هي في الواقع ليست سوى ثناء على الله وتسيب بحمده، وتعبّر عن الخضوع والعبودية لله، وهذا الأمر يستجلب مرضاة الله سبحانه وتعالى»^[1].

وعلى هذا الأساس فإن الدين المسيحي كان يطلب من الناس أن يُطهروا حياتهم اليومية من داخل أنفسهم. لقد كان مارتن لوثر يرى حتى القيام بأعمال البيت العادية مشتملاً على قيمة دينية تستحق الثناء. وهو يرى أن هذه الأمور وإن كانت مجردة من التجليات القدسية، ولكنها أكبر قيمة من جميع الطقوس الدينية التي يقوم بها الرهبان. يُضاف إلى ذلك أن الله لا ينظر إلى بساطة العمل المنجز، وإنما ينظر إلى القلوب التي تعمل على خدمته في هذه الدنيا بإخلاص.

كما ذهب جون كالفن^[2] إلى الاعتقاد بأن الشخص إنما يقع

السنوات الأخيرة من حياته كتب لوثر ضد اليهود وطالب بالتضييق عليهم وحرق كنسهم تخلصاً لألمانيا من جائحة الوباء، الأمر الذي دفع إلى وصمه بكلية معاداة السامية. المغرب.

[1]- أليستر ماك كراث، نهضت اصلاح ديني (حركة الإصلاح الديني)، ص 218.

[2]- جون كالفن (1509 - 1564 م): عالم لاهوت وقس مصلح فرنسي في جنيف خلال حركة الإصلاح البروتستانتي. وكان من المساهمين الرئيسيين في تطوير المنظومة اللاهوتية المسيحية التي سُميت لاحقاً بـ «الكالفينية». وقد تأثر كالفن في تعاليمه بالتقاليد الأوغسطينية والمسيحية الأخرى. وقد انتشرت العديد من الكنائس الأبرشانية والإصلاحية والمسيحية التي تنظر إلى كالفن بوصفه المفسر الرئيس لمعتقداتها، في مختلف أنحاء العالم. (المغرب).

مورداً لعناية الله بمقدار عمله وسعيه. وليس هناك أي فرق بين العمل المعنوي والجسدي، والمقدس وغير المقدس. إن العمل الذي يقوم به الإنسان مهما كان بسيطاً، يمكن أن ينطوي على شكر الله والثناء عليه. لقد كان هؤلاء يرون في العمل نوعاً من الثناء على الله؛ وهو ثناء يمكن أن يكون زاخراً بالقيم. وكان كافن يقول: «أليس العمل وبذل الجهد والزراعة البسيطة، أحبّ إلى الله من الطقوس الرهبانية؟».

والنقطة الكامنة هنا، تقول: ما هو المصدر الذي اعتمد عليه الإنسويون والإصلاحيون في القول بهذا الاتجاه؟ إن مصدرهم الأصلي في ذلك هو ذات الكتاب المقدس، الذي بقي مصاناً من شروح المفسرين القروسطيين، وقد تمّ تنظيم هذا الكتاب بما يتطابق ووضع حياة الناس في مرحلة الإصلاح.

التأكيد على دور الدين في تحوّل الناس من الداخل

إن من بين المسائل الأساسية التي كانت مورداً لاهتمام الإنسانيين في مرحلة عصر النهضة وبعدها في مرحلة الإصلاح، هي مسألة التأكيد على دور الدين في إيجاد التحوّل الداخلي والروحي في الأشخاص. لقد كان يجول في أذهان هؤلاء هذا السؤال الجوهرى القائل: هل يجب اعتبار الدين - في الأساس - مجموعة من التعاليم والشعائر والطقوس الدينية، أم يجب في اختيار الدين والتمسك بقواعده وأفكاره وتعاليمه، الاهتمام بدوره وأدائه في حياة الإنسان؟

يجب اعتبار الدين - من وجهة نظر الإنسانيين والمصلحين - بوصفه موضوعاً داخلياً، يهتم بالحالات المعنوية والروحية والسلوكية للمتدينين، وغايته رفع المستوى المعنوي والروحي، والتمسك بالقيم المتعالية والإنسانية، والعمل بشكل عام على إيجاد التغيير والتحوّل في حياة الإنسان. ومن بين الإنسانيين كان لدسيدريوس إيراسموس من بين المصلحين الدينيين، وهولدريخ زوينغلي^[١] وجان كالفن ومارتن لوثر، الدور الأهم في إشاعة هذه النظرية. طبقاً لهذه الرؤية «يجب أن يُنظر إلى الدين بوصفه موضوعاً معنوياً وداخلياً، لا تكون للمسائل الخارجية إلى جانبه أهمية كبيرة. إن الغاية الأساسية التي ينشدها الدين عبارة عن:

«إلقاء سلسلة من الأفعال والآراء الداخلية، من قبيل التواضع والطاعة المطلوبة والإرادية لله من قبل المؤمنين»^[٢].

وكان مرادهم من المسائل الخارجية، هي الأمور التشريعاتية والظاهرية من قبيل: ماهية العبادة وأسلوب إدارة الكنيسة. وعلى أساس هذه الرؤية اكتسب مفهوم الإصلاح الأخلاقي والروحي بدوره أهمية كبيرة أيضاً؛ كما كانت حركة الإصلاح الديني في بعض البلدان الأوروبية في القرن الخامس عشر للميلاد تعني في الأساس حركة إصلاح الأمور الأخلاقية، وكانت تؤكد على ضرورة تجديد

[١]- هولدريخ زوينغلي (١٤٨٤ - ١٥٣١ م): قس وزعيم للإصلاح الديني في سويسرا. وُلد في عصر تصاعد انتقاد نظام المرتزة السويسريين. إلتحق بجامعة فيينا وجامعة بازل التي كانت مركزاً دراسياً للنزعة الإنسانية. تأثر بكتابات إيراسموس. (المعرب).

[٢]- أليستر ماك كراث، نهضت اصلاح ديني (حركة الإصلاح الديني)، ص ١٤٥.

حياة الفرد وحياة المجتمع أيضاً. وقد كانت صلة السيد المسيح بالمسيحية أنه كان يمثل نموذج الأخلاق. وكان إيراسموس يعرف الإيمان المسيحي بأنه عبارة عن: «الافتداء بالسيد المسيح»^[1]. إن الالتزام والتمسك بالمسائل الأخلاقية والتأكيد على الإصلاح الأخلاقي للمجتمع المسيحي والكنيسة، قد مهد الأرضية لتجاهل التعاليم الكنسية، ولا سيّما في بُعد الأعمال والطقوس الدينية.

تلفيق التعاليم الإنسانية بتعاليم اللاهوت المسيحي

إن من بين خطط الإنسانيين - ولا سيّما منهم الإنسيون الإنجليز - التوفيق بين التعاليم المسيحية والتعاليم الإنسانية. لقد كانت التعاليم الإنسانية مستلهمة في الغالب من قدامى الفلاسفة الإغريقيين، وأما التعاليم المسيحية فقد تأثرت باللاهوت المسيحي الأولي الذي كان بمنأى من تأثير الآراء الأفلاطونية والأرسطية.

وكان ثلاثة من مشاهير الإنسانية في إنجلترا، وهم كل من: جان كولت^[2]، والسير توماس مور، وديديريوس أيراسموس الروتردامي - الذين يحملون صفة «مصلحو أكسفورد» - يدافعون عن هذه النظرية. كان جميع هؤلاء الثلاثة من للإنسيين المسيحيين الذين تأثروا بالإنسانيين الإيطاليين، ومن خلال اتباع المنهج الأكاديمي للأفلاطونية الحديثة في فلورنسا الإيطالية، أضحت لهم أولاً: رغبة كبيرة بإحياء الثقافة الكلاسيكية. وثانياً: كان جهدهم الرئيس

[1]- Imitatio Christi.

[2]- جان كولت (١٤٦٧ - ١٥١٩ م): من الإنسانيين الإنجليز. تأثر بالمصلح الإيطالي سافونا رولا، والمفكر الهولندي أراسموس. وقف في تفسيره على الكتاب المقدس في قبال التقاليد المدرسية، وأسس بذلك لعلم التفسير الجديد. (المعرب).

يركّز على المواءمة بين الثقافة الكلاسيكية - بوصفها ثقافة بشرية -
والتعاليم الدينية.

كان إيراسموس روتردام من أبرز الشخصيات الإنسانية
الجامعية، وهناك من خلع عليه لقب «ملك الإنسانيين». وكان في
إطار رفع التعارض بين المسيحية والثقافة القديمة، يقول بنوعين من
«الحقيقة»، وهما:

١ - الحقيقة التي تحصل بواسطة دين المسيح.

٢ - الحقيقة التي تحقق لنا الحضارة الكلاسيكية.

وفي ذلك يقول:

«إن الحقيقة على نوعين: فهي بالنسبة إلى
المسيحية، حقيقة الوحي، والتجليّ الخاص لله ... وأما
بالنسبة إلى الحضارة الكلاسيكية، فإن الحقيقة تحصل
من خلال التأمل والدراسة والرؤية والسعي العلمي. إن
كلا هذين المصدرين للحقيقة مفيد للمجتمع المسيحي
... وكلاهما يقدّم الدعم والإسناد للفضيلة، وكلاهما
يستعرض «فلسفة المسيح»^[١] «...»^[٢].

[1]- Philosophia Christi

[2]- Bard Thompson; Humanists and Reformers; p. 336.

العودة إلى الكتاب المقدس؛ خفض مستوى مرجعية الكنيسة

منذ أن رفع إيراسموس شعار «Ad Fontes» بمعنى «العودة إلى المصادر الأصلية»، لم يؤسس لمجرد برنامج أدبي وثقافي من طريق العودة إلى النصوص الكلاسيكية الإغريقية واللاتينية فحسب، بل وطالب بالعودة إلى المصادر المسيحية الأصلية. وفي الحقيقة فإن اتجاه إيراسموس يُختزل في مجالين، وهما:

١ - توظيف الكتابات والأعمال الكلاسيكية.

٢ - الاستفادة من المصادر المسيحية القديمة لغرض تثبيت الثقافة المسيحية مجدداً.

إنه من خلال النظر إلى العصر الذهبي للمسيحية - الذي كان سائداً قبل النظام الكنسي البابوي - كان بصدد احترام كل شيء، بما في ذلك: الإيمان، والأخلاق، والفن، والكتابات الأدبية، بحيث يتمكن الجميع من استعادة شأنهم الأصلي، ومن هنا فإنه لم يكن ليستسلم للحضارة القروسطية أبداً، وكان يذهب بشكل عام إلى إعادة الكشف عن الثقافة الحقيقية والأصلية (إنسانية المرحلة القديمة)، وكذلك الاقتدار الحقيقي للمسيحية. يرى إيراسموس أن عصر النهضة كان له تأثير أدبي من طريق إحياء التعليم الكلاسيكي، وكذلك كان له تأثير ديني من طريق إحياء المسيحية في حركة الإصلاح^[1]. إن الإصلاحيين البروتستانت ومن بينهم مارتين لوتر وجان كالفين، كانوا يستلهمون الأفكار من الإنسانويين صراحة.

[1]- Bard Thompson; Humanists and Reformers; pp. 30 - 31.

فهم يرون أن البابا واللاهوتيين المدرسين قد أهملوا الماهية المسيحية - التي كانوا يدعونها بـ (Gospel) - طوال فترة العصور الوسطى على نحو متزايد؛ وعليه يجب العمل على إحياء المسيحية الأولى والتعرّف عليها من جديد. إنهم يرون كما أن الإنسانيين كانوا بصدد كشف النصوص الكلاسيكية القديمة، وكان فنانو عصر النهضة بصدد إعادة كشف أصول الفن والعمارة القديمة، فإن المصلحين البروتستانتيين بدورهم يجب أن يؤكدوا على الإخلاص التام لنصّ الكتاب المقدّس. وفي الحقيقة فإن عصر النهضة كان من وجهة نظرهم طريق الله للانتقال السريع إلى مرحلة حركة الإصلاح الديني^[1].

وعلى هذا الأساس، يذهب الإصلاحيون إلى الاعتقاد بأن الرجوع المباشر إلى كتابات آباء الكنيسة والكتاب المقدس، من شأنه أن يساعد على شحذ الهمم من أجل إحياء المسيحية الأصيلة، كما يمكن الإعداد لعناصر ومقدمات إصلاح الكنيسة أيضاً. يرى إيراسموس في كتابه المعروف «دليل الجندي المسيحي»^[2] أن القراءة المستمرة والمتواصلة للكتاب المقدس بمثابة المفتاح للتدين الجديد. إن هذا الكتاب دليل ومرشد للأشخاص العاديين في فهم الكتاب المقدّس وشرح مبسط، وفي الوقت نفسه شرح علمي لـ «فلسفة المسيحية». وبطبيعة الحال فإن المراد من الفلسفة هو نوع من الأخلاق العملية، وليس الفلسفة بالمعنى المصطلح. إن المسيحية ليست مجرد اهتمام خارجي بنوع من الأخلاق فقط،

[1]- Ibid; p. 31.

[2]- Enchiridion of a Ghristian Solider.

وإنما تستدعي كذلك اهتماماً داخلياً^[1] أيضاً. إن هذا الاهتمام يؤدي بقرّاء الكتاب المقدس من خلال قراءته إلى التحوّل، حيث يحدث لديهم حافز جديد لحبّ الله سبحانه وتعالى والمؤمنين؛ وعلى هذا الأساس فإن الدين موضوع يرتبط بقلب الإنسان ووجدانه، وبذلك تكون له مكانة داخلية.

إن الإصرار على الدين الداخلي يؤدي إلى أن لا يبدي شخص أيّ قيمة أو أهمية للكنيسة سواء فيما يتعلق بمراسمها وشعائرها أو لرجالها ومؤسساتها. يجب التقليل من مرجعية وسلطة الكنيسة، وتوفير نُسخ الكتاب المقدس على نطاق واسع لتكون في متناول الجميع^[2]، ليعود الجميع إلى «المنابع»، وأن يشربوا من العين الزلال للإيمان المسيحي، وليس من البركّ الراكدة والمستنقعات والآسنّة للدين الموجود في أواخر العصور الوسطى.

إن العودة إلى الكتاب المقدس وفّرت أرضية مناسبة لتوسيع رقعة بعض الأفكار الإنسانية. ومن بين هذه الأفكار: تأصيل الإنسان الفرد، وإضفاء الحجية والشرعية على العقل البشري، والتأكيد على أهمية الحياة الدنيوية، والاستفادة من النعم الأرضية التي أعدّها الله للإنسان. في حركة الإصلاح الديني من خلال الاتجاهات

[1]- إن الاهتمام الداخلي لإيراسموس ينشأ من خصائصه الإنسوية.

[2]- يرى إيراسموس أن الأداة والوسيلة اللازمة للقيام بهذا الأمر تكمن في توفير إمكانية قراءة الكتاب المقدس بلغته الأصلية، وعدم الاكتفاء بترجمات المشحونة بالأخطاء، وهذا الأمر بدوره يحتاج إلى أدواتين أخريين، وهما:

١ - صلاحية معرفة المفردات الضرورية عند الرجوع إلى النص اليوناني للعهد الجديد.

٢ - إمكان الرجوع المباشر إلى ذات الكتاب المقدس.

الإنسانية، فإن كل فرد - من غير رجال الدين - يتمتع بنعمة العقل الذي يمكنه من التعرف على الكتاب المقدس بشكل صحيح، فإنه يمتلك مفتاحاً لتجديد حياة الكنيسة أيضاً. ومنذ هذه اللحظة فصاعداً لم يعد حق تفسير النصوص الدينية منحصراً بالكنيسة كما كانت تقول نظريات العصور الوسطى. وبذلك تمّ عزل رجال الدين والكنائس وتهميشهم، وتسلب التشكيك بالتدريج إلى الآراء التي كانت الكنيسة تراها أصيلة ومعتبرة.

ومن ناحية أخرى فإن العودة إلى الكتاب المقدّس، كانت تستوجب الإحجام عن شروحه وتفسيراته وتعقيدهاته. إن هذه الشروح بسبب صعوباتها وتعقيدهاتها، كانت تحول دون وصول الإنسان إلى حقيقة دين المسيح. إن الرجوع المباشر إلى الكتاب المقدّس وفهمه على أساس الإدراك الشخصي، يساعد الإنسان في إدراك تجربة حضور وسلطة المسيح^[1]. وفي كنيسة ما بعد القرن الرابع عشر للميلاد، مهّدت العودة إلى الكتاب المقدّس الأرضية لتوسيع رقعية نظريتين مخالفتين ومنافستين بشأن المرجعية، وهما:

١ - النظرية التقليدية: إن هذه النظرية كانت تعتبر شخص البابا هو السلطة العليا والمرجعية الدينية. إن هذه النظرية لم تكن تتحمّل الرجوع إلى الآراء العامّة لإبداء الرأي حول المسائل الدينية (نظرية حاشية البابا).

[1] - أليستر ماك كراث، مقدمه اي بر نهضت اصلاح ديني (مقدمة على حركة الإصلاح الديني)، ص ٢٩٩.

٢ - النظرية الجديدة والإنسانية: في هذه النظرية يتم التعريف بالشورى العمومية بوصفها مرجعاً أعلى في المسائل الاعتقادية. إن هذه النظرية التي تعني تقدّم الشورى على البابا، قد وضعت أزمة جادة أمام الكنيسة بشأن المرجعية؛ من ذلك - على سبيل المثال - مسألة «العفوان بواسطة الإيمان» التي قال بها مارتن لوثر، وعليه لن تعود هناك - في مسار مفهوم النجاة والخلاص - من حاجة إلى البابا والقساوسة أو الكنيسة الرسمية، وأصبح بمقدور كل شخص أن يسلك طريق التصالح مع الله بنفسه، دون توسطه لرجال الكنيسة. يرى مارتن لوثر «إن كل مؤمن هو قس»^[١].

كما كان إيراسموس بدوره يرى أن حياة ازدهار المسيحية في المستقبل سوف يكون بيد آحاد أفراد المجتمع البشري، وليس بيد رجال الدين المسيحيين. وإن مهمة رجل الدين - بوصفه مريباً - تتلخّص في توفير المقدمات من أجل إيصال الأفراد من غير رجال الدين إلى مرتبتهم؛ ومن هنا يجب التخلي عن المعتقدات الخرافية برجال الدين.

تبسيط نصّ الكتاب المقدّس

لقد كان إيراسموس يرى أن الدين الممتزج بالمسائل الفلسفية المعقدة «ديناً سيئاً»^[٢]، وفي المقابل يعتبر سهولة الفهم دليلاً على الوحي والدين. وقد وضع نفسه في كتابه «دليل الجندي

[١]- أليستر ماك كراث، مقدمه إي بر نهضت اصلاح ديني (مقدمة على حركة الإصلاح الديني)، ص ٢٣٥.

[2]- Bad Religion.

المسيحي»^[1] في طليعة حركة إصلاح الحرية الفكرية الكاثوليكية، واعتبر أن خصيصة الإنسانية المسيحية وحركة الإصلاح تكمن في «العقلانية والأخلاقية». وكان يرى أن العقلانية تكمن في عودة الكنيسة إلى أساسها الحقيقي في الكتاب المقدس وإلى الاهتمام بآراء آباء الكنيسة. كما كان يرى أن أخلاقية حركة الإصلاح تكمن في إرادة المسيح للحياة العملية والحياة الصالحة لكل من الرجل والمرأة. على جميع الناس أن يتمكنوا من الحصول على النصوص المقدسة؛ ل يتمكنوا من العثور على الطريق الصحيح^[2]. لقد كان إيراسموس يهدف في الغالب إلى إبطال التكاليف الأخلاقية القاسية، والمعتقدات الجازمة، وردّ سطحية الدين القروسطي. كما كان كل من جان كولد والسير توماس مور - اللذين كان إيراسموس على تواصل معهما - ينشدان بتحقيق ذات هذه الأهداف. وقد تعهد جان كولد بتحطيم قشرة «الحتميّة» القروسطية التي تراكمت على النصوص المقدسة، ليصل إلى لباب الدين.

تأثير الإنسانية في المجالات غير الدينية

في بداية القرن السادس عشر للميلاد ظهرت الإنسانية في فرنسا على شكل حراك عام من أجل المطالبة بدراسة القانون وإعادة النظر بشكل أساسي في القانون الفرنسي. إن المصلحين والمفكرين في هذا العصر من الذين وجدوا ضرورة للإصلاحات الحقوقية لإحداث التجديد في فرنسا، عمدوا من أجل تسريع برنامج الإصلاحات

[1]- Enchiridion of a Ghristian Solider.

[2]- جيمس كونيك، إيراسموس، ص ٤٤ و ص ١٤٧.

الحقوقية إلى دراسة الأبعاد النظرية للقوانين العامة القائمة على الأصول الكلية. وقد أدى هذا الأمر في نهاية المطاف إلى تبلور نظام حقوقي معتبر في جميع أنحاء فرنسا. وكان غيوم بودي^[1] - وهو من طلائع هذا المشروع - يرى في العودة إلى القانون الرومي - الذي هو من وجهة نظره قانوناً يتمتع بالسهولة والقوة ويشتمل في الوقت نفسه على أبعاد اقتصادية - وسيلة ضرورية لتلبية الاحتياجات الحقوقية الجديدة في فرنسا. لقد عمد الإنسويون الفرنسيون - خلافاً للإنسويين الإيطاليين الذين اعتادوا على دراسة ومطالعة النصوص الحقوقية الكلاسيكية بشروحها القروسطية - يضعون الرجوع المباشر إلى النصوص الحقوقية الأساسية بلغتها الأصلية على سُلّم أعمالهم^[2].

وفي سويسرا اتخذت خطط الإنسانيين مساراً أخلاقياً. إذ يرون ضرورة الاهتمام بإصلاح أخلاق المسيحيين قبل أي شيء آخر، والعمل على إحياء الأخلاق الشخصية للمتدينين. وهم يرون أن الكتاب المقدس يجب اعتباره في الغالب مجسداً للسلوكيات الأخلاقية الصحيحة، وليس مشتملاً على مجرد الوعد والوعيد الإلهي؛ ومن هنا فإن المسيحية هي طريقة حياة بالدرجة الأولى^[3].

[1] - غيوم بودي (١٤٦٧ - ١٥٤٠ م): مشرع قانوني فرنسي. درس فقه اللغة والتاريخ. (المعرب).

[2] - Mc. Grath; Reformation Thought; p. 50.

[3] - Ibid.

الفصل الخامس

الإنسانويّة في العصر الحديث

إن إنسان عصر النهضة على الرغم من كل العظمة والهالة التي أحيطت به من قبل هذه المرحلة، كان لا يزال يعاني من هذا الضعف الجوهري، حيث يتمّ النظر إليه في مرآة الماضي، والأطر الفكرية القديمة. يذهب الكثير من المحققين في عصر النهضة، على الرغم من كل الجهود المبذولة من قبل المفكرين والكتاب في مرحلة عصر النهضة للابتعاد عن الأفكار القروسطية، والتنصّل عن الفلسفة السيكلوستية في القرون الوسطى، لم يتمّ التمكن في نهاية المطاف من إبداء رؤية أو نظام فكري مستقل وجديد في هذه المرحلة، بحيث يستطيع تعريف «الإنسان» تعريفاً شاملاً. وعلى هذا كانت هوية الإنسان وقيّمته لا تزال يتمّ تعريفها على أساس تلك الأنظمة الفكرية والفلسفية الأرسطية، أو الأفلاطونية على الأرجح أو الأفلاطونية الحديثة الممزوجة بالمشارب الملغزة والهرمسية أو المشككة، وإن كانت تبدو في ظاهرها معارضة للفلسفات السيكلوستية^[1]، أخذنا نشهد بالتدريج من خلال تقدّم العلوم البشرية، وظهور التحوّلات الصناعية والفنية، والتغيير في أساليب الحياة الإنسانية، وتبلور الأبنية الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية، وبشكل عام بالالتفات إلى الحداثّة أو مسار التجدّد، تبدو القوالب القديمة ناشزة تماماً وغير مناسبة بالنسبة إلى مقياس الإنسان الجديد.

إن المرحلة الحديثة كانت تختلف عن المراحل السابقة في أنها بالإضافة إلى الحفاظ على أفكار عصر النهضة - والتي هي من قبيل:

[1]- أليستر ماك كراث، مقدمهاي بر نهضت اصلاح ديني (مقدمة على حركة الإصلاح الديني)، ص ١٢٠.

مناهضة الفلسفات السيكولاستية، والاهتمام بعالم الطبيعة، والأهم من ذلك كله فكرة مركزية الإنسان، وإضفاء القيمة على الإنسان - بوصفها تراثاً خالداً لحياة الإنسانوية الخالدة، قد تمكنت من تعريف الإنسانوية على مستوى أعلى في إطار الأنظمة الفلسفة الأكثر تناغماً والمتناسبة مع المرحلة الحديثة. وفي الحقيقة فإن إنسانوية المرحلة الحديثة ما هي إلا استمرار لإنسانوية عصر النهضة، غاية ما هنالك أنها تبدي اهتماماً أكبر بالعقل والتجربة الإنسانية. إن الجزء الأكبر من النظريات السياسية والاجتماعية والحقوقية والثقافية في الغرب متأثرة بإنسانوية هذه المرحلة. إن هذه الحركة التي بدأت في المرحلة الحديثة مع التأمّلات الطبيعية لفرانيس بيكون، قد واصلت مسارها في التشكيك الدستوري لرينيه ديكارت، والاستدارة الهامة للفكر الفلسفي من الشيء إلى الموضوع في الأبحاث المعرفية، والتحرر من آراء المتقدمين، والاستناد إلى العقل المتأصل والمستقل عن المفاهيم الميتافيزيقية وما بعد الطبيعية، حتى تبلغ الذروة في الأفكار التجريبية لجون لوك^[1] وأتباعه. ثم يتمّ تبويبه في المنظومة المعرفية لإيمانويل كانط^[2]، وخفض الأمور إلى العالم الظاهري، كما يظهر بالنسبة إلى «أنا»، وإخراج المفاهيم الميتافيزيقية من دائرة العقل النظرية. لقد كان لجميع هؤلاء الفلاسفة رؤية مشتركة. ومع ذلك

[1]- جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤ م): فيلسوف وطبيب تجريبي ومفكر سياسي إنجليزي. تولى العديد من المناصب الحكومية. (المعرب).

[2]- إيمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤ م): فيلسوف ألماني. يعتبر آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة، وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية، وهو آخر فلاسفة عصر التنوير في أوروبا والذي بدأ بجون لوك وجورج بيركلي وديفيد هيوم. من أشهر أعماله: (نقد العقل المجرد)، و(نقد العقل العملي). (المعرب).

كله كان لهم اتجاهات مختلفة فيما يتعلق بالإنسان، وفي الحقيقة والواقع كان كل واحد من هؤلاء يتعرّض إلى بحث موضوع الإنسان والقيّم الإنسانية من زاويته الفلسفية الخاصة، ومن هنا يجب فيما يلي دراسة ومناقشة كل واحد من الاتجاهات الإنسانية بشكل منفصل.

الأفكار الإنسانية لبيكون

لقد كان فرانسيس بيكون هو أول فيلسوف في المرحلة الجديدة، يعمد - من خلال الحفاظ على جميع الخصائص والأمزجة الضرورية لكل إنسان ينتمي إلى عصر النهضة - إلى اتخاذ خطوة إلى الإمام، وخالف آراء المتقدمين ولا سيما آراء الفلاسفة القدماء من الذين كانوا في الغالب مورداً لاقتباس المفكرين في مرحلة عصر النهضة. وقد حصل على شهادة الدكتوراه في دفاعه عن أطروحته بعنوان «كل ما تعلمه أرسطو كان خاطئاً»^(١). وسعى إلى بسط أفق جديد - وهو «الطبيعة» - أمام أفكاره. ويمكن تلخيص أهم الخصائص الإنسانية لأفكار بيكون على النحو الآتي:

١ - مناهضة ومحاربة آراء المتقدمين، ولا سيما منها الفلسفة المدرسية والنزعة الأرسطية: لقد عمل فرانسيس بيكون على بيان هذه المعارضة من خلال طرح مفهوم «الأصنام الأربعة» التي استحوذت على ضمير الإنسان، وتركت تأثيرها على فهمه. فقد

[١] - طوني دايفس، اومانيسم (الإنسوية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس مخبر، ص ١٤٣.

عمد في «الإبداع الكبير»^[1] إلى التعريف بأربعة أنواع من الأصنام أو المفاهيم الخاطئة، حيث تحول دون فهم وإدراك العالم بشكل صحيح، وأولى هذه الأصنام هي «الأصنام القبلية» التي تضرب بجذورها في طبيعة ذات الإنسان، وقبيلته أو عرقه. والثانية «أصنام الكهف» وهي التي تسيطر على المسالك والأمزجة الفردية، وتمكّن كل واحد منا من أن تكون له أمثلة خاصة من المعاني والمفاهيم في الوقائع والأحداث. والثالثة «أصنام السوق»، وهي التي تسيطر على الألفاظ والمفاهيم التي نستعملها في معاملتنا مع الناس بشكل يومي؛ إذ «أن الناس إنما يتواصلون فيما بينهم من خلال التحوار والتخاطب، ويتم حمل الألفاظ والمفردات على أساس فهم قواعد اللعبة».

والرابعة هي «الأصنام المسرحية» والمراد منها هو الأنظمة النظرية والبيانية التي تتسلل إلى أذهاننا عبر الأحكام الفلسفية المتنوعة^[2].

يرى فرانسيس بيكون ضرورة تحرير الذهن من سيطرة هذه الأصنام، لكي تتمكن من الوصول إلى تفكير صحيح بشأن الوجود والإنسان. وإنما كان يتمّ التعريف بفرانسيس بيكون بوصفه إنسوياً، لأنه كان يشجب ويدين النزعة التقليدية في الجامعات القديمة. وكان يرى أن معيار المعرفة يجب أن يستند إلى الفائدة العملية والجديرة

[1]- Great Instauration.

[2]- طوني دايفس، اومانيسم (الإنسوية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس مخبر، ص ١٤٣.

بقابليتها على الوثوق، «وليس انسجامها أو تناغمها النظري مع بعض آراء الشخصيات البارزة في العصور القديمة»^[1].

وقال في ذلك: يجب علينا أن نفتح - من بين جموع الأصنام الخاطئة وأوثان العادة والعصبية - طريقاً إلى «معرفة العلل والحركات الرمزية للأشياء، والوصول من خلال توسيع حدود الإمبراطورية الإنسانية إلى إمكان جميع الأشياء».

وهذا هو المشروع الذي يذكرنا بطموح الإنسوي الإيطالي الشهير بيكو ديلا ميراندولا^[2]. فقد كانت أمنيته تتلخّص في النفوذ إلى «علة الأشياء، وطرق الطبيعة، وخطط الكائنات، ومقاصد الله، وأسرار السماء والأرض»^[3].

٢ - بيان «الطبيعة» بوصفها موضوعاً للتفكير، والعمل على توظيف الطبيعة واستخدامها: كان فرانسيس بيكون يرى أن مهمة فلسفته تتلخّص في «تفسير الطبيعة»، بيد أن هذا الكشف للطبيعة ودراستها إنما يكون بهدف السيطرة على الطبيعة واستخدامها لمصلحة الإنسان. وفي الحقيقة فإن الطبيعة تمثل موضوعاً للتفكير، وأما الغاية فهي «الإنسان» وتلبية رغباته وتطلّعاته وآماله من أجل

[1]- طوني دايفس، اومانيسم (الإنسوية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس مخبر، ص ١٤٣.

[2]- جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا (١٤٦٣ - ١٤٩٤ م): فيلسوف لاهوتي ومفكر إيطالي من أسرة إرستقراطية من طبقة النبلاء. قام بدراسة وتلخيص أفكار أهم المدارس الفلسفية المعروفة في زمانه، ولا سيّما الأفلاطونية الحديثة، ومدرسة المشائين، والفلسفة المدرسية، والكابال المسيحية. سعى إلى إعطاء صورة متناقسة لفلسفة أفلاطون وأرسطو متماشياً مع العقيدة المسيحية، الأمر الذي أدى إلى قذفه بالهرطقة من قبل البابا إنوستوس الثامن. (المعرب).

[3]- طوني دايفس، اومانيسم (الإنسوية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس مخبر، ص ١٤٣.

السيطرة على الطبيعة^[١]. وعلى هذا الأساس يمكن تعريف فرانسيس بيكون على أنه إنسوي ذو نزعة طبيعية.

٣ - الابتعاد عن الأفكار الانتزاعية والتجريدية الأرسطية: لقد شبّه فرانسيس بيكون ما قام به من الجهود في هذا المجال برحلات كريستوفر كولمبس عبر المحيط الأطلسي، والتي أدت به إلى اكتشاف العالم الجديد. كانت طبيعة الأفكار الانتزاعية والتجريدية الأرسطية بشأن الطبيعة لا تزال على حالها لم تمس، وقد حان الوقت الآن للاستيلاء عليها، والوصول بواسطتها إلى نتائج العلم وثماره. وكان في هذا المجال يستند على الدوام إلى مبنى تجريبية المعرفة، وكذلك إلى الاستقراء في قبال الاستنتاج البرهاني^[٢].

الأفكار الإنسانية لديكارت

يرى الباحث والمحقق الإنسوي توم روكمور^[٣]، لرنيه ديكرت سهماً ودوراً كبيراً في إشاعة ونشر الأفكار الإنسانية في فرنسا، وذلك بصيغة فلسفية بطبيعة الحال. وهو يرى أن الإنسانية الفرنسية تشتمل على بعدين، وهما: البعد الأدبي، والبعد الفلسفي. ويرى أن البعد الأدبي ما هو إلا امتداد لإحياء النصوص الكلاسيكية في مرحلة عصر النهضة، وأما البعد الفلسفي فهو مدين في وجوده لجهود رنيه

[١]- طوني دايفس، اومانيسم (الإنسوية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس مخبر، ص ١٤٣. ص ١٤٤.

[٢]- فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ج ٤، ص ٣٩.

[٣]- توم روكمور (١٩٤٢ - ؟ م): فيلسوف أمريكي. أنكر الفارق المعتاد بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة. دافع عن وجهة نظر بنائية لنظرية المعرفة. وقد درس كل من كانط وفيشت وهيغل وماركس ولوكاشو وهايدغر وديكارت على نطاق واسع. يشغل أستاذ كرسي العلوم الإنسانية المتميز في جامعة بكين. (المعرب).

ديكارت في التأسيس للنظام الفلسفي العقلاني^[1]. وفيما يلي نشير إلى أهم الأبعاد الإنسانية لفلسفة ديكارت.

أ- لو اعتبرنا كلاً من «مناهضة الحجية»، و«التشكيك» بوصفهما من الخصائص الهامة للإنسانية العلمانية، فلا شك في أن فلسفة ديكارت تحتوي على كلا هذين الأمرين. وقد سبق أن أشرنا إلى أن الإنسانية العلمانية تنفي كل عقيدة أو مسلك، ولا سيّما تعاليم المتقدّمين، وترفض كل أصل أو اعتقاد أو قيمة تروم أن تتخذ قراراً للإنسان من خارج الدائرة الإنسانية أو «الإنسان الفرد». وعلى حدّ تعبير أوستن كلاين:

«إن الإنسانيين العلمانيين المعاصرين يدافعون عن الدراسات الناقدة، بمعنى أنه لو قبلت جماعة خاصة بقضية ما، فإنها إنما تقع مورداً لقبول الإنسانيين، لو أنهم توصلوا إلى تلك النتيجة بأنفسهم، واعتبروها صحيحة؛ مهما كان العلماء والمنظرون هم الذين أبدوا تلك القضايا»^[2].

وبشكل عام فإن ديكارت في سياق القضاء على الأفكار السائدة حتى ذلك الحين، كان يعمل على مخالفة آراء المتقدمين، ويقول في هذا الشأن:

«يجب لهذا الأمر العمل بطريقة الشكاكين؛ فيجب

[1]- Tom Rockmore; On Humanism; p. 1 – 2.

[2]- Austin Cline; Affirming Humanism; p. 1.

أن نشك بكل ما سمعناه وقرأناه وتعلمناه أو فكرنا فيه»^[1].

إن ديكرت الوارث للأفكار الإنسانية المسيحية في أواخر العصور الوسطى، وعصر النهضة، وكذلك فلاسفة عصر النهضة وشكية مونتيني^[2] في أواخر عصر النهضة، قد أوصل نفسه إلى حدود الشك المونتيني^[3] «فلا يرى أي شيء يقيناً»^[4] ويعتبر معطيات الحواس والإدراكات الحسية مخادعة، ويقول في ذلك:

«لقد جرّبت أحياناً أن هذه الحواس مخادعة، والأمر الأكثر عقلانية أن لا نعلم بشكل كامل على شيء قد خدعنا ذات مرّة»^[5].

إن خداع الحواس من وجهة نظر رينيه ديكرت يعود إلى وجود الأخطاء الحسية التي يواجهها الإنسان أحياناً. وكان موضوع الأخطاء الحسية مسألة شغلت أذهان الشكاكين في العصور القديمة أيضاً.

ولكن كما سبق أن ذكرنا فإن الشك ليس بالمنزل الذي يمكن

[1]- ديكرت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، التأمل الثامن، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، ص 367، 1387 هـ ش.

[2]- ميشيل دي مونتيني (1533 - 1592 م): فيلسوف فرنسي. أحد أكثر الكتاب الفرنسيين تأثيراً في عصر النهضة الفرنسية. كان يقلد اليونانيين والكلاسيكيين في عاداتهم في رصف الحكيم والأمثال في ثوب مسجوع، وتأثر كثيراً بكتابات أرسطو. (المعرب).

[3]- نسبة إلى ميشيل دي مونتيني. (المعرب).

[4]- Nihil Esse Certi.

[5]- السيد حسين نصر، انسان و طبيعت: بحران معنوي انسان متجدد (الإنسان والطبيعة: الأزمة المعنوية للإنسان المتجدد)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الرحيم گواهي، ص 84، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، طهران، 1379 هـ ش.

للمفكر أن يتوقف فيه، بل يجب عليه البحث عن طريق للخلاص منه. وإن شك ديكارت بدوره شك مرحلي ومؤقت، وكما قال مفسرو فلسفة ديكارت: إنه شك منهجي وليس شكاً غائباً، بل هو شك معرفي^[1]؛ وعليه فإن الشك هنا لا موضوعية له، بل هو مرحلة للعبور إلى اليقين وتمييز الحق من الباطل. في هذا النوع من الشك يجب تمييز الأمور اليقينية من الأمور الظنية، والأمور غير المشكوكة من الأمور المشكوكة. إن هذا النوع من الشك لا يتنافى مع الحصول على الحقيقة، وبذلك فإنه يختلف عن الشكوية المطلقة التي نراها في آراء الشكاكين في العصور القديمة، والتي ترى أن الإنسان عاجز عن بلوغ الحقيقة.

ب - في فلسفة ديكارت بعد أن يتمّ تعميم الشك على جميع المعتقدات المقبولة، يطرح هذا التساؤل نفسه: «ما الذي أدى إلى رسوخ هذه المعتقدات في ذهني، ومنحها صورة التفكير والاستدلال؟».

إن هذا السؤال يدفعنا إلى الالتفات إلى الإنسان وإدراكاته، وأن نبحث عن مسار رسوخ الفكرة في الذهن. يسعى رينييه ديكارت إلى تجزئة وتحليل الإنسان في مقام الفاعل المعرفي:

على الرغم من وجود جميع الشكوك بشأن المعتقدات اليقينية السابقة، لا يمكن الوقوف والإقامة على الشك، كما هو الأمر بالنسبة إلى الشكاكين في المرحلة القديمة وفي مرحلة العصور الوسطى،

[1]- فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ج ٤، ص ١١٠.

بل لا يمكن الشك والترديد في هذا المفهوم القائل: «أنا أشك». فمن هذا الشك يمكن الوصول إلى هذه النتيجة، وهي أن الشك قد صار في حد ذاته أمراً ممكناً، ولكن من أيّ طريق؟ من طريق «التفكير»، ولكن يجب أن يكون هناك شيء لكي يفكر، وأن يحصل الشك من خلال التفكير. إن ذلك الشخص الذي يكون قوام التفكير رهن به هو «أنا» الإنسان الذي يفكر. وعليه فإن الذي يفكر ويشك هو «أنا». إذن فـ «أنا» قد «فكر في شيء» ويجب أن يكون له وجود حتماً. والنتيجة المترتبة على ذلك هي: «أنا أفكر، إذن أنا موجود»^[١].

لقد كان لعبارة ديكارت التي يقول فيها: «أنا أفكر، إذن أنا موجود» تأثير هام على الأبحاث الفلسفية. ففي الخطوة الأولى لفتت الأنظار إلى الإنسان، وتحليل الفهم والمعرفة الإنسانية، وليس هناك من شك في أن اهتمام فلسفات المرحلة الجديدة بالأبحاث المعرفية والتحقيقات المستمرة حول فهم الإنسان، يُشير إلى تحوّل في الأبحاث المعرفية والاهتمام الكامل بالإنسان في مقام المعرفة والفاعل المعرفي.

وثانياً: أحدثت استدارة هامة في التفكير الفلسفي؛ إذ عملت على تغيير المسار المعرفي العام، بمعنى الحركة من الواقعية والوجود نحو الذهن ومحتوياته؛ بحيث تمّت في فلسفته والأفكار المتأثرة به في تلك المرحلة الحديثة، الحركة من المفكر نحو الموجود. وهذا الانتقال من الذهن إلى الشيء يمثل تأكيداً آخر على الـ «الأنا المفكر»^[٢].

[١]- فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ج ٤، ص ١١٧.

[٢]- طوني دايفس، اومانيسم (الإنسوية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس مخبر، ص ١٦١.

وثالثاً: إن ديكارت في كتاب «تأملات» يستنتج من وجود الـ «أنا أفكر»، وجودات أخرى، من قبيل: وجود الله، ووجود العالم المادي، ووجود النفس والبدن. إن هذا النوع من التفكير إنما يكون مطلوباً من قبل الإنسانيين العلمانيين من جهة أنه على حدّ تعبير السيد حسين نصر:

«حيثما تمّ توجيه دائرة المعرفة، سوف تبقى جذورها متصلة بـ (أنا أفكر)، ويصبح الفاعل المعرفي محدوداً ومقيّداً بدائرة العقل الاستدلالي»^[١].

ج - من خلال إثبات الـ «أنا» ذات الخصوصية المفكّرة، يكتسب عقل وفكر الإنسان مركزية ومحورية. إن هذا العقل يعمل بشكل مستقل، وله صبغة إنسانية وبشرية. ولربما يرد هنا هذا السؤال القائل: لقد كان هناك الكثير من الفلاسفة الذين سبقوا ديكارت، وكانوا بدورهم يعتبرون معطياتهم الفكرية ما هي إلا نتاج تأملاتهم العقلية. كما عمد بعض فلاسفة العصور الوسطى من أمثال توما الأكويني إلى إثبات مدعياته بطريقة عقلية؛ فما هو وجه اختلاف هذا العقل عن سائر العقول الأخرى؟

يجب القول في الجواب: إن العقل المنشود لرنيه ديكارت عقل مستدل وآلي وغير شهودي، وهو بقول واحد عقل إنسانيّ مجرد من الخصائص الميتافيزيقية وما بعد الطبيعية أو الوحيانية. إن هذا العقل في حدّ ذاته يعمل بشكل مستقل، أي أنه يقوم بعملية الإدراك

[١]- السيد حسين نصر، معرفت و معنويّت (المعرفة والمعنوية)، ص ٨٤.

والفهم، ويصل إلى النتائج، من دون أن يستند إلى العقل الفعال أو العقل الشهودي، أو أن يُعدّ جزءاً من العقل الكلي.

إن انفصال العقل عن المصدر الميتافيزيقي وما بعد الطبيعي أو المصدر الشهودي والوحياني والقدسي، يعدّ من الخصائص الإنسانية لتفكير الفلاسفة العقلانيين بعد ديكارت. وفي العصر الجديد

«تخلو المعرفة من المحتوى المقدّس، بحيث أن كل شيء يمتلك حظاً من الواقعية، يمكنه الانفصال عن الأمر المقدّس الذي هو في نهاية المطاف من الواقعية التي لا تقبل الانفصال، أي حقيقة الحقائق التي هي الذات المقدّسة بالمعنى الدقيق للكلمة ... إن المعرفة والعلم يتفصل من الآن فصاعداً عن الأمر المقدس بشكل كامل، وحتى لو أخذ الأمر المقدّس بوصفه شيئاً له واقعية، يظهر مفهوم (العلم المقدّس) في هذه الرؤية على شكل مصطلح متناقض، وفي الواقع لا يزال يبدو متناقضاً أو عديم المعنى»^[1].

وبالإضافة إلى انقطاع العقل عن المصدر الميتافيزيقي وما بعد الطبيعي، يتجلى تغيير في معنى العقل في مصطلحي «Intellect» و«Reason» أيضاً. إن لفظ «Intellect» مأخوذ من كلمة «Intellectus» اللاتينية بمعنى شهود الحقيقة والرسوم في كنه الحقيقة. إن

[1]- السيد حسين نصر، معرفت و معنویّت (المعرفة والمعنوية)، ص ٨٦.

الـ «Intellectus» يقتبس نوره من حقيقة أسمى، ويحظى بنوع من التقدّم والأولوية على العقل الجزئي المستدل لـ «Reason»؛ إن الـ «Reason» انعكاس عن «Intellect»، ومن دونه يكون ناقصاً. في التفكير الجديد ينفصل العقل من الحالة اليهودية، ويتقيد بالعقل الجزئي الاستدلالي «Reason». يتغلّب معنى الـ «Reason» على معنى التحقيق والاستدلال والبحث والفحص؛ وفي الواقع فإن العقل يكتسب في جميع مراحلها محملاً «دنيوياً» وبشياً محضاً^[1].

د - إن من بين الخصائص الإنسانية الأخرى لفلسفة ديكارت، والتي حظيت باهتمام الفلسفة الإنسانية المعاصرة، استنتاج وجود الأمور الأخرى من وجود الـ «أنا أفكر»^[2]. إن وجود الله، ووجود العالم المادي، وثنائية الجواهر المتناهية للنفس والبدن، تستنتج في فلسفة ديكارت - على ما تقدّم أن ذكرنا - من الـ «أنا أفكر». وقد تواصل هذا النهج على يد أسلاف ديكارت والمتأثرين به أيضاً. وفي فلسفة غوتفريد لايبنتس^[3] من خلال ملاحظة الـ «الأنا الإنساني»، يتمّ الحصول على المفاهيم المنطقية، والأخلاقية، والميتافيزيقية، وما بعد الطبيعية، من قبيل: العلة والمعلول^[4]. وقال إدموند هوسرل^[5] في وصف هذا الأسلوب في فلسفة ديكارت:

[1]- السيد حسين نصر، معرفت و معنويّت (المعرفة والمعنوية)، ص ٣٢.

[2]- طوني دايفس، اومانيسم (الإنسوية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس مخبر، ص ١٧٩؛ السيد حسين نصر، معرفت و معنويّت (المعرفة والمعنوية)، ص ٨٤.

[3]- غوتفريد لايبنتس (١٦٤٦ - ١٧١٦): فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيات ودبلوماسي ومحام ألماني الجنسية. يشغل موقعاً مرموقاً في تاريخ الرياضيات والفلسفة. المعرب.

[4]- فريديريك كوبلستون، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ج ٤، ص ٣٧٥.

[5]- إدموند هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨ م): فيلسوف ألماني ومؤسس الظاهريات. أثر على فلاسفة

«يبحث ديكارت عن طريق يقيني، ليتمكن بواسطته من العثور على الكينونة الخارجية العينية ضمن كينونته الداخلية المحضة ... إن هذه الاستنتاجات تتم كما ينبغي من خلال اتباع أصول حالة في الإيغو [ego]، وتكون فطرية له»^[١].

وقال في موضع آخر:

«نعلم أن ديكارت يحدّد جميع ذلك تحت عنوان (أنا أفكر). وبشكل عام فإن العالم بالنسبة لي ليس سوى ما كان في الـ (أنا أفكر) ويكون له وجود واعتبار في ذهني وإدراكي. إن العالم يكتسب كل معناه وجميع اعتباره الوجودي من هذا النوع من الوجدانيات فقط. وفيها جميع حياتي في العالم، وعليه فإن أبحاثي وتطوّرات حياتي العلمية تجري ضمن هذا الإطار أيضاً. وليس في مقدوري أن أعيش أو أن تكون لي تجربة أو تفكير أو قيمة أو نشاط في أيّ عالم آخر، سوى ذلك العالم الذي يكتسب معناه الوجودي في ذاتي ...»^[٢].

كبار، ومن بينهم: جان بول سارتر، وماكس شيللر. كان في بدايته متأثراً بالاتجاه النفساني في الفلسفة، ولكنه سرعان ما اتجه إلى الاهتمام بالمعاني والماهيات الخالصة، وهو ما تجلّى في كتابه (البحوث المنطقية)، وهي فكرة محورية في فلسفته الظاهرية. (المعرب).

[١] - إدموند هوسرل، تأملات دكارتية مقدمه اي بر يديده شناسي (تأملات ديكارتية: مقدمة على الظاهرية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيديان، ص ٣٤.

[٢] - المصدر أعلاه، ص ٥٧.

التصورات الفطرية وإثبات وجود الله

إن رينيه ديكارت في شكّه المنهجي يضع فكره أبداً في معرض الخطأ والخداع وتدخّل الشيطان المخادع، ليصل إلى قضية «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، حيث لا يمكن فيها تصوّر إمكان حدوث خداع آخر. إنه يقول: «لا يمكن لي أن أتعرّض إلى الخداع إلا إذا كنت موجوداً»^[١]؛

وأما في مورد القضايا الأخرى، فلا بد لكي نحصل على اليقين بصدقها - أي بمعنى إدراكها بشكل واضح وممتاز وعدم التعرّض للخداع - من إثبات وجود إله غير مخادع. إن إثبات وجود الله في تفكير ديكارت يتحقق من دون الرجوع إلى العالم الخارجي، وإنما من داخله. هناك في ذهني المفكر تصوّرات بعضها فطري، وبعضها عارضي، وبعضها من اختراعي:

«على الرغم من أن جميع التصورات ذهنية بالنسبة لي، إلا أنها تختلف فيما بينها من حيث المحتوى الذاتي لها؛ لأن بعضها يحتوي على المزيد من الواقعية الذهنية، أي أن لها نصيباً أكبر في الحكاية عن مراتب الوجود أو الكمال بالمقارنة إلى المفاهيم التي تكتفي بالحكاية عن الحالات والأعراض. وكذلك المفهوم الذي يحكي عن الله تعالى ... فهي تشتمل قطعاً علم واقعية ذهنية أكبر بالقياس إلى المفاهيم التي تحكي عن الجواهر المتناهية»^[٢].

[١]- ديكارت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ص ٣٩.

[٢]- المصدر أعلاه، ص ٤٤.

إن هذه التصوّرات بأجمعها معلولة، و

«من الواضح - بواسطة هذا النور الفطري - أن العلة الفاعلية والعلة التامة يجب أن تكون في الحد الأدنى مشتملة على الواقعية بمقدار معلولها ... فالشيء الأكمل، يعني المشتمل على واقعية أكبر، فلا يمكن أن يكون معلولاً لشيء أقل كمالاً»^[1].

بيد أن تصوري عن هذا الموجود أو الجوهر المشتمل على الصفات الكاملة، لا يمكن أن يكون منبثقاً من داخله، ولا يمكن أن يكون من صنع ذهني؛ لعلمي وإدراكي بأني كائن ناقص ومحدود وممتناه، وبذلك لا يمكنني إيجاد تصوّر موجود كامل في ذاتي. وقد استنتج ديكارت أن تصوّر مثل هذا الموجود المشتمل على الكمال المطلق يجب أن يكون مودعاً في صقع وجودي من قبله^[2]. يذهب ديكارت في كتاب «تأملات في الفلسفة الأولى» و«أصول الفلسفة» إلى القول بأن تصور الله أمر «فطري»^[3]، ومراده من التصوّر الفطري، هو التصوّر الذي يقع في قبال التصوّرات التي تنشأ من إدراكنا الحسي أو تصوّراتنا الذهنية. إن هذا التصوّر فطري مثل تصوّري لذاتي، وإن الله قد دمغه وطبعه في وجودي مثل ختم وميسم الصانع^[4].

[1]- ديكارت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ص ٤٤.

[2]- شرف الدين الخراساني، از برونو تا كانت (من برونو إلى كانط)، ص ٧٧، ١٣٧٦ هـ ش. (مصدر فارسي).

[3]- ديكارت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، التأمل الثالث؛ ديكارت، رينيه، أصول فلسفه، القسم الثاني، الأصل الثاني والعشرون.

[4]- فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفه الغرب)، ج ٤، ص ١٣٣.

وهنا يطرح هذا السؤال نفسه، وهو أن هذا الإله المفهومي الذي يراه رينيه ديكارت، هل له ما يطابقه في الخارج؟ يبدو أن عملية التفكير وحدها لا يمكنها إثبات أن الأشياء التي نفكر فيها، موجودة على نحو القطع واليقين. إن هذه الفكرة إنما تصحّ إذا اعتبرنا أن مبنى صحّة القضية يكمن في تطابقها مع العين الخارجية، في حين أن ديكارت يرى أن الإدراك الفردي والصراحة والتميّز هو الملاك في صدق وحقيقة القضايا؛ ومن هنا فإن جميع الحقائق، بما في ذلك المفاهيم الإلهية إنما يتمّ تصوّرها في دائرة ذهن المفكر، ويصدق الملاك. وعلى حدّ تعبير جيلسون

«لقد كانت المفاهيم الإلهية للقديس أوغسطين تسطع في قمّة الذهن، في حين أن ديكارت يراها كامنة في ذهن الموجود»^[١].

«إذا وجب عليّ الوصول إلى اليقين بأني لم أعرّض للخداع فيما يتعلق بقبول صدق القضايا التي أدركها بشكل واضح و متميّز جداً، وجب أن أثبت وجود إله غير مخادع. وبالإضافة إلى ذلك يجب أن أثبت وجود الله دون الرجوع إلى العالم الخارجي»^[٢].

إن رينيه ديكارت في البرهان الثاني لا يعمل على إثبات الله بوصفه علة لتصور الكمال فحسب، بل وبوصفه علة لي أنا - أي: الكائن الواحد لهذا التصوّر - أيضاً:

[١]- اتين جيلسون، نقد تفكير فلسفي غرب (نقد التفكير الفلسفي للغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، ص ٥٤، ١٣٨٧ هـ ش.

[٢]- ديكارت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، التأمل الثالث.

«إنني أمتلك فكرة وتصوراً بشأن الموجود الذي هو أكمل مني؛ لأن الأكمل لا يمكن أن يكون قائماً ومستنداً إلى الأقل كمالاً. إن هذه الفكرة لا يمكن أن تكون ناشئة من عندي. إذن يجب أن يكون هناك موجود كامل (الله) وأن تكون هذه الفكرة قد وصلتني من عنده. والدليل الآخر هو: إن لدي تصور ورؤية لموجود كامل. إن الوجود أكمل من عدم الوجود، إذن هناك وجود للموجود الأكمل. إن الله مورد للتوحيد الذي تكون الذات والماهية فيه مستلزمة للوجود»^[1].

يسعى رينيه ديكرت في رؤيته إلى تأسيس لاهوت عقلاني تابع لوعي وإدراك الفرد الذي يستطيع أن يثبت في مقامه دون التبعية إلى الوحي والأحكام الكنسية. وهذا الأمر يمثل واحداً من النتائج التي ترحّب بها الفلسفات الإنسانية العلمانية كثيراً؛ وذلك لأنها تؤدّي إلى التفكيك بين مسألتين، وهما: الديانة والألوهية (عبادة الله المعتبرة في الأديان)؛ ومن هنا فإن ديكرت في الوقت الذي يذكر البراهين الوجودية على إثبات وجود الله، يعمل على إخراج أحكام الكنيسة عن حقل المعرفة العقلية^[2].

يسعى لايبنتس - في بيان آرائه حول المفاهيم الفطرية - بشأن

[1]- ديكرت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، التأمل الثالث.

[2]- كالين براون، فلسفه و ايمان مسيحي (الفلسفة والإيمان المسيحي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: طاطه وس ميكائيليان، ص ٤٦، انتشارات علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٧٥ هـ ش.

تصور الله - على غرار رينيه ديكارت - إلى استنتاج تصور الله من داخل ذاته؛ بمعنى أن الفاعل المدرك الذاتي للمعرفة يستطيع أن يصنع في داخله تصوراً عن الله والمفاهيم الميتافيزيقية الأخرى دون الرجوع إلى عالم الخارج:

«إن ملاحظتي «أنا» هي التي تعمل على إعداد وتوفير مفاهيم ما بعد الطبيعة الأخرى، من قبيل: العلة، والمعلول، والتشابه وما إلى ذلك، وحتى مفاهيم المنطق والأخلاق أيضاً. إن الحقائق الأولية الواقعة، والحقائق الأولية للعقل موجودة، وإن قضية «أنا موجود» قضية أولية واقعة وحقيقة بلا واسطة...»^[1].

إن فلسفة لايبنتس وكذلك لاهوته الطبيعي الذي أسس له في نظريته المعروفة بـ «النظام الأحسن»، خلق أرضية أخرى للإتجاه الإنسوي. إن العالم - طبقاً للنظام الأحسن الذي أسس له لايبنتس - آلة تعمل بنظم دقيق تماماً شبيه بنظم الساعة، ويعمل في ضوء القوانين الميكانيكية (بتأثير من فيزياء ديكارت) والطبيعية، وتستمرّ موجوديته. إن هذا العالم المنظم هو أفضل عالم ممكن، وكل ما فيه هو «الأفضل». إذن يجب أن يوفر أنسب موقعية للحياة الجيدة؛ وذلك لأن أصول الحياة الجيدة متوفرة في هذا العالم؛ ولكن على الإنسان أن يأخذ مسؤولية الحياة على عاتقه، وأن يسعى إلى رفع النواقص في حياته. إن الإنسان يحدد منافع وأضرار حياته بنفسه، ويسعى إلى تحسين حياته.

[1]- فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ج ٤، ص ٣٧٥.

إثبات الجواهر المادية (الأجسام)

بعد إثبات الأنا المفكرة، وإثبات التصوّرات الفطرية ووجود الله، يمكن التوصل إلى وجود الأجسام أيضاً؛ إذ في القضية القائلة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، إنما يتمّ إثبات الـ «أنا» بوصفه موجوداً مفكراً فقط، ولكن إلى جانب ذلك يكون لـ «أنا» تصور واضح ومتميّز عن الجسم وهو الشيء الذي له امتداد ويكون عارياً عن التفكير. وعليه فإن هذه الـ «أنا» - أي: نفسي التي أكون بها «ما أنا عليه» - متميّزة ومنفصلة بالكامل عن جسمي، ويمكنها أن تكون موجودة من دون وجود الجسم^[1]؛ وعلى هذا الأساس فإن الجسم الأول الذي تمّ إثباته هو الجسم الذي يُسمّيه رينييه ديكارت بالجواهر الجسماني. والخصوصية الأصلية لهذا الجواهر، هي الامتداد.

وعلى هذا الأساس يتمّ إثبات نوعين من الجواهر الأساسي، أحدهما له خصوصية مادية (تابع للجسم)، والآخر له خصوصية روحانية (تابع للذهن). وبطبيعة الحال يكون التقدم للجواهر الروحاني؛ وذلك لأن كل شيء في التفكير الديكارتي يبدأ من الـ «أنا أفكر».

في الفلسفات العقلية اللاحقة لديكارت على الرغم من مواصلة السير على طريقة ديكارت في اتخاذ منهج الشك والرجوع إلى الـ «أنا أفكر»، تستمر الخصائص العقلية والإنسانية كما هي. إن التأكيد على عنصر العقل الإنساني بوصفه المصدر الوحيد

[1] - ديكارت، رينييه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، التأمّل السادس،

للمعرفة، والتوصل إلى سلسلة من المبادئ والأصول البديهية من قبيل: الـ «أنا» الديكارتية، ومن بعد ذلك استنتاج الأمور الأخرى بأسلوب رياضي من الأصول البديهية، يمثل صفة مشتركة بين جميع الفلسفات العقلية. من ذلك على سبيل المثال أن خصائص الـ «أنا أفكر» في فلسفة لايبنتس تتجلى في قالب الجوهر الفرد (Monad). إن النموذج الأصلي لـ (Monad) بالنسبة إلى لايبنتس النفس الفردية؛ أي: ذلك الشيء الذي كان ديكارت يطلق عليه مصطلح «الجوهر المفكر».

الـ «أنا الإنساني»؛ معيار الصدق والحقيقة

من خلال إثبات أن الـ «أنا أفكر» حقيقة لا يمكن الشك فيها، يمكن التوصل إلى معيار الصدق والحقيقة. يقول رينيه ديكارت في هذا الشأن:

«حيث عثرت الآن على قضية اتضح لي صدقها على نحو القطع واليقين، فقد رأيت أن تنكشف لي ماهية هذا اليقين أيضاً»^[1].

يذهب رينيه ديكارت إلى الاعتقاد بأن خصوصية هذا اليقين تكمن في «الوضوح» و«التمييز». ثم يحصل من ذلك على نتيجة كلية، وهي أن «بمقدوري من الآن أن أعتبر هذه قاعدة كلية، وهي

[1]- المصدر أعلاه، ص ٣٨؛ ديكارت، رينيه، فلسفه دكارت: قواعد هدايه ذهن (فلسفة ديكارت: قواعد توجيه الذهن)، القاعدة الثالثة، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوشهر صانعي دره بندي، ١٣٧٦ هـ.ش.

أن كل ما أدركه بوضوح وتمييز كامل، يكون حقيقة بشكل كامل»^[1].

يرى ديكارت أن الوصول إلى هذا النوع من الوضوح والتمييز إنما هو ثمرة عمليتين ونشاطين أساسيين لذهن الإنسان، ونعني بهما: «الشهود»^[2]، و«الاستنتاج»^[3]؛ حيث يكون الشهود في البين هو الأهم:

«إن الشهود عبارة عن مفهوم غير مشكوك، يتعلق بالذهن الواضح والنافذ، والذي لا ينبثق إلا من نور العقل»^[4].

إن هذه المعرفة حيث تكون بسيطة تكون أكثر يقينية من ذات الاستنتاج، ولكن حيث يخطئ الذهن أحياناً في أعمال الشهود والاستنتاج، نحتاج إلى أسلوب يعمل على توجيه هذين النشاطين الذهنيين بشكل صحيح. إن هذا الأسلوب الموسوم بالأسلوب الديكارتي عبارة عن قواعد لتطبيق الشهود والاستنتاج بشكل صحيح، وقد عرف هذين النشاطين الذهنيين في القاعدة الخامسة من قواعد هداية الذهن بأسلوب نظم وترتيب الأشياء، وهي الأشياء التي يتعين على ذهننا أن يلتفت إليها من أجل الكشف عن الحقيقة. كما أطلق ديكارت على هذا الأسلوب

[1]- المصدر أعلاه، ص ٣٨؛ ديكارت، رينيه، فلسفه ديكارت: قواعد هداية ذهن (فلسفة ديكارت: قواعد توجيه الذهن)، القاعدة الثالثة، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي دره بندي، ١٣٧٦ هـ ش..

[2]- Intuition.

[3]- Deduction.

[4]- ديكارت، رينيه، فلسفه ديكارت: قواعد هداية ذهن (فلسفة ديكارت: قواعد توجيه الذهن)، القاعدة الثالثة، ١٣٧٦ هـ ش.

عنوان أسلوب التجزئة (التحليل) والتركيب (التأليف) أيضاً^[١].

الأفكار الإنسانية للفلاسفة التجريبيين (جان لوك وديفيد هيوم)

نشاهد بعض عناصر الإنسانية في أفكار الفلاسفة التجريبيين في الغرب. إن الإنسانية المنبثقة عن الفلسفات التجريبية أقرب بكثير إلى الآراء الإنسانية العلمانية المعاصرة بالقياس إلى المدارس الفلسفية عليها. وفي الواقع فإنّ الإنسانويين العلمانيين قد تأثروا بآراء الإنسانويين التجريبيين بشكل أكبر. ومن بين الفلاسفة التجريبيين، تبرز آراء جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤ م، وجورج باركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣ م)^[٢]، وديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٩ م). ومن بين أهم خصائص الإنسانية التجريبية يمكن الإشارة إلى الموارد الآتية:

أ - مناهضة النزعة التقليدية ونفي حجية الآراء المقبولة: يتمّ السعي في هذا النوع من الإنسانية، من قبيل: الإنسانية الشكية والعقلية مع ردّ جميع آراء المتقدمين التي كانت مقبولة بوصفها من الأصول المسلّمة، إلى نفي وإبطال حجيتها. يرى الإنسانويون التجريبيون أن شهادة الآخرين أو شهادة وثائق ومدارك الآخرين، والقوانين والفرضيات المبوّبة والاستناد بأسلوب الاستقراء، إنما تحصل على حجيتها من التجارب التي تضمنها أو تعمل على

[١]- ديكارت، رينيه، فلسفه ديكارت: قواعد هدايه ذهن (فلسفة ديكارت: قواعد توجيه الذهن)، القاعدة الخامسة.

[٢]- جورج باركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣ م): فيلسوف أيرلندي يُعرف بـ (الأسقف باركلي). كان إنجازه الرئيس يكمن في تطوير نظرية أطلق عليها اسم اللامادية - أو المثالية الذاتية - تنكر هذه النظرية وجود الجوهر المادي؛ إذ تؤكد بدلاً من ذلك على أن الموجودات المألوفة - مثل الطاولات والكراسي - ما هي إلا أفكار في عقول من يدركونها حسياً، وبالتالي فليس بإمكانها أن توجد دون أن تدرك. (المعرب).

توجيهها^[١]. وفي الواقع فإن جميع هذه التجارب إنما تستخرج من تجربة الـ «أنا الإنسانية». وفي إطار رفض الآراء المقبولة، فإن الإنسانية التجريبية تختلف عن آراء الإنسانية العقلية إلى حدّ كبير؛ وذلك إذ في تفكير العقليين - من وجهة نظر التجريبيين - لا يتمّ الالتفات إلى الأبعاد التجريبية للأمور وتجارب الأنا الإنسانية. ومن هنا يتم نبذ ونفي آراء من قبيل القول بالتصورات الفطرية عند ديكارت، والحقائق الأولى للعقل عند لايبنتس، والنزعة الذاتية^[٢] المقبولة من قبل العقلانيين، من وجهة نظر الإنسانويين التجريبيين بشدّة^[٣].

ب - الإنسان المركزي: إن العالم - من وجهة نظر الإنسانويين التجريبيين - يجب أن يكون متطابقاً مع مطالب وأهداف وتطلعات الإنسان، وإذا اقتضت الضرورة يجب تغيير العالم. ولتغيير العالم يجب التعرّف عليه أولاً، ولكن هل يمكن للإنسان أن يتعرّف على العالم، وإذا كان يمكنه التعرّف على العالم، فما هي وسيلته إلى ذلك؟ يذهب ديفد هيوم بصراحة وتأكيد كبيرين إلى الاعتقاد بضرورة التأسيس العلمي بشأن الإنسان وتنميته، ويقول في هذا الشأن:

«حيث أن جميع العلوم، الأعم من المنطق، والأخلاق، والسياسة .. لها صلة بطبيعة الإنسان، فإن

[١]- جون لوك، جستاري در فهم بشر (بحث في فهم الإنسان)، تلخيص: بريغل بتسون، ترجمه إلى اللغة الفارسية: رضا زاده شفق، ص ٢٩، ١٣٨١ هـ ش.

[2]- Essentialism.

[٣]- جون لوك، جستاري در فهم بشر (بحث في فهم الإنسان)، تلخيص: بريغل بتسون، ص ٢٩.

جميع هذه العلوم هي من معارف الإنسان، والإنسان هو الذي يحكم أين يكمن الصواب والخطأ في هذه المعارف»^[١].

وبذلك تصبح طبيعة الإنسان - على حدّ تعبير ديفد هيوم - معقل أو مركز العلوم.

كما يذهب جون لوك في مستهل كتابه (بحث في فهم الإنسان)، إلى تعريف الإنسان بأنه كائن أسمى ومسلط على الكائنات الأخرى، ومن هنا فإنه يرى أن البحث والتحقيق بشأن الإنسان ولا سيّما فهم الإنسان - الذي هو من أهم عناصر تفوّقه - أمر جوهري. وقد بيّن جون لوك أن هدفه العام يكمن في التدقيق في أصل ومنشأ المعرفة الإنسانية وحدود العلم الإنساني مقروناً بالبحث حول مباني ودرجات الاعتقاد والظن والتصديق^[٢].

التجربة بوصفها أسلوباً

إن الأسلوب والمنهج المناسب للتأسيس العلمي حول الإنسان، هو الأسلوب المخبري، وهو بدوره يشمل أسلوب المشاهدة^[٣] والتجربة^[٤]. تذهب الإنسانوية التجريبية إلى القول بأن التجربة هي أهم عنصر في معرفة الإنسان، إذا لم تكن هي العنصر الوحيد

[١]- فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ج ٥، ص ٢٧٨.

[٢]- جون لوك، جستاري در فهم بشر (بحث في فهم الإنسان)، تلخيص: بريغل بتسون، ص ٢٣.

[3]- Observation

[4]- Experience

والحصري في هذا الشأن. ومن الناحية التاريخية لا شك في أن اتخاذ التجربة والملاحظة بوصفها أساساً، كان بتأثير تقدّم العلوم، ولا سيّما منها العلوم الطبيعية بعد مرحلة عصر النهضة؛ كما كان الرجوع إلى العقل والأساليب الاستنتاجية بين العقلانيين بتأثير من التأمّلات شبه الرياضية في مرحلة عصر النهضة. إن إشاعة الأسلوب التجريبي في العلوم أدى إلى تقوية هذه النظرية، وهي أن جميع المعارف الإنسانية إنما يقوم على أساس الإدراك والتعاطي المباشر مع الأحداث والوقائع الخارجية، وهذا لا يتحقق إلا بواسطة التجربة والإدراك الحسيّ^[1] للإنسان.

كما يتضح التأكيد على دور التجربة في معنى مفردة (Expe-rience) أيضاً. إن كلمة (Experience) في اللغة الإنجليزية تعني في الأصل: الرسم والعادة والتقليد، ولكنها منذ المرحلة الجديدة، أي منذ أن بدأ العلماء يخوضون التجارب والاختبارات في دراسة الأمور، تغير معنى هذه المفردة إلى الملاحظة العينية والأحداث والوقائع الخارجية. وقد تحدث جان وال^[2] بشأن هذا التغيير الذي حصل لمعنى هذه الكلمة:

«نشاهد في تغيير معنى هذا المصطلح، نوعاً من المسار الجدلي، بمعنى أن ما كان في بداية الأمر بمعنى الرسم والعادة، تحول لاحقاً ليغدو محرراً للإنسان من

[1]- Sensation.

[2]- جان وال (١٨٨٨ - ١٩٧٤ م): فيلسوف فرنسي. (المعرب).

قيود العادات والرسوم والتقاليد البالية»^[١].

يذهب جان وال إلى الاعتقاد قائلاً:

في هذا النوع من تغيّر المعنى في مفردة (Experience) تمّ لحاظ الإنسان بنحو من الأنحاء أيضاً؛ بمعنى

«أن الإنسان في سياق المشاهدة والاختبار ينظر ويلاحظ، ويعمل من خلال إبداعه على إثارة ما يريد النظر إليه وملاحظته»^[٢].

حذف العناصر غير التجريبية من مقولة المعرفة

إن الإنسانوية التجريبية ضمن تأكيدها على دور التجربة في معرفة الإنسان، تنفي كل معرفة تكمن وراء تجربة الإنسان؛ إذ أن الإنسانويين يرون أن كل شيء يقع خارج دائرة التجربة، فإنه يقع وراء فهم الإنسان أيضاً، وأن السعي إلى فهم هذا النوع من الأمور الغيبية والماورائية لا يكون منتجاً. وعلى هذا الأساس يتمّ التشكيك في الكثير من المدعيّات المقبولة من قبل أصحاب النزعة العقلية. ومن بين أهم هذه المدعيّات، يمكن لنا الإشارة إلى الموارد الآتية:

أ - رفض نظرية التصورّات الفطرية: يلجأ العقلانيون في إيضاح وبيان مسألة المعرفة - دون تدخل عنصر الحواس الإنسانية - إلى

[١]- جان وال، بحث در ما بعد الطبيعة (بحث حول ما بعد الطبيعة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يحيى مهدوي وآخرون، ص ٥٣١، ١٣٨٠ هـ ش.

[٢]- المصدر أعلاه.

نظرية التصوّر الفطري (عند ديكارت)، والحقائق الأولى للعقل (عند لايبنتس). لقد أودع الله هذه التصوّرات الفطرية في روح الإنسان منذ ولادته. إن هذا النوع من التصوّرات حقائق عقلانية وسابقة حيث تكون متقدّمة على كل تجربة بشرية. يرى رينيه ديكارت أن كل تصوّر واضح ومتميّز هو تصوّر فطري. إن هذا النوع من التصوّرات لم يحصل بالتجربة الحسية، فالتجربة الحسية إنما تستطيع أن تكون علة معدّة لظهور وبروز التصوّرات الفطرية. إن المراد من العلة المعدّة أنه في الموارد التي يحكم فيها الإنسان بشيء، تصبح التجربة أرضية يعمل الذهن من خلالها بواسطة قواه الفطرية على بلورة التصوّرات في الذهن؛ من ذلك - على سبيل المثال - أن الحكم بأن «التصوّر الحاضر حالياً في ذهننا، يجب أن يدلّ على شيء خاص في الخارج»، لا من جهة أن هذه الأشياء الخارجية تنقل ذات التصوّرات إلى الذهن من طريق الأعضاء الحسيّة، بل من جهة، أنها نقلت شيئاً وفّر للذهن فرصة مناسبة ليتمكن بواسطة قوته الفطرية أن يبلور هذه التصورات في ذهنه في وقت خاص^[1].

إن هذا النوع من التصوّرات الفطرية لا وجود له من وجهة نظر الإنسانية التجريبية، وإن الإنسان في المسار المعرفي يقوم بعملية الاكتشاف والمعرفة من خلال توظيف قواه الطبيعية فقط، والوصول إلى اليقين دون حاجة إلى هذا النوع من التصوّرات. إنهم يرون أن الذي أدّى بالعقلانيين إلى القول بنظرية «التصوّرات الفطرية»، هو اتفاق أو تصديق جميع الناس باعتبار بعض الأصول

[1] - جان وال، بحث در ما بعد الطبيعة (بحث حول ما بعد الطبيعة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية:

یحیی مهدوی وآخرون، ص ۵۳۱، ۱۳۸۰ هـ ش.

والمبادئ النظرية والعملية. وقد فهم من هذا الاتفاق أن هذا النوع من المفاهيم فطري، أو أنه طبع في الروح الإنسانية. يُشير جون لوك إلى قضايا، قال لايبنتس إنها من حقائق العقل التي يُعدّ صدقها ضرورياً؛ من ذلك مثلاً أن قضايا من قبيل: «إن كل شيء هو ما هو» أو «إن ألف هو ألف»، تُعدّ من وجهة نظر لايبنتس ضرورية، ونقيضها ممتنع أيضاً. وبعبارة أخرى: لا يمكن إنكار صدقها دون تناقض^[1]. يرى جون لوك أن الإجماع على الفطرية لا يُثبت شيئاً؛ إذ يمكن بيان الإجماع على أساس أمر آخر (وهو التجربة). كما يمكن القول بأنه لا يمكن الحصول على إجماع بصدق أيّ مبدأ وأصل. إن الأطفال، والمجانين والأُميين والبدويين والقبائل المتوحّشة لا يمتلكون أي معرفة عن مبدأ من قبيل: «ما هو موجود موجود» أو «لا يمكن لشيء أن يكون موجوداً ومعدوماً في وقت واحد»^[2]. إن هذا النوع من المبادئ لا يوجد حتى في مجال الأخلاق: «أين هي تلك القاعدة العقلانية التي يصدّق بها الجميع؟». لو كانت المبادئ الأخلاقية فطرية حقاً، لوجب أن لا نعثر على كل هذا الاختلاف حولها في المجتمعات المختلفة وفي العصور المتفاوتة، في حين أن هذا الاختلاف موجود^[3].

يرى جون لوك أن بعض القضايا بسبب بدايتها ووضوحها

[1]- فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ج ٥، ص ٨٨، وج ٤، ص ٣٧٢.

[2]- جون لوك، جستاري در فهم بشر (بحث في فهم الإنسان)، تلخيص: بريغل بتسون، ص ٣٩.

[3]- المصدر أعلاه، ص ٤١.

تحضر في الذهن دون أدنى تأمل، إلا أن هذا أيضاً لا يعود سببه إلى فطريتها؛ لأن الناس قد تعرّفوا منذ البداية على الكثير من الحقائق البديهية، ولكنهم لو دققوا النظر لوجدوا أن هذه المعرفة بدورها كانت اكتسابية، وأنهم لم يكونوا يعرفونها من أول الأمر، وبطبيعة الحال فإنهم لن يشكوا بها من الآن فصاعداً، ولكن لا بسبب فطريتها، بل بسبب «ملاحظة طبيعة الأشياء، وقابلية الأمور للتجربة»^[1].

ب - الخصوصية الأخرى للإنسانية التجريبية، تكمن في استخراج جميع محتويات الذهن من التجربة الإنسانية. يرى جون لوك أن التجربة تبرز وتظهر على شكلين، وهما: الإحساس (الإدراك الحسي)^[2]، والتأمل (إعادة التفكير)^[3]. والمورد الثاني يُطلق عليه جون لوك تسمية «الحسّ الداخلي» أيضاً؛ ولكنه يقول إنه يدعوه فكراً من أجل تمييزه من المورد الأول^[4]؛ وذلك لأن التصورات التي تحصل من طريق التأمل، بحيث يكتسبها الذهن بواسطة التفكير في عملياته الباطنية. إن الأشياء الخارجية المادية، هي موضوع

[1]- جون لوك، جستاري در فهم بشر (بحث في فهم الإنسان)، تلخيص: برينغل بتسون، ص ٣٧.

[2]- لا بدّ من الالتفات إلى أن جون لوك لا ينكر نشاط القوى الذهنية أو العقلية فيما يتعلق بالمعطيات الحسية؛ إلا أن جميع هذه المسارات تعود بجذورها إلى التجربة؛ ومن هنا لا يوجد شيء في العقل لم يسبق له أن كان في الحس؛ وعلى هذا الأساس يجب اعتبار التجربة هي المبدأ، وربط جميع مسارات الذهن بها. ومن هذه الناحية تكون المعرفة مقولة تجريبية. وإن تعبير جون لوك بشأن العقل يتغيّر أيضاً، ويكتسب عنواناً من قبيل العقل: السليم (Common Sense). والمراد من هذا العقل هو نوع من المراقبة والدقة العقلية في تجربة المعارف؛ بمعنى ذات العقل الذي يعمل الإنسان على توظيفه في حياته اليومية وتجربته الذاتية، ولا يُلاحظ فيه أيّ بُعد فطري أو شهودي أبداً.

[3]- Reflection.

[4]- جون لوك، جستاري در فهم بشر (بحث في فهم الإنسان)، تلخيص: برينغل بتسون، ص

الإحساس، والعمليات النفسانية في داخل الإنسان هو موضوع التفكير. إن الأشياء الخارجية المادية والعمليات النفسانية إنما هي مجرد مصادر تنشأ منها تصوراتنا. إن طريقة تبلور هذه التصورات تكون على هذه الشاكلة، وهي أن الذهن بمرور الزمن يطالع ويدرس بعض التصورات التي يتم اكتسابها من طريق الإحساس، وتخزن في ذاتها تصورات جديدة، تسمى بـ «الفكر». إن جميع المعلومات التي يحصل عليها الإنسان في هذا العالم بشكل طبيعي، إنما تقوم على هذه الركيزة. يذهب جون لوك إلى الاعتقاد بأن الإنسان في نظيراته لا يستطيع الذهاب إلى أبعد من التصورات التي حصل عليها من طريق الأحساس أو الفكر^[1].

إن التأمّلات اللاحقة لجون لوك تختص بتحليل هذه التصورات وتركيبها. إن التصورات تنقسم إلى قسمين، وهما: تصورات بسيطة ومركبة، والتصورات المركبة تنقسم بدورها إلى حالات وجواهر ونسب.

إن هذه الرؤية التجريبية تكتسب - من وجهة نظر ديفد هيوم - شدة أكبر. وعلى غرار جون لوك يذهب ديفد هيوم إلى حصر المصادر المعرفية للإنسان بالتجربة؛ بيد أنه لتجنّب أيّ نوع من شوائب العقلانية - كما يبدو من بعض آراء جون لوك - يعمد إلى تقسيم المدركات الذهنية إلى انطباعات^[2] وتصورات^[3]. إن الانطباعات

[1]- جون لوك، جستاري در فهم بشر (بحث في فهم الإنسان)، تلخيص: بريغل بتسون، ص ٧٢.

[2]- Impressions.

[3]- Ideas.

تؤلف أسس وركائز إدراك الإنسان. كان جون لوك يأخذ بنظر الاعتبار نوعين من التجربة، وهما الإحساس والفكر، ويعمد إلى توضيح تبلور الإدراك لدى الإنسان على أساسها، وأما ديفيد هيوم فيرى أن الإدراك هو ثمرة ونتيجة الانطباعات، وهي الانطباعات التي تعتبر من المعطيات المباشرة للتجربة. إن التصورات إنما هي مجرد نسخة أو صورة ذهنية ضعيفة للانطباعات أثناء التفكير. وبالتالي فإن جميع معارف الإنسان تقوم على أساس الانطباعات الحسية^[١].

حتى هذه المرحلة تتفق رؤية كل من جون لوك وديفيد هيوم في القول بانحصار مصدر المعرفة بالتجربة تقريباً؛ بيد أن الرؤية التجريبية في رؤية ديفيد هيوم تذهب إلى أقصى مدياتها بحيث يخفض جميع معرفة الإنسان عن العالم إلى المعرفة من وجهة نظر الـ «أنا الإنسانية». وبعبارة أخرى: إن النزعة التجريبية تتخذ صورة فردانية إلى حدّ كبير. توضيح ذلك أنه حيث يجب بيان محتوى كل فكر في التحليل النهائي بحسب التجارب التي تعمل على تفسيرها، ولا يمكن اعتبار أي معتقد صادقاً إلا من خلال إحالته إلى «الانطباعات الحسية»، يمكن أن نستنتج عدم وجود أيّ تفسير عقلائي لهذا الاعتقاد، كي نقول إن الأشياء خارج وجودنا ليس لها وجود مستمر ومستقل. وبالإضافة إلى ذلك، يمكن القول: إن الانطباعات حالات ذهنية داخلنا، ولذلك فإنها لا تشكل أيّ ركيزة أو دليل على وجود الواقعية الخارجية. وبعبارة أخرى:

[١]- فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ج ٥، ص ٢٨١.

«إن ذهنية جميع مدركاتنا بالإضافة إلى عدم معقولية التصوّرات المجهولة حيث لا يكون هناك وجود للانطباعات المتناظرة معها (على سبيل المثال: المادة، والعلة، والنفس)، تؤدّي بنا إلى الشك في العالم الخارجي»^[1].

إن ديفد هيوم من خلال إقامته جميع المدركات على هذا النوع من «الزعة الذهنية»، يصل بالتدرّج إلى الشك في جميع الأمور، وفي أكثر الحالات تفاعلاً إلى إمكانها^[2]. وبالتالي يتعين عليّ أن أتحدث عن جميع تجارب الأشياء المحيطة بي على النحو الآتي: «إنه يكون حيث يبدو، ويبدو حيث يكون».

وفي الحقيقة فإن «التراخي» يمثل كل ما هو موجود. يرى روجر سكروتن^[3] أن ديفد هيوم من خلال طرح هذه الرؤية، لم يعد مهتماً بكيفية التعرّف على الأشياء؛ لأن جميع المدعيّات المرتبطة بالعينية تتحوّل إلى أمور جزافية ووهمية. عندما أدعي معرفة الأشياء المستقلة عن إدراكي، أعني بذلك أن المدركات المشار إليها تعبّر عن نوع من الثبات والتماهي الذي يُظهر تصوراً وهمياً للاستقلال عن الذهن^[4].

ج - نقض قانون العلية: يذهب ديفد هيوم في نظريته الإنسانية

[1] - Manuel Velsquez; Philosophy; p. 388.

[2] - Possibility.

[3] - روجر فيرنون سكروتن (١٩٤٤ - ٢٠٢٠ م): فيلسوف وكاتب إنجليزي. عضو الجمعية الملكية للأدب. متخصص في فلسفة الجمال والفلسفة السياسية، لا سيما في تعزيز الآراء المحافظة والتقليدية. (المعرب).

[4] - روجر سكروتن، كانت (كانط)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي بابا، ص ٦٠.

التجريبية إلى الاعتقاد بأن قانون العلية بدوره يتعرّض للنقض أيضاً. توضيح ذلك أن قانون العلية يتمّ تصويره - من وجهة نظر جون لوك - على شكل نسبة بين التصورات البسيطة أو المركّبة. إن هذه التصورات من جهة هي من صنع الذهن، ولكنها تمتلك نسيجاً واقعياً، وهو القدرة والقوّة الموجودة في الجواهر، وبواسطتها تؤثر على الجواهر الأخرى، وتحدث التصورات في ذهن الإنسان. وعلى الرغم من سعي جون لوك إلى تقديم بيان تجريبي لأصل العلية، إلا أنه لا ينكر أصل العلية. وأما ديفد هيوم فإنه يُنكر اعتبار أصل العلية، ويخفف الضرورة العلية إلى حدود العادات الذهنية. يرى ديفد هيوم أننا عندما نشير إلى الضرورة العلية، إنما يتاح لنا مجرد الحديث عن التوالي المنظم بين التجارب المقرونة بالإحساس الذهني الحاصل من هذا التوالي، حيث ينتج الضرورة العلية؛ بيد أن الذي نعرفه في الطبيعة باسم قانون العلة والمعلول، إنما هو وليد عاداتنا الذهنية. نحن تصوّر على الدوام حيث ندرك حدثين على نحو متوال، وندرك أحدهما بعد الآخر مباشرة، فإن هذا يدعونا إلى الاعتقاد بأن الحدث الأول يجب أن يكون علة للحدث الثاني، في حين أن الأمر ليس كذلك. إن مفهوم الضرورة بدوره هو ذات التداعي في مدركاتنا، حيث نتقل من أمر (العلة) إلى أمر مقترن به (المعلول) أو بالعكس، وهو بدوره قد ترسّخ في النفس بفعل العادة والتجربة. وعلى هذا الشكل لا يوجد أيّ مبنى للاعتقاد بوجود الضرورات في الطبيعة. إن الضرورة إنما تتعلق بالفكر، وتعمل على مجرد بيان «الروابط والعلاقات بين التصورات والأفكار». وعلى حد

تعبير ديفد هيوم: «إن ضرورة الأمور الطبيعية، ليست سوى ضرورة أفكارنا حيث تنعكس على الأشياء»^[1].

إن إنكار قانون العلية يؤدي في نهاية المطاف إلى شكّيّة ديفد هيوم، بحيث يشكك بنحو من الأنحاء حتى في واقعية الأمور المادية في خارج تفكيرنا؛ وذلك لأن كل ما يقوله المفكرون بشأن أمور الواقع^[2]، إنما يقوم على أصل العلة والمعلول؛ فإذا لم يكن لهذا الأصل من ركيزة متينة، سوف تكون جميع العلوم الطبيعية غير قابلة للتفسير. إن القوانين التي تحكم الطبيعة أو تلك المعارف العلية تقوم على أساس هذه الفرضية وعلى تجربتنا، حيث ترتبط الأحداث الماضية بشكل «وثيق وثابت»^[3] بالأحداث الواقعية من هذا النوع والتي سوف تحدث في المستقبل. وبعبارة أخرى: إن المستقبل سوف يكون شبيهاً بالماضي، ولكن كيف يمكن لنا إثبات هذا الأمر؟ فبالنظر إلى وجود التغيّر المستمر في الطبيعة، ما هو الضامن لهذا الكلام والقول بأن المستقبل سوف يكون شبيهاً بالماضي؟ إن النتيجة التي يصل إليها ديفد هيوم في هذا الشأن كارثية؛ إذ لا يوجد فيها أيّ طريق لإثبات أن القضايا العلية موجهة وقابلة للتفسير. ولكن لماذا ينتقل ذهننا من الوقائع والتجارب الماضية إلى الوقائع اللاحقة، ويتم الحكم بشأن المستقبل على هذا الأساس؟ يذهب ديفد هيوم إلى الاعتقاد بأننا كائنات نمتلك عادات

[1]- شرف الدين الخراساني، از برونو تا كانت (من برونو إلى كانط)، ص 68، 1376 هـ ش. (مصدر فارسي).

[2]- Matters of Fact.

[3]- Constantly Canjoined.

غير عقلانية^[1]، ونعمل في ضوء العُرف^[2] أو العادة^[3] على الانتقال من التجربة الماضية إلى اللاحقة في المستقبل. إن جميع القوانين العلية في العلوم والمعارف العلية التي نعمل على تطبيقها وتطبيقها في حياتنا اليومية، إنما هي حصيلة هذه «العادات» الذهنية لنا^[4]. وخارج هذه العادات الذهنية لا يمكن القول بوجود عالم الخارج بشكل قاطع. ليس هناك أيّ تفسير معقول للقوانين العلية الموجودة في العلوم التجريبية، وبراكين العلة والمعلول، والحياة اليومية أبداً. إن شك ديفد هيوم يسري حتى إلى وجود النفس ووجود الله أيضاً؛ لأن إثبات جميع هذه الأمور إنما يقوم على أساس قانون العلية.

د - بعد حصر المصدر المعرفي للإنسان في التجربة، أو بعبارة أخرى: خفض دور الفاعل المعرفي في «تجربة الأنا الإنسانية»، يتغيّر متعلق المعرفة بما يتناسب مع هذه «الأنا التجريبية». لو أن الإحساس يؤدّي إلى الإدراك الحسي (عند جون لوك) أو الانطباع (عند ديفد هيوم) في ذهن الفاعل المعرفي، فإن العين الخارجية بدورها تتبلور على شكل شيء محسوس - بالذوق أو اللمس أو البصر أو السمع أو الشم - وإن العلم الذي يبيّن العلاقة بين الحساس والمحسوس، يصبح مقولة تجريبية وحسية بالكامل. وبعبارة أخرى: إذا كانت التجربة هي المصدر الوحيد للإنسان، وكان الفاعل المعرفي لا يستطيع الارتباط والتواصل مع الأشياء

[1]- Nonrational Habit.

[2]- Custom.

[3]- Habit.

[4]- MC Grage; Philosophy; Vol. 4.

إلا من طريق الإدراك الحسي، فإن الشيء الخارجي لا يظهر نفسه للفاعل المعرفي إلا من طريق تجلياته وظهوراته المحسوسة.

إن هذه الرؤية تشكل أرضية لإنكار نظرية الجوهر؛ وهي المسألة التي تحظى اليوم بالكثير من المؤيدين بين الإنسانويين الملحدين والعلمانيين^[1]. يرى التجريبيون وجوب التخلي عن التصور الانتزاعي للجوهر؛ وذلك لأن الجوهر ليس أمراً محسوساً، وليس لدى الفرد سوى تصور انتزاعي عنه. ظاهر هذا الكلام هو أن الجوهر يجب اعتباره بوصفه أمراً لا يمكن التعرف عليه من قبل الذهن، وليس لدى الذهن سوى تصور عنه. إن إنكار نظرية الجوهر في تفكير باركلي إلى حد ما، وبشكل صريح في تفكير ديفد هيوم. لا يرى جورج باركلي حاجة إلى تصور الجوهر المادي؛ ولكنه في الوقت نفسه لا ينكر الجوهر الروحي (النفس). بينما ينكر ديفد هيوم تصور كل جوهر؛ لأن تصور الجوهر لا ينشأ من أي انطباع:

«إن تصور الجوهر ليس شيئاً سوى مجموعة من التصورات البسيطة التي عمدت قوة الخيال إلى التوحيد بينها، وخلعت عليها اسماً خاصاً، حيث نستطيع بمساعدتها إعداد مجموعة لأنفسنا أو للآخرين»^[2].

[1]- Corliss Lamont; The Philosophy of Humanism; p. 42.

[2]- [فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفة غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ج ٥، ص ٢٨٨.

الفصل السادس

الإنسانويّة في عصر التنوير

إن القرن الثامن عشر للميلاد، قد عُرف في التاريخ الأوروبي بقرن التنوير وعصر العقل. وقد كانت فرنسا هي المعقل الأول لتيار التنوير، ثم انتقل هذا التيار منها إلى سائر الأقطار الأوروبية، بل وحتى المستعمرات الأوروبية في كافة أنحاء العالم^[١]. لقد كان علماء التنوير بشكل رئيس هم كبار ومشاهير مجالات العلم والأدب والثقافة والفلسفة، من أمثال: فولتير^[٢]، ومونتسكيو^[٣]، ودينيس ديدرو^[٤]، ولورن دالمبير^[٥]، وجون لوك، وديفيد هيوم، وكوندورسيه^[٦]، من الذين كانوا بأجمعهم يعتبرون عصرهم هو عصر وصول الإنسان إلى أسمى غاياته وقدراته البشرية. إن الأهداف

[١]- لوسين غولدمن، فلسفه روشنگري (فلسفة التنوير)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: منصوره كاوياني، ص ٢٩، ١٣٧٥ هـ.ش.

[٢]- فرانسوا ماري فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨ م): كاتب وفيلسوف فرنسي عاش خلال عصر التنوير. عُرف ببقده الساخر، وذاع صيته بسبب سخريته الفلسفية الطريفة، ودفاعه عن الحريات المدنية ولا سيما منها حرية العقيدة والمساواة وكرامة الإنسان. (المعرب).

[٣]- شارل لوي دي سيكوندا المعروف باسم مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥ م): قاض وأديب وفيلسوف وسياسي فرنسي. صاحب نظرية فصل السلطات المعتمدة حالياً في العديد من الدساتير عبر العالم. (المعرب).

[٤]- دينيس ديدرو (١٧١٣ - ١٧١٣ م): فيلسوف وكاتب وموسوعي فرنسي. برز من خلال إشرافه على إصدار (موسوعة العلوم والفنون والحرف) وتحرير العديد من فصولها. وهو من قادة حركة التنوير. رئيس تحرير أول دائرة معارف حديثة. (المعرب).

[٥]- لورن دالمبير (١٧١٧ - ١٧٨٣ م): رياضي وفيلسوف وموسوعي فرنسي. برز بإشرافه على إصدار (موسوعة العلوم والفنون والحرف) رفقه دنيس ديدرو، كما اشتهر بأبحاثه في الرياضيات حول المعادلات التفاضلية والاشتقاق الجزئي. (المعرب).

[٦]- دو كوندورسيه هو ماري جان أنطوان نيقولا كاريتا (١٧٤٣ - ١٧٩٤ م): عالم رياضيات وفيلسوف واقتصادي فرنسي. يعتبر أحد أشهر دعاة الإصلاح التربوي في عصره. لعب دوراً كبيراً في الثورة الفرنسية. لاحقه اليعاقبة، ثم اعتقلوه بعد فترة من التواري، وحكم عليه بالإعدام، فأثر الانتحار بتناول السم على قطع رأسه بالمقصلة. (المعرب).

والتطلعات التي كانوا يشدونها هي الأهداف التي بدأت منذ عصر النهضة، وأخذت بالتفتح والازدهار في المرحلة الحديثة، وظهرت ثمارها في مرحلة عصر التنوير؛ وهي ثمار تحتاج إلى المزيد من الحفظ والنماء والرعاية.

وفي عصر التنوير الفكري، تواصل السعي وراء أهداف وتطلعات العصر الحديث ضمن الأهداف الثلاثة الآتية: «التقدم»، و«العقل»، و«الطبيعة»^[1]. وإن الوجه المشترك لهذه الأهداف والتطلعات يكمن في بُعدها الإنساني، بمعنى أن الذي يُراد من التقدم والتطور هو تطور الإنسان، والمراد من العقل هو العقل الإنساني، والمراد من الطبيعة هي الطبيعة الإنسانية^[2]. إن «الإنسانية التنويرية» المقصودة في هذا البحث، تعني تعقّب الأهداف والتطلعات المذكورة، على أساس الاتجاهات الإنسانية.

خصائص الإنسانية في عصر التنوير

الإنسان؛ الموضوع الأصلي للبحث والتحقيق:

لقد اهتم فلاسفة عصر التنوير بالإنسان على نحو أكثر من اهتمام أسلافهم به في المراحل السابقة، وكانوا يسعون إلى إضفاء منزلة عليه تتناسب مع التقدّم البشري. وقال دينيس ديدرو، وهو من طلائع التنوير الفرنسي ومن المؤسسين لموسوعة العلوم: «لماذا لا

[1]- لويسين غولدمن، فلسفه روشنگري (فلسفة التنوير)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منصور كاوياني، ص ٢٩، ١٣٧٥ هـ.ش.

[2]- المصدر أعلاه، ص ٢٩.

ندخل الإنسان إلى أعمالنا كما أدخل في الكائنات؟ ولماذا لا نجعل الإنسان في مركز اهتمامنا؟»^[١].

وبذلك كانت الدراسات العلمية بشأن الإنسان في هذه المرحلة أكثر جدية. قال أرنست كاسيرر، نقلاً عن ألكساندر بوب^[٢]: «إن الموضوع الحقيقي لتحقيق البشرية هو الإنسان»^[٣]. وقد عرف فريدريك كوبلستون روح عصر التنوير بأنه عبارة عن دراسة الإنسان علمياً. فهو يرى أن الجانب الإيجابي من عصر التنوير يكمن في سعي الإنسان لفهم العالم ولا سيما ذات الإنسان في حياته الروحية والأخلاقية والاجتماعية. وقال في هذا الشأن:

«إن فكرة دراسة الإنسان تعكس بوضوح روح التنوير في القرن الثامن عشر للميلاد.. إن فلاسفة من أمثال دي كوندياك^[٤] يسعون إلى تنمية الآراء النفسية والمعرفية لجون لوك، وأن يقدموا تجربة مذهبية عن ظهور وازدهار الحياة الذهنية للإنسان، وقد عمد المؤلفون

[١]- أرنست كاسيرر، رساله اي دربارہ انسان (رسالة حول الإنسان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بزرك نادر زاده، ص ٣٨.

[٢]- ألكسندر بوب (١٦٨٨ - ١٧٤٤ م): شاعر ومؤرخ أدبي ومترجم إنجليزي. اشتهر بمقاطع شعرية ساخرة، وبترجمته لأعمال هوميروس. ثالث كاتب يتم الاقتباس منه في قاموس أكسفورد للاقتباسات بعد شكسبير وألفريد تينسون. (المعرب).

[٣]- أرنست كاسيرر، رساله اي دربارہ انسان (رسالة حول الإنسان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بزرك نادر زاده، ص ٣٨.

[٤]- إيتين بونوت دي كوندياك (١٧١٥ - ١٧٨٠ م): فيلسوف فرنسي مشهور من فلاسفة عصر التنوير، وعالم معرفي. بحث في ميادين علم النفس وفلسفة العقل. (المعرب).

من أمثال هلفتيوس^[١] إلى تنمية الآراء المرتبطة بالحياة الأخلاقية للإنسان، وقام مونتسكيو بدراسة بنية وازدهار المجتمعات، وبادر جان جاك روسو^[٢] وغيره بعرض آرائهم السياسية، وقام الطبيعيون بدراسة الاقتصاد، وعمد المفكرون الآخرون من أمثال: فولتير، وتورغو^[٣]، وكوندورسيه، إلى التأسيس لآراء التكامل التاريخي في ضوء أهداف عصر العقل. يمكن إدراج جميع هذه الدراسات - الأعم من النفسية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والتاريخية والاقتصادية - ضمن العنوان العام المتمثل بدراسة علم الإنسان^[٤].

التقدّم، العقل والطبيعة؛ الغاية من دراسة الإنسان:

إن بحث ودراسة المفكرين في هذا العصر بشأن الإنسان، تأتي من أجل الوصول إلى ذات أهداف وغايات التقدّم والعقل والطبيعة.

[١]- كلود أدريان هلفتيوس (١٧١٥ - ١٧٧١ م): فيلسوف وأديب وموسوعي فرنسي. يرى أن الناس يولدون بقدرات متساوية لكن ظروف التربية والتعليم هي التي تجعلهم مختلفين. ويعتقد أن الصالح الذاتي هو الدافع وراء تصرفات الناس. سبّب له كتابه (عن الروح) - رغم نجاحه - مشاكل مع القساوسة المسيحيين الذين رأوه هرطقة، وأحرق الكتاب في باريس. (المعرب).

[٢]- جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨ م): كاتب وأديب وفيلسوف وعالم نبات جنيفي / فرنسي. يُعدّ من أهم كتاب عصر التنوير. ساعدت فلسفته على تشكيل الأحداث السياسية التي أدت إلى الثورة الفرنسية، حيث أثرت أعماله في التعليم والأدب والسياسة. (المعرب).

[٣]- آن روبري جاك تيرجو (١٧٢٧ - ١٧٨١ م): عالم اقتصاد وسياسي فرنسي. كان لفكره تأثير كبير على آدم سميث صاحب كتاب (ثروة الأمم). يُعرف اليوم بكونه من أوائل المناصرين للحرية الاقتصادية. (المعرب).

[٤]- فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ج ٦، ص ٤١٩.

إن «التقدّم» من الفرضيات السابقة والأصلية لتيار التنوير. لا شك في أن «التقدّم» مفهوم عام، ولربما تمّ التعبير عنه وتفسيره في كل مرحلة بما يتناسب مع العصر وعلى أساس بعض الآراء والفرضيات السابقة. إن التقدّم عند المستنيرين في هذا العصر يكمن في اعتقادهم الراسخ بالتنمية العلمية، ابتداء من الفيزياء إلى علم النفس والأخلاق والحياة الاجتماعية للإنسان. إن هذا النوع من التقدّم يتضمن توظيف العقل البشري في جميع الأمور. وبعبارة أخرى: عقلنة جميع الأمور من زاوية إنسانية. يجب إزاحة كل عقبة تقف أمام تقدّم البشر. وإن العقبتين الهامتين اللتين تقفان أمام التقدم - من وجهة نظر التنويريين - هما: الدين والأنظمة السياسية؛ وذلك لأن الدين - سواء أكان سماوياً أو غيره - يحول دون التقدّم الفكري والتوظيف الحرّ والواضح للعقل. وكان فولتير في كتاباته يلهج بهذا الشعار دائماً، ويقول: «حطموا هذا الكائن المشؤوم [يقصد بذلك الدين]»^[١]. كما أن الأنظمة السياسية تخلق مانعاً كبيراً أمام حرية الناس، وتقيّد عقل وحرية الإنسان بالسلاسل والقيود. ومن هنا فإن هذه الرؤية قد أضفت على الفكر التنويري صبغة مناوئة للدين ومعادية للسياسة^[٢].

إن «الطبيعة» تمثل المقولة الثانية المنشودة للإنسانية التنويرية. إن هذه الطبيعة هي ذات الطبيعة الإنسانية التي يجب اكتشافها بواسطة العقل. لا بد من التعرّف على أن التنويريين في القرن الثامن

[١]- أرنست كاسيرر، فلسفه روشن انديشي (فلسفة التفكير التنويري)، ترجمه إلى اللغة الفارسية:

نجف دريابندري، ص ١٨٦، انتشارات خوارزمي، طهران، ١٣٧٢ هـ.ش.

[٢]- المصدر أعلاه، ص ١٨٧ - ١٨٨.

عشر للميلاد قد تأثروا كثيراً بتفسيرات نيوتن^[١] للطبيعة والقوانين الثابتة التي ذكرها لمعرفة الطبيعة^[٢]. يرى هؤلاء أنه كما قام إسحاق نيوتن بتفسير الطبيعة، وأعد أطروحة للبحث الحر والمعقول والمجرد من التعصب بشأن عالم الطبيعة، يجب على سائر المفكرين أن يتعرفوا بمساعدة عقولهم على الطبيعة الإنسانية في بحث حر ومعقول ومجرد من العصبية، ومن ثم التأسيس للنظريات السياسية والاجتماعية والدينية والأخلاقية الإنسانية^[٣]. وفي الحقيقة كما أن العلم الطبيعي يعمل على اكتشاف الطبيعة ويتعرف على قوانينها، ثم يعمل على إخضاعها لسيطرتها، يتعين على العلم الإنساني بدوره أن يكتشف القوانين العامة الحاكمة على «الإنسان» على أساس المشاهدات والتجارب والعمل على الاستنتاج من هذه القوانين. وفي هذه الحالة سوف يتماهى العلم الإنساني مع العلم الطبيعي. إن العلم الطبيعي يعمل على اكتشاف الطبيعة الخارجية، والعلم الإنساني يعمل على التعريف بالطبيعة الإنسانية. إن هذا النوع من الآراء كان له تأثير مباشر على إيجاد الاتجاهات الوضعية^[٤].

أما عنصر «العقل» فهو العنصر الثالث والأهم الذي تؤكد عليه الإنسانية التنويرية، ويرتبط به العنصران المتقدمان ارتباطاً وثيقاً.

[١]- السير إسحاق نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧ م): عالم إنجليزي. يُعد من أبرز العلماء مساهمة في الفيزياء والرياضيات عبر العصور، وأحد رموز الثورة العلمية. (المغرب).

[٢]- فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفة غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ج ٤، ص ٤٩.

[٣]- المصدر أعلاه.

[٤]- لوسين غولدمن، فلسفه روشنگري (فلسفة التنوير)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منصور كاوياني، ص ٣٢، ١٣٧٥ هـ ش.

ترى الإنسانوية في هذه المرحلة أن إعادة خلق شخصية الإنسان وظهور جميع قدرات الإنسان رهن بتوظيف العقل الإنساني دون الاستناد إلى أيّ شيء آخر. لقد استهل إيمانويل كانط مقالته الشهيرة الأولى تحت عنوان «ما هو التنوير؟» بالقول:

«إن التنوير يعني خروج الإنسان من مرحلة الطفولة وما قبل البلوغ، والعجز عن توظيف فهمه دون توجيه من الآخر. إن عدم البلوغ هذا لا تكون علته قلة الفهم، بل قلة الإرادة والعزم والشجاعة في توظيفها دون توجيه من الآخر، وعليه يجب أن تكون شجاعاً في توظيف فهمك! هذا هو شعار التنوير»^[١].

إن الحرية هي الشرط الضروري للحصول على هذا التنوير، ونعني بذلك حرية استعمال عقولنا في الأمور العامة بشكل تام وكامل. يجب في ضوء هذا التفكير العمل على نفي جميع أنواع الأطر والقيود الخارجة عن الحدود الإنسانية التي يراد فرضها على عقل الإنسان؛ وعلى هذا الأساس يتم طرد المعتقدات التقليدية والدينية التي تعمل على تعريف ماهية الإنسان وهويته الشخصية ضمن الأطر اللاهوتية والمتعالية الخاصة. إن الإنسان في دائرة عقله، يستعيد اختياره من أجل إثبات ذاته وتحقيق هويته. إن قيمة الإنسان ليست تابعة للمنشأ الإلهي كما يُدعى، وإنما هي تابعة إلى النظم والإمكانات العقلانية

[١]- إيمانويل كانط، «در پاسخ به پرسش روشن گری چیست؟» (في الإجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيروس آرين بور؛ في: لارنسن كهون؛ من الحدائث إلى ما بعد الحدائث، ص ٥١. وانظر أيضاً: طوني ديفيس، اومانيسم (الإنسوية)، ص ١٦٠.

لهذا الكائن الأرضي. إن الغاية تكمن في حياة الإنسان، وليست في عبادة الله، أو الوصول إلى الجنة الموعودة، بل الهدف والغاية تكمن في تحقيق التطلعات والخطط المتناسبة مع هذه الحياة الدنيوية، وهي الغاية التي يعمل العقل الإنساني على تعيينها^[1].

يبدو أن هناك في مرحلة التنوير - بالمقارنة إلى المراحل السابقة، ولا سيما بالنسبة إلى العقل في مرحلة عصر النهضة وما بعدها - ثقة مفرطة بالعقل وقابلياته. إن العقل في مرحلة عصر النهضة ينسجم مع التعاليم المسيحية، وأما في الرؤية التنويرية فهناك تناقض جوهري في الحديث عن مقولة مثل الإنسانية المسيحية أو العقلانية الدينية، بمعنى أن الإنسانية والعقل الإنساني في عصر النهضة يقعان ضمن إطار خاص، وفي ذلك الإطار يأخذ الله أموراً معدة مسبقاً بالنسبة إلى حياة الإنسان والمجتمعات البشرية؛ وأما العقل في عصر التنوير، فإنه يتهرب من الاتجاهات العقلية للفلاسفة العقلانيين في القرن السابع عشر للميلاد، والتي تأخذ بنظر الاعتبار - بنحو ما - مفاهيم فطرية سابقة للذهن البشري، أو أنها في الحد الأدنى لا تبدي ميلاً كبيراً نحوها. إن العقل التنويري يمثل في الغالب الفكر التجريبي من نوع تجريبية جون لوك^[2]؛ ومن هنا فإن العقل من وجهة نظر التنويريين أداة لحل مشاكل الإنسان والمجتمع، ولا يحتوي على ثقل ميتافيزيقي. يذهب التنويريون إلى الاعتقاد والقول:

[1]- Edward Craig (ed.) Routledge; Encyclopedia of Philosophy; Vol. 4; p. 666.

[2]- فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفة غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ج ٤، ص ٥١.

«[إذا كان المراد من الميتافيزيقية] دراسة واقعية تفوق الظاهر، فإنها تعني مساحة المجهولات ... وإن الطريق الوحيد للوصول إلى الميتافيزيقية وما بعد الطبيعة العقلانية، يكمن في تركيب النتائج الحاصلة من العلوم التجريبية، ولا شأن لنا في العلوم التجريبية بالجواهر، وإنما ينصبّ اهتمامنا على الظواهر فقط»^[١].

وعلى حدّ تعبير كوبلستون، فإن فلسفة عصر التنوير الفرنسي كانت تمثل سعياً للتقدّم بما كان يسمّيه ديفد هيوم بـ «العلم الإنساني»^[٢]. لقد كانت نتيجة هذا النوع من الرؤية العقلانية الإنسانية في دائرة الأخلاق والسياسة والاقتصاد والثقافة والمجتمع، عبارة عن فصل جميع هذه المقولات عن المفاهيم الميتافيزيقية والدينية؛ بمعنى وجوب الحفاظ على استقلالية هذه الأمور، والعمل على تعيينها وتعريفها على أساس العقل الإنساني.

إن نشاط العقل الإنساني يحتاج - من وجهة نظر الإنسانوية التنويرية - إلى اتخاذ اتجاهين، وهما: الاتجاه الانتقادي والاتجاه الشكّي في الأمور. وعلى هذا الأساس، فإن

«جميع المدعيات تكون قابلة للإبطال، وليس لأحد - باعتبار قدرته وحجّيته - مكانة خاصّة لتعيين الحقيقة. إن جميع القضايا المعرفية، تخضع للاختبار جهاراً، ولا

[١]- المصدر أعلاه، ج ٦، ص ٤٢٠.

[٢]- المصدر أعلاه.

يمكن لأحد أو منظومة أو مؤسسة أن تبرئ نفسها من
إمكانية الخطأ»^[1].

ج - مكافحة الدين؛ غاية تحرر الإنسان: إن من بين الخصائص الهامة لإنسانية عصر التنوير، هو اتجاهها المناوئ للدين، حيث تقترب في ذلك من آراء الإنسانية الإلحادية المعاصرة لها إلى حد كبير. إن إنسانية هذه المرحلة ترى أن تحرر الإنسان رهن بالتخلي عن التكاليف الدينية والقيود التي تفرضها الكنيسة على الإنسان. ويقول ديدرو في هذا الشأن للإنسان على لسان الطبيعة:

«يا عبد الخرافات، لا تبحث عبثاً عن سعادتك في ما وراء حدود هذا العالم الذي وضعتك فيه. تحلّ بالشجاعة وحرّر نفسك... من أغلال الدين. وانبذ الآلهات الغاصبة لسلطاني، وعُدّ إلى قوانيني. عُدّ إلى الطبيعة التي هربت منها، عندها ستجد كل المواساة والسلوى في الطبيعة... استسلم مرة أخرى إلى الطبيعة، وإلى الإنسانية، وإلى ذاتك، لكي ترى طريق حياتك من أقصاه إلى أقصاه وقد أصبح مفروشاً بالأزهار والرياحين»^[2].

يرى التنويريون أن على الإنسان أن يرفض جميع أنواع العون والمساعدة من العالم الأعلى، ويجب عليه أن يعبد طريقه من أجل الوصول إلى الحقيقة بنفسه، فالحقيقة لا يمكن الوصول إليها إلا

[1]- Corliss Lamont; the Philosophy of Humanism; p. 253.

[2]- [أرنست كاسيرر، فلسفه روشن انديشي (فلسفة التفكير التنويري)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نجف دريابندري، ص ١٨٧، ١٣٧٢ هـ ش.

إذا بلغها بمجهوده وسعيه الخاص^[١]. وكأن الدين قيد يكبّل أرجل الإنسان ويمنعه من الوصول إلى الحقيقة، وإن الإنسان العاقل في عصر التنوير لا يجد مناصاً للمضيّ قُدماً في طريق حياته إلا من خلال التحرر من هذا القيد، وعليه الخروج من الدين وأحكامه الماورائية، ويُقبل على القوانين الوضعية في هذه الدنيا.

الأفكار الإنسانية لإيمانويل كانط

لقد عمد إيمانويل كانط - الذي يمثل عصر التنوير الفكري من الناحية الفكرية - إلى وضع «الإنسان» و«الطبيعة» - كما صنع الإنسويون التنويريون - في مركز تأملاته ومحور أبحاثه. إن الإنسان كائن في الطبيعة، وهو يتعاطى مع الطبيعة على الدوام، وهو الكائن الوحيد الذي يستطيع إخضاع الطبيعة لتفكيره. كما تختص الفلسفة النقدية لإيمانويل كانط بمعرفة فكر الإنسان وتعيين حدوده وأبعاده. كان إيمانويل كانط في نقد قوة الحكم بصدد البحث عن إمكانية العثور على ضابطة عامّة، ليتمكن بواسطتها من تعريف أسس المعرفة والفهم الإنساني، وتمييزها من جميع أساليب المعرفة الممكنة. يبحث كانط عن هذه الضابطة في مجرد الخصائص الخاصة لمعرفة الإنسان^[٢]. ولهذه الغاية يعمد كانط إلى تخصيص مساحة الفلسفة بثلاثة انتقادات، ويخفضها إلى مستوى ثلاثة أسئلة أساسية، وهي:

[١]- أرنست كاسيرر، فلسفه روشن انديشي (فلسفة التفكير التنويري)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نجف دريابندري، ص ١٨٧، ١٣٧٢ هـ ش، ص ١٨٨.

[٢]- أرنست كاسيرر، رساله‌های درباره انسان (رسالة حول الإنسان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بزرگ نادر زاده، ص ٨٧. نقلاً عن: كانط، نقد قوة الحكم.

١ - ما الذي يمكنني معرفته؟

٢ - ما الذي كان يتعين عليّ فعله؟

٣ - ما هو الشيء الذي يمكنني أن أعقد الأمل عليه؟

كما تمّت إضافة سؤال رابع في بعض مؤلفات كانط، وهو السؤال القائل: «ما الإنسان؟».

في هذه الأسئلة الأربعة نجد تركيزاً من قبل إيمانويل كانط على الإنسان بوصفه كائناً واعياً ومدركاً لذاته. وفي السؤال الأول والثاني يتمّ تحليل هذا الكائن المدرك لذاته في البُعد النظري والعملي، حيث يتعرّض كانط إلى التحقيق بهذا الشأن ضمن أبحاث ما بعد الطبيعة والأخلاق.

يرى إيمانويل كانط وجوب أن يكون هناك «دستور مطلق» يحكم مجمل أفعال الإنسان:

«عليك أن تعمل وتسلّك كما لو كانت البشرية - سواء من وجهة نظرك أو الآخر - بوصفها غاية أبدأً، وليست مجرد وسيلة»^[١].

يمكن مشاهدة الأفكار الإنسانية لكانط ضمن أبحاثه المعرفية والأخلاق والدين.

[١]- طوني دايفس، اومانيسم (الإنسوية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس مخبر، ص ١٦٢؛ بروس أوني، نظريه اخلاقي كانت (النظرية الأخلاقية لكانط)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي رضا آل بويه، ص ١٠٨، نشر بوستان كتاب، قم، ١٣٨١ هـ ش.

يتحدّث كانط في أبحاثه المعرفي والأبستمولوجية أبداً عن الـ «أنا الإنسانية»، وقد اكتسبت هذه الأنا الإنسانية صورة استعلائية - بالمعنى الخاص الذي يريده كانط من الاستعلائية^[1] - ويرتبط مع العالم الخارجي في حدود الظاهر. وقد سعى في المباحث الأخلاقية إلى التأسيس لأخلاق مستقلة وغير مفتقرة إلى الدين، من أجل تنظيم حياة الإنسان. وفي الأبحاث المرتبطة بالدين يسعى إلى تأسيس دين في «العقل المجرد» بمعزل عن جميع الأمور الميتافيزيقية وما بعد الطبيعية والوحيانية. وقبل الدخول في بحث الآراء الإنسانية لإيمانويل كانط في المجالات المعرفية والأخلاق والدين، سوف تكون لنا إشارة عابرة إلى انتقاداته للفلسفات التي سبقته.

نقد الفلسفات السابقة في تفكير كانط

إن فلسفة كانط في المرحلة الانتقادية تكمن في تحديد مصدر المعرفة وتعيين حدود معرفة الإنسان، والتي هي في الواقع تمثل إجابة عن السؤال القائل: «ما الذي يمكنني معرفته؟». وقبل إيمانويل كانط، كانت الفلسفة العقلانية تحصر جميع معارف الإنسان بمصدر العقل، وأن جميع المعارف إنما يتم الحصول عليها من خلال توظيف القوى العقلية ومن دون حاجة إلى التجربة. وقد كان غوتفريد لايبنتس واحداً من الممثلين لهذا النوع من التفكير، حيث كان إيمانويل كانط - في مرحلته ما قبل الانتقادية - قد تعرّف عليها بواسطة المدرسة الفلسفية الألمانية في التفكير المنهجي (لوفل وتلاميذه)، وكان متأثراً بها في الأساس.

[1]- Transcendental

إن هذا النوع من التجريبية التي كان يمثلها كل من جون لوك وديفيد هيوم، إنما يرى إمكان الحصول على المعرفة في إطار التجربة فقط. وبطبيعة الحال فإنه في النزعة التجريبية لديفيد هيوم يتم نفي إمكان فصل المعرفة عن الشرائط الذهنية للفاعل المعرفي بالمرّة، ويؤدي بالتالي إلى نوع من الشك. وقد عمد إيمانويل كانط - من خلال تقويضه لكلا النظامين الفلسفيين، وتجنّب أخطأهما - إلى تقديم منهج وأسلوب يعمل على إيصال حقائق النظامين المذكورين إلى الكمال. يُدخل كانط عنصري التجربة والعقل في المعرفة، ويعمل في الوقت نفسه على نقدهما، بمعنى أنه يعمل على تعيين حدود قدرات العقل والتجربة. وهنا يستفيد كانط من الأسلوب والمنهج الموسوم بالمثالية الاستعلائية^[1]. يأتي التأكيد في هذا المنهج والأسلوب على الـ «أنا الإنسانية» مرّة أخرى. إن الـ «أنا الإنسانية» في هذا الأسلوب، تقع تحت تأثير عنصري التجربة والفاهمة، وتصل إلى الإدراك من خلال هذين العنصرين. وبطبيعة الحال فإن قوى الفاهمة، هي التي تفرض شرائطها على العين الخارجية الموجودة في حدود معرفة الـ «أنا الإنسانية»^[2]. يطلق كانت على هذه الشمولية مصطلح الـ «المثالية الاستعلائية». كما يضطر كانط هنا إلى القول بنوع من التغيير والتحوّل في منظومة تفكير الإنسان، وهو التغيير والتحوّل الذي يُعرف بـ «الثورة الكوبرنيقية لكانط».

[1]- Transcendental Idealism.

[2]- [روجر سكروتن، كانت (كانط)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي بابا، ص ٧٠ - ٧٢.

الفهم الإنسوي لتفكير كانط في الأبحاث المعرفية

إن الأفكار الإنسانية لكانط تظهر بشكل عام في قسمين من الأبحاث الأستمولوجية والمعرفية. القسم الأول: في بحث تطابق الذهن والخارج، وهو القسم المعروف بالثورة الكوبرنيقية لكانط. والقسم الثاني: في بحث عالم الظاهرات لكانط، وهو ما سوف نعمل على توضيحه تباعاً:

الثورة الكوبرنيقية لكانط^[1]

إن مسألة تطابق الذهن والخارج من المسائل الهامة في الأستمولوجيا. والسؤال المطروح هنا يقول: كيف يمكن الاطمئنان إلى أن العالم الخارجي يحضر في أذهاننا كما هو؟ وهل يمكن الحصول على معرفة عن العالم الخارجي كما يبدو لنا؟

يرى إيمانويل كانط أن الرؤية في التفكير التقليدي وفي مدارس أصالة العقل وأصالة التجربة كانت تقوم دائماً على السعي - بشكل وآخر - إلى مطابقة الذهن على العين الخارجية، بمعنى أن الذهن يعمل دائماً على تطبيق نفسه مع الأشياء الخارجية والقوانين التي تحكمه. وفي الثورة الكوبرنيقية لكانط يحدث العكس من ذلك؛ بمعنى أن العين الخارجية هي التي يجب أن تتطابق مع الذهن. يرى إيمانويل كانط أن الخطأ الذي يرتكبه التجريبيون من أمثال ديفد هيوم، يكمن في أنهم من خلال تأكيدهم على التأثير الهام لمواجهتنا

[1]- كما قام كوبرنيق بثورته في علم الفلك حيث أعطى المركزية للشمس بعد أن كانت المركزية في الهيئة القديمة والبطليمية تعطى للأرض، فقد عمد إيمانويل إلى نقل المركزية في فلسفته للعقل دون العين والخارج، ومن هنا يطلق على ما قام به كانط بالثورة الكوبرنيقية لكانط، تشبيهاً لها بثورة كوبرنيق في علم الفلك. (المعرب).

مع العالم الخارجي على حواسنا بواسطة الإحساس والشعور، قد تصوروا أننا نشاهد مجرد تجسيد بحث للإحساسات في دواخلنا. هذا في حين أن كل حس يفتح علينا مجموعة لا تُحصى من الأحاسيس المتغيرة؛ إلا أن هذه المنظومة الإدراكية هي التي تخضع إحساساتنا على شكل إحساسات مرتبطة بالأعيان والمتعلقات الثابتة خارجها للتجربة. إن ذهننا هو الذي يعمل بشكل وآخر على تنظيم هذه المحسوسات المنفصلة عن بعضها على شكل أشياء وأعيان تبدو للنظر بشكل وآخر موجودة في مكان خارج وجودنا، ونقوم نحن بإدراكها في هذا الإطار الذهني. إن ذهن الإنسان في نشاط دائم، ويعمل على تنظيم الإحساسات اللامتناهية والمنفصلة عن بعضها. إن الذهن في مثل هذه الحالة يعمل كشيء واحد ومنسجم ومنظم، ويعمل على منح هذا النظم والانسجام إلى متعلقه المعرفي. وعلى هذه الشاكلة لو تعيّن على الذهن معرفة شيء (عالم الخارج)، وجب عليه معرفته على شكل مجموعة منظمة وثابتة:

«إن الأحاسيس ليست شيئاً، بل لا ربط لها بنا، لو لم يحصل عليها ذهننا ... وإن المدركات لا يمكن أن تكون شيئاً، إلا إذا كان هناك في الحد الأدنى ارتباط بينها من قبل الذهن [ذهني] ... يمكن تسمية هذا الأصل بـ «أصل الوحدة الاستعلائية» حيث يوحد بين جميع مدركاتنا وإحساساتنا المتكثرة»^[1].

وعلى حدّ تعبير البعض:

إن الذهن يعمل هنا على شكل مقومّ للتجربة. وعلى

[1]- Kant; Critique of Pure Reason, In: Manuel Velasquez, Philosophy; p. 396.

هذا الأساس حيث نعمل على تنظيم الظواهر، يكون هناك نوع من التوافق بينها وبين ذهننا حيث يعمل على فرض نظمه من خلال تنظيمها^[١].

وبطبيعة الحال فإن كانط ليس بصدد الذهاب إلى نوع من المثالية البحتة وإنكار دور التجربة والعالم الخارجي بالكامل. فهو يقول في بداية كتابه «نقد العقل البحت»: إن جميع معارفنا تبدأ بالتجربة، ولكن هذا لا يعني أنها تعمل في هذا الاتجاه بشكل مستقل. إن الأشياء يتم التعرف عليها في الدائرة الإدراكية وأذهاننا بوصفها متعلقاً لحواسنا وتجاربنا. لقد اختار كانط عنوان «الاستعلائي» لهذا النوع من المثالية؛ وذلك لاعتقاده أن معرفتنا تبدأ من التجربة، بيد أنها تتجاوز التجربة وتتخذ شكل ما وراء التجربة (المثالية). وفي الحقيقة فإن كانط يسعى إلى إيجاد التوافق والانسجام بين عالم ما بعد الطبيعة - والمراد منه وعاء الذهن والقوى الإدراكية للفاعل المعرفي - والطبيعة (التجربة الممكنة) بنحو من الأنحاء، على الرغم من أن سعيه الرئيس يكمن في الإجابة عن السؤال بشأن «إمكان ما بعد الطبيعة»^[٢]. إن إقامة مثل هذا الارتباط ليس بالأمر السهل؛ إذ هو يبدو مواءمة بين أمرين متناقضين بحسب الظاهر. إذ أن المعارف التجريبية معارف لاحقة، في حين أن المعارف ما بعد الطبيعية معارف سابقة. إن المعارف اللاحقة تحصل من خلال التجربة،

[١]- جان وال، بحث در ما بعد الطبيعة (بحث حول ما بعد الطبيعة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يحيى مهدوي وآخرون، ص ٥٣١، ١٣٨٠ هـ.ش.

[٢]- كما قال الكثير: لا شك في أن كانط قد استلهم منهجه في هذا المسار من أساليب علماء الفيزياء والرياضيات.

وأما المعارف السابقة فهي مستقلة عن جميع التجارب الحسية. بالإضافة إلى أن المعارف اللاحقة هي تركيبية إلى حد ما، في حين أن المعارف السابقة تحليلية. ومن هنا صار كانط بصدد كشف القضايا التركيبية السابقة في علم الرياضيات، والعلوم الطبيعية، والعلوم ما بعد الطبيعية في نهاية المطاف. إن العثور على مثل هذه القضايا تلمي مراد إيمانويل كانط؛ وذلك لأن الحيشة التركيبية للقضية تحكي عن التجربة، والحيشة السابقة للقضية تحكي عن الناحية الماورائية للتجربة. يرى إيمانويل كانط أن إمكان الأحكام الميتافيزيقية والماورائية ومن بينها الضرورة العلية - التي وقعت في معرض التشكيك من قبل ديفد هيوم - إنما يُصبح ممكناً من خلال مفهومية هذا النوع من القضايا التركيبية السابقة^[1].

العالم الظاهري لكانط

لو تمّ التعريف بالعالم المحيط بنا ضمن مقولات الفاهمة، فإن العالم الذي نراه ونعرفه، إنما هو من صنع واجتراح ذهننا. يسعى إيمانويل كانط إلى إدراج الظواهر الموجودة في الطبيعة التي هي متعلق لتجربتنا، ضمن واحدة من مقولات الفاهمة، ليتحقق بذلك

[1] - يرى إيمانويل كانط أن التجربة تعلمنا كيفية كل شيء؛ إلا أنها لا تثبت أن ذلك الشيء هو بالضرورة كذلك، ولا يمكن أن يكون بشكل آخر. فإذا كانت هناك ضرورة في قضية، وجب اعتبارها دليلاً للحكم أو الحكم السابق. ومن ناحية أخرى فإن حكم التجربة لا ينطوي على صفة التعميم، بل إن عمومية التجربة أمر مفروض ونسبي، وحاصل من طريق الاستقراء. وأما إذا كانت القضية بحيث يمكن تعميمها أو تصوّر كليتها بشكل مطلق، فلا يمكن اعتبار تلك القضية من نتائج وثمار التجربة، بل هي مجرد قضية سابقة. يقول كانط: «إن الضرورة والتعميم ... دلائل محددة وموثوقة لمعرفة سابقة. إن هذين الأمرين يتعلقان ببعضهما على نحو لا يقبل الانفصال». انظر: شرف الدين الخراساني، از برونو تا كانت (من برونو إلى كانط)، ص ٢، ١٣٧٦ هـ ش. (مصدر فارسي).

تطابق بين الذهن والخارج، وأن تكون قوانين الطبيعة في تطابق مع الأصول السابقة للفاهمة. وعلى هذا الأساس فإن العالم الخارجي كما «يظهر لنا» هو «كذلك أيضاً». إن هذا الكلام يؤدّي بنا إلى الخروج من دائرة الشك.

بيد أن كانط يستنتج بشكل آخر، ويظهر مشاكل جادة في المنظومة المعرفية التي عمل هو بنفسه على صنعها وإنتاجها بجهود كبيرة. لو تم تنظيم العالم الخارجي على أساس مقولات الفاهمة، فإننا سوف نتعرّف على العالم الخارجي على نحو ما يبدو ويظهر لنا، ويقع ضمن واحد من المقولات. وفي الحقيقة فإن المقولات تُفرض على الظاهر، وأن معارفنا السابقة تتعلق بظواهر الأشياء؛ بيد أن احتمال أن لا نستطيع معرفة العالم كما هو في الواقع ليس متفتياً. فربما لا يكون العالم كما ندركه، بل هو مختلف إلى حدّ كبير عن ذلك الشيء الذي يظهره الذهن لنا.

يطلق كانت على العالم الذي نعرفه - والذي يقوم ذهننا بصنعه - عنوان «العالم الظاهري»^[1]، كما يطلق على ذلك العالم المستقل عن أذهاننا عنوان «العالم غير الظاهري»^[2] (المعقول، في نفسه). نحن لا نستطيع أبداً أن ندرك ما هو العالم غير الظاهري حقاً. غاية ما هنالك أن بمقدورنا الاطمئنان إلى أن ذات هذا العالم الذي جربناه بحواسنا وقام ذهننا ببلورته وتشكيله، يقع في معرض معرفتنا، ويصبح لنا علم به. وبعبارة أخرى: إننا إنما نستطيع إدراك العالم

[1]- Phenomenal World.

[2]- Noumenal World.

على نحو سابقفيمًا لو كتب له الظهور في أفق رؤيتنا. ومن العبث أن نتجاوز هذه الرؤية وأن نسعى إلى التعرف على العالم كما هو في نفسه ومستقلًا عن جميع أنواع الإدراك الممكن. إن الظاهر عبارة عن متعلق التجربة الممكنة، وغير الظاهر عبارة عن متعلق العقل المحض والمستقل عن جميع أنواع التجارب^[١]. لا شك في أن إيمانويل كانط لا يرتضي هذا النوع من المعرفة التي روج لها أصحاب النزعة العقلية؛ بل يرى أن كل معرفة لها منشأ تجريبي، ومن هنا يجب وضع هذه الأمور غير الظاهرة أو العالم المعقول من هذا الصنف ضمن الأمور التي لا نعلمها (المجهول). وبطبيعة الحال فإن كانط لا ينكر أن العقل المحض يميل بشكل طبيعي إلى معرفة هذا العالم والحكم بشأنه، وله على الدوام أحكام بشأنه، من قبيل الأحكام التي يصدرها بشأن الكون والنفس والإله؛ إلا أن هذه الأحكام هي ثمرة التوظيف الاعتيادي للعقل، وهي في دائرة لا يمتلك العقل صلاحية الدخول فيها.

الأفكار الإنسانية لكانط في بحث الأخلاق

يرى إيمانويل كانط كفاية الأخلاق المستقلة وغير المفتقرة إلى الدين، في تنظيم حياة الإنسان، وهذا هو الاتجاه الإنسوي الأول منه في بحث الأخلاق. إن مقدمة الطبعة الأولى من كتاب الدين في حدود العقل البحث، إنما تبدأ بهذه العبارة:

[١]- روجر سكروتن، كانت (كانط)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي بابا، ص ٩٢ - ٩٦.

«إن الأخلاق ما دامت تقوم على مفهوم الإنسان بوصفه كائناً حراً - ولهذا السبب فهو بموجب العقل وبطبيعة الحال كائن تابع للقوانين غير المشروطة - لا تحتاج إلى شيء آخر يحكمها، أو أن تأخذ تكليفها منه، ولا تحتاج إلى دافع آخر غير ذات القانون [العقل] لتعمل على مراعاته. ولو شعر الإنسان بمثل هذه الحاجة في نفسه، فإنه في الحد الأدنى يكون هو المقصّر، وعلى كل حال فإن معالجة وإصلاح ذلك لا يكون ممكناً من قبل أيّ كائن آخر ... وعليه فإن الإنسان من أجل تنظيم أمره ... لا يحتاج إلى الدين بأيّ وجه من الوجوه، بل تكفيه القوّة العملية للعقل للبحث»^[١].

كما أنه في كتاب (الأسس ما بعد الطبيعية للأخلاق) قد اعتبر أن الإنسانية غاية في نفسها، وقال في هذا الشأن:

«اعملوا وكأنكم تعتبرون الإنسانية - سواء في شخوصكم، أو في أيّ شخص آخر - لا بوصفها وسيلة بحثه أبداً، بل بوصفها غاية إلى الأبد»^[٢].

إن الغاية في نفسها ولذاتها تعني أن الإنسان من حيث كونه عاقلاً، لا تكون قيمته بالنظر إلى شيء آخر، بل إن للإنسان في موقع

[١]- إيمانويل كانط، دين در محدوده عقل تنها (الدين في حدود العقل المحض)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوچهر صانعي درّه بيدي، ص ٤٠، ١٣٨١ هـ.ش.

[٢]- بروس أونوي، نظريه اخلاقي كانت (النظرية الأخلاقية لكانط)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي رضا آل بويه، ص ١٠٨، ١٣٨١ هـ.ش.

الغاية قيمة متعالية؛ لأن قيمة ووجود جميع الغايات الأخرى إنما هي من أجل الإنسان.

«إن الإنسان هو الغاية القصوى من الخلق. فمن دون الإنسان لا تكون لسلسلة الغايات - التابعة لبعضها بشكل متقابل - نقطة قصوى من التبعية»^[1].

ولربما كانت هذه الرؤية رؤية محيرة للإنسان؛ إلا أن المعرفة الغائية من وجهة نظر إيمانويل كانط بشأن الطبيعة يجب أن تكون رؤية إنسانية.

يرى إيمانويل كانط أن الأشياء والكائنات الحية الموجودة في العالم، إنما هي لخدمة الإنسان، وأما الكائنات العاقلة فليست موجودة لأي شيء آخر^[2]. إن وجود الكائنات العاقلة لا تلبى غاية أو هدفاً أعلى، وإن مقدار قيمتها لا يكمن في تلبية الغايات الأخرى. ويبدو من ظاهر كلام كانط أن الطبيعة العقلانية لا تكون في خدمة غاية أخرى نراها قيّمة.

وفي بحث آخر بعنوان «أصل استقلال الإرادة»^[3] يرى كانط إرادة الكائنات العاقلة إرادة عامة يجب أن تكون هي الحاكمة على القوانين الأخلاقية. وفي الأساس فإن الإرادة إنما يمكن أن تكون لذاتها مقبولة بالنسبة إلى الكائنات العاقلة، فيما لو قامت الكائنات

[1]- بروس أونى، نظريه اخلاقي كانت (النظرية الأخلاقية لكانط)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي رضا آل بويه، ص ۱۱۲.

[2]- المصدر أعلاه، ص ۱۲۲.

[3]- Autonomy.

العاقلة بقبولها أو «تشريعها» بحرية بوصفها من الأصول^[١]. يرى كانط أن الفكرة الكامنة وراء أصل استقلال الإرادة، هي الرؤية القائلة: «إن إرادة كل كائن عاقل، هي إرادة التشريع العام»^[٢].

وإن

«أصل استقلال الإرادة» من وجهة نظر كانط كالاتي:
 «لا تختار [عملاً] إلا على تلك الإرادة [التي تعلق العمل بها] وتشتمل على قواعد اختيار [ذلك العمل] بوصفه قانوناً عاماً». وقد شرح بيتون - وهو من مفسري نظرية كانط - العبارة أعلاه، على النحو الآتي: «اعمل بحيث يمكن لإرادتك أن تنظر إلى نفسها في ذات الأمر بوصفها واضعة للقانون العام من خلال قاعدتها»^[٣].

وفي المجموع فإن الأمر المسموح به من وجهة نظر كانط هو الذي ينسجم مع استقلال الإرادة.

الأفكار الإنسانوية لكانط بشأن الدين

تقدّم أن ذكرنا أن كانط إنما يذكر عمدة أبحاثه بشأن الدين في بحث العقل العملي والأخلاقي. يرى إيمانويل كانط أن إثبات القضايا الدينية إنما يكون ممكناً في دائرة العقل العملي والأخلاق. لقد ذكر كانط في الأبحاث الخاصة بالعقل النظري، مقدمات بشأن

[١]- بروس أونوي، نظريته اخلاقي كانت (النظرية الأخلاقية لكانط)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي رضا آل بويه، ص ١٢٤.

[٢]- المصدر أعلاه.

[٣]- المصدر أعلاه، ص ١٢٥.

الله، وما بعد الطبيعة، وأخطاء العقل النظري، مما له ارتباط مباشر بتأنيجه في العقل العملي. يذهب كانط إلى الاعتقاد بأن إصدار الأحكام القطعية بشأن جميع الأمور الميتافيزيقية وما بعد الطبيعية أمر خاطئ من الأساس؛ وذلك لأن القضايا ما بعد الطبيعية هي بأجمعها جدلية الطرفين، ومن هنا يجب على الإنسان أن لا يذهب به الظن إلى أن بمقدوره أن يُصدر حكماً قطعياً وجازماً بشأن الله. وبطبيعة الحال فإن هذا الأمر - بسبب عجز العقل النظري فيما يتعلق بما وراء حدود الأمور الطبيعية - يعتبر عاجزاً عن إصدار أي حكم خارجاً عن قدرة العقل النظري، وسوف يؤدي به ذلك إلى إصدار الأحكام المتناقضة وجدلية الطرفين بشأن الأمور ما بعد الطبيعية. وبطبيعة الحال فإن هذا الكلام لا يعني نفي وجود الله؛ بل إن إثبات وجود الله يتحقق ضمن دائرة العقل العملي والأخلاق. يسعى كانط في مشروعه إلى نقل الأبحاث الدينية إلى دائرة العقل العملي والأخلاق، وبالتالي إلى أن يعمل في نهاية المطاف وفي حدود الممكن على خفض منشأ الدين من الأمور ما فوق الطبيعة إلى الطبيعة، ولا سيما إلى حدود العقل الإنساني، وهذه الرؤية تتجلى في آراء أكثر الفلاسفة في عصر التنوير.

وقد عمد إيمانويل كانط إلى تقسيم الدين - بشكل عام - إلى قسمين، وهما: الدين الوحياني، والدين الطبيعي. ومن خصائص الدين الوحياني أنه يفرض على الإنسان الأمور التي تتخطى وجوده، ولا يمكن للإنسان أن يتوصل إلى الحكمة منها بعقله:

«إن الدين (من الناحية الذهنية) عبارة عن: معرفة

جميع تكاليفنا بوصفها أحكاماً إلهية. إن الدين الذي يتعيّن عليّ أن أعلم مسبقاً أنه يحتوي على شيء اسمه الأحكام الإلهية تعتبر بوصفها من تكاليفي، هو الدين الوحياني. وأما في المقابل فإن الدين الذي يتعيّن عليّ أن أعلم بأن محتواه هو تكليفي حتى قبل أن أعرف محتواه بوصفه أحكاماً إلهية، هو الدين الطبيعي»^[1].

يرى إيمانويل كانط أن الدين الطبيعي يشتمل على أربعة اتجاهات، وأن كل واحد من هذه الاتجاهات الأربعة يبيّن نوعاً من فهم الدين الوحياني. وهذه الاتجاهات الأربعة، عبارة عن: الدين العقلي، والدين الطبيعي، والدين العقلي البحت، والدين ما فوق الطبيعي [البحت]:

«إن الذي يُفسّر الدين الطبيعي بوصفه مجرد ضرورة أخلاقية - بمعنى تفسيره بوصفه أداء للتكليف - يمكن اعتباره (في الأمور الاعتقادية) من القائلين بالمذهب العقلي. وإن أنكر هذا الشخص واقعية مجمل الوحي الإلهي فوق الطبيعي، فإنه يُعتبر من القائلين بالمذهب الطبيعي. فإن تعرّف على أصل الوحي، ثم ادعى أن معرفته وقبوله ليس ضرورياً بالنسبة إلى الدين، أمكن لنا تصنيفه بوصفه من القائلين بالمذهب العقلي البحت، وإن قبل بأن الاعتقاد بالوحي ضروري بالنسبة إلى الدين العام،

[1]- إيمانويل كانط، دين در محدوده عقل تنها (الدين في حدود العقل المحض)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوچهر صانعي درّه بيدي، ص ۲۰۵، ۱۳۸۱ هـ.ش.

أمكن اعتباره - في الأمور الاعتقادية آنفة الذكر - بوصفه من القائلين بالمذهب ما فوق الطبيعي البحت»^[١].

إن كلام إيمانويل كانط هنا يشير إلى انتمائه إلى «أصحاب المذهب العقلي» أو «أصحاب المذهب العقلي البحت». وبطبيعة الحال فإنه في بعض الموارد يذكّر بالخصائص الإيجابية للدين الطبيعي، وفي بعض الموارد يُذكّر بالخصائص الإيجابية للدين الوحياني. يرى كانط أن أصحاب المذهب العقلي ملزمون بالبقاء ضمن دائرة الإدراك والتشخيص الإنسانية، ولكنهم - بطبيعة الحال - لا يستطيعون إنكار الوحي كما هو الحال بالنسبة إلى أصحاب المذهب الطبيعي؛ إذ

«أن نزول الوحي في زمان ومكان معين يمكن أن يكون نافعاً ومفيداً لنوع الإنسان؛ بحيث أن هذا الدين إذا تم التعريف به مرةً وكتب له التحقق، وأضحى مورداً بمعرفة وإدراك عموم الناس، أمكن لكل فرد بعد ذلك أن يدرك حقيقته بواسطة عقله الفردي»^[٢].

يذهب إيمانويل - كانط في ضوء هذه الرؤية - إلى الاعتقاد بأن للدين حيثيتين، حيثية ذهنية (داخلية)، وحيثية عينية (خارجية)؛ وإن الدين باللحاظ العيني والخارجي دين طبيعي، وباللحاظ الذهني والداخلي دين وحياني.

[١]- إيمانويل كانط، دين در محدوده عقل تنها (الدين في حدود العقل المحض)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوچهر صانعي درّه بيدي، ص ٢٠٦.

[٢]- المصدر أعلاه، ص ٢٠٧.

إنّ طبيعّة الدين تعني أنّ الدين الوحياني في المراحل اللاحقة لنزوله قد يفقد صبغته ما فوق الطبيعيّة؛ بمعنى أنّ ينسى بالتدرّج أنّ يكون قد نزل مثل هذا الوحي ما فوق الطبيعي، دون أنّ يؤدّي ذلك إلى إلحاق أدنى ضرر في قابليّة المعرفة أو درجة اليقين أو النفوذ والتأثير في القلوب؛ وعلى هذا الأساس، فإنّ كلّ دين بواسطة خصلته الداخليّة قد يلاحظ على الدوام بوصفه ديناً وحيانياً.

وفي موضع آخر من كتاب الدين في حدود العقل البحت، عمد إيمانويل كانط إلى التعريف بعقلانيّته خصوصيّة الدين الطبيعي، في قبال الدين الوحياني حيث تلاحظ فيه خصوصيّة العبوديّة، وبذلك يكون منافياً لمحوريّة الإنسان وحرّيته من هذه الناحية. إنّ دين العبوديّة عبارة عن مجموعة من العبادات والطقوس والأدعية والمناجيات، ويقع في قبال الدين العقلاني الذي هو عبارة عن مجموعة من القواعد الأخلاقيّة المستندة إلى العقل من أجل تنظيم الحياة. وفي المسار التاريخي سوف يحلّ الدين العقلاني بالتدرّج محلّ الدين العبودي:

«... في هذا النزاع [النزاع بين عبادة الله وبين الدين الأخلاقي] كان الإنسان يميل أبداً إلى طرح الاعتقاد الكنسي بوصفه اعتقاداً تاريخياً؛ في حين أنّ الدين العقلاني، لم يقيم أبداً ببيان مدعاه في أفضلّيته التي هي مجرد وسيلة لتطهير الروح وإصلاح النفس؛ وهو الشيء الذي سيكون في نهاية المطاف ادعاء حقيقي ويقيني»^[1].

[1]- إيمانويل كانط، دين در محدوده عقل تنها (الدين في حدود العقل المحض)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: منوچهر صانعي درّه بيدي، ص ۱۷۴.

يرى إيمانويل كانط أن هذا النزاع قد بدأ أولاً بالدين اليهودي. إن الدين اليهودي يمثل الصورة الأولى للدين التوحيدي، وبسبب البُعد الأسري، وخصلته العصبية والعنصرية، لم يكن يتناغم كثيراً مع الوجدان البشري العام، ومن هنا لم يكن يحتوي على قابلية التحول إلى دين عالمي. إن الدين الذي كان بمقدوره أن يكون له شأن عالمي هو الدين المسيحي، والذي أطلق عليه إيمانويل كانط مصطلح الدين الكنسي. إن الدين اليهودي يتكامل في إطار المسيحية؛ بمعنى أن تشكّل المسيحية هو ذات التبلور الأخلاقي لدين اليهود وإلغاء مفاهيمه الأسرية. وبطبيعة الحال فإن تاريخ المسيحية قد شابته بعض الرذائل الأخلاقية، ومن بينها: الدعوة إلى الزهد والرهبانية والتصوّف وترك الدنيا وما إلى ذلك^[١].

يرى إيمانويل كانط أن الآفة الهامة التي تعاني منها الأديان القائمة على الوحي والأديان العبودية، تكمن في امتزاجها بالعصبية والتشدد والتملق. إن التعبّد والأعمال العبادية تعارض محورية الإنسان وحرية واختياره. إن التعبّد بالأديان الوحيانية إنما يصلح لعامة الناس والذين لم يتوصلوا بعد إلى الأحكام الأخلاقية البحتة للعقل العملي. إن الدين الحقيقي لا يعدو أن يكون شيئاً واحداً، وهو ذات الدين الأخلاقي البحت أو الدين المعقول. إن شرط الكمال الأخلاقي للإنسان يكمن في التوصل إلى رؤية دين واحد خال من التضاد والتناقض؛ بحيث يمكن لجميع الناس - بوصفهم من العقلاء - أن يتقبلوا أصوله ومبانيه. والمهم هو أن تتحوّل الأديان التاريخية والوحيانية إلى دين عقلائي

[١] - إيمانويل كانط، دين در محدوده عقل تنها (الدين في حدود العقل المحض)، ص ١٧٥ - ١٨٠، وانظر أيضاً: المصدر أعلاه، مقدمة المترجم، ص ٣٥.

بحث؛ وذلك لأن الدين العقلاني البحث يمتلك القابلية على الانتشار بين جميع الناس، ويمكن له أن يستمر ويبقى، وأن يشمل جميع الناس - مهما كانت أعراقهم وجنسياتهم وقومياتهم - تحت مظلتها الروحانية. قال كانط في القسم الأول من الفصل الثالث من كتاب الدين في حدود العقل البحث:

«إن علامة الكنيسة الحقيقية، تكمن في جامعيتها، وإن العلامة التي تشير إلى هذه الجامعية تكمن بدورها في ضرورتها؛ بمعنى أن تعيّنّها وتشخصها إنما يمكن بنحو واحد فقط؛ ومن هنا فإن الإيمان التاريخي (أي: الإيمان المستند إلى الوحي) إنما يحتوي على اعتبار جزئي؛ بمعنى أنه معتبر بالنسبة إلى أولئك الذين حصلوا عليه ضمن مسار تاريخي، وإن هذا الإيمان إنما يستند إليه ... وعليه فإن الإيمان التاريخي يكفي في الواقع للإيمان الكنسي؛ إلا أن الإيمان الديني البحث المستند بالكامل إلى العقل هو وحده الذي يمكن أن يُعرف بوصفه إيماناً ضرورياً وعلى هذا الأساس بوصفه إيماناً واحداً، يعدّ علامة على الكنيسة الحقيقية»^[1].

يرى إيمانويل كانط أن الأعمال العبودية هي وسيلة للخدمة، وأن هناك مؤسس ديني قد أضافها إلى أصل الدين، وبطبيعة الحال

[1]- إيمانويل كانط، دين در محدوده عقل تنها (الدين في حدود العقل المحض)، ص ١٦٣، وانظر أيضاً: المصدر أعلاه، مقدمة المترجم، ص ٣٤.

يجب أن لا ننكره أو نقلل من احترامه. إن أصل الدين هو الدين العقلاني البحت الذي هو شرط غير قابل للنقض لكل نوع من أنواع الإيمان الديني، وأن

«القرارات والطقوس - بوصفها وسيلة للخدمة والعبادة - قد تمّت إضافتها إلى الدين [من قبل المؤسس الديني]، ليستفيد منها بهذا العنوان وأنه يريد أن يقيم النظام الكنسي على أساسها»^[١].

إن الحقيقة الأولية للدين والأحكام الكنسية الأصيلة، وبعبارة أخرى: الكنيسة الحقيقة الأولى، متجذّرة في قلب كل إنسان - بغضّ النظر عن إرادة الآخرين - وأن تعاليم الأنبياء ناظرة إلى مفاهيم العقل البحت الموجودة في دواخل الناس، ويجب الكشف عنها:

«... وبطبيعة الحال فإن هذه التعاليم [تعاليم رسول الله] لا يمكن أن تكون قطعاً شيئاً آخر غير تعاليم العقل البحت؛ وذلك لأن تعاليم العقل البحت هي التي تحمل دليلاً معها، وإن التعاليم الدينية الأخرى [أي التعاليم غير المستندة إلى العقل البحت] يجب أن تقوم على هذه الأدلة... إن هذه الخصلة القلبية والباطنية للأخلاق كامنة في وجود الإنسان، وليس مراعاة التكاليف الوضعية أو المدنية الكنسية التي تجعله محبوباً لله»^[٢].

[١] - إيمانويل كانط، دين در محدوده عقل تنها (الدين في حدود العقل المحض)، ص ١٦٣، وانظر أيضاً: المصدر أعلاه، مقدمة المترجم، ص ٣٤.

[٢] - نقلاً عن: إنجيل متى، الباب الخامس، الفقرات من ٢٠ إلى ٤٨.

في موارد التعارض بين العقل البحت وأحكامه وتعاليمه مع الدين الوحياني، يجب تقديم أحكام العقل البحت، ولو اكتسب العقل البحت في بعض الأحيان حالة التابع، فإن العقائد سوف تكتسب صورة عبودية؛ ومن هنا يذهب إيمانويل كانط إلى الاعتقاد قائلاً:

«في التعاليم الوحيانية المسيحية لا يمكن البدء والانطلاق أبداً من الاعتقاد اللامشروط بالقضايا الوحيانية (البعيدة عن تناول العقل في حدّ ذاتها)»^[١]؛

إذ في مثل هذه الحالة لن يكون الاعتقاد المسيحي إيماناً مأموراً به من قبل الله، ولكان مجرد اعتقاد عبودي؛ «إذن ينبغي تعليم العقيدة المسيحية على الدوام - في الحدّ الأدنى - بوصفها عقيدة تاريخية حرّة»^[٢]. يُضاف إلى ذلك أنه للحيلولة دون النزعة العامية والاعتقاد العبودي في تعليم العقيدة المسيحية، يجب التعرف على العقل العام للإنسان في دين طبيعي بوصفه أصلاً عالياً للحاكمية، وأن يقع مورداً للاحترام؛ وبطبيعة الحال فإن تعليم الوحي الذي تستند إليه الكنيسة، يجب الاهتمام به بوصفه هو الوسيلة الثمينة الوحيدة لجعل العقل العام قابلاً للإدراك ومقاوماً، والعمل على توسيع دائرة انتشاره.

فيما لو لم تتم مراعاة حق تقدّم العقل، ولربما ذهب التصور

[١]- نقلاً عن: إنجيل متى، الباب الخامس، الفقرات، ص ٢١٧-٢١٨.

[٢]- المصدر أعلاه.

والظن إلى الاعتقاد بتقدّم الوحي على العقل، فإن الخدمة سوف تكتسب حالة كاذبة، وفي الأساس فإن

«الصلاح الأخلاقي ينقلب على عقبيه تماماً، وما كان يعتبر بوصفه مجرد وسيلة، سوف يُنظر إليه بوصفه غاية أخلاقية»^[١].

وكذلك فإن الكنيسة التي تقام على أساس هذه التصوّرات، لن يكون لها خادم حقيقي؛ بل سوف تكون مجرد منظومة تصدر الأوامر لا أكثر. وفي مثل هذه الموارد تحل الوسيلة دائماً محلّ الغاية. إن وسائل من قبيل العبادة - من دون لحاظ الإصلاح الأخلاقي فيها - سوف تعرّض الإنسان إلى الإغواء الديني، أو الدين الكاذب. إن كلمات من قبيل: «تحصيل مرضاة الله»، مما يعتبر القيمة الغائية في التسليم لأمر الله، ولا تهتم بالغاية الأخلاقية ومعطيات العقل البحت، هي بأجمعها شبه خدمة، بل هي من الإغواء الديني. يرى إيمانويل كانط أن هناك مجرد أصل واحد، وهو مستغن عن الدليل أيضاً:

«إن كل ما يراه الإنسان - إذا ما استثنينا السلوك الحسن - بوصفه عملاً يقوم به للحصول على مرضاة الله، هو مجرد غواية دينية وشبه خدمة لله»^[٢].

لو أمكن للإنسان أن يقوم بالإصلاح الأخلاقي بعقله البحت،

[١]- نقلًا عن: إنجيل متى، الباب الخامس، الفقرات، ص ٢١٨.

[٢]- المصدر أعلاه، ص ٢٢٥.

يكون قد توصل إلى الحقيقة الدينية، وأما إذا اعتقد بأن آثار رحمة [الله] يمكن لها دون أن يكون هناك سعي منا، إلى إحداث التغيير في حياتنا، سوف يكون هذا الأمر واحداً من موارد الإغواء الديني وخداع المعتقدات الدينية. إن هذا الإغواء الذي نبرر بواسطته لأنفسنا من خلال قيامنا بالأعمال العبادية في حضرة الله، ليس سوى خرافة دينية. كما أن إغواء جلب اهتمام الله من طريق السعي إلى الأُنس مع الله في عالم الخيال، إنما هو من العصبية الدينية. إن إغواء العصبية الدينية موت أخلاقي للعقل؛ إذ لا يمكن الحصول على تدين من دون العقل؛ إذ يجب أن يستند إلى الأصول العقلانية، مثل جميع أنواع التحلي الأخلاقي^[١].

[١]- نقلاً عن: إنجيل متى، الباب الخامس، الفقرات، ص ٢٣٠.



الفصل السابع

الإنسانويّة في المرحلة المعاصرة

إن الإنسانية في المرحلة المعاصرة، إنما هي امتداد لإنسانية عصر التنوير، بيد أن هذا الامتداد يحدث بشدة أكبر، وضمن مختلف المدارس الفلسفية الجديدة. إن الماركسية والبراغماتية والوجودية من المدارس الفلسفية المعروفة التي تشكل الأفكار الإنسانية مادتها الأصلية. كما ظهرت في العقود الثلاثة الأخيرة حركات بأسماء مستقلة، من قبيل: «الإنسانية الإلحادية»، و«الإنسانية العلمانية» وقد قامت بنشاطات واسعة أيضاً.

ومن بين هذه المدارس تشتمل الفلسفة البراغماتية على الكثير من المواد المقتبسة من الإنسانية التنويرية. إن البراغماتية إنما هي في الأصل فلسفة أمريكية، قام ببسطها وتفصيلها كل من: تشارلز ساندرز بيرس^[١]، ووليم جيمس^[٢]، وجون ديوي^[٣]، وماكس شيللر^[٤]. إن الغايات الفكرية للبراغماتية شديدة الإنسانية.

[١]- تشارلز ساندرز بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤ م): فيلسوف وعالم منطق وعالم رياضيات أمريكي. يطلق عليه لقب (أب البراغماتية أو العلمانية). (المعرب).

[٢]- وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠ م): فيلسوف أمريكي. من رواد علم النفس الحديث وأحد أعضاء جمعية الأبحاث النفسية. ألف كتاباً مؤثرة في علم النفس الحديث، وعلم النفس التربوي، وعلم النفس الديني، والفلسفة البراغماتية. من مؤلفاته: (الإرادة)، و(الاعتقاد)، و(مبادئ علم النفس)، و(البراغماتية). (المعرب).

[٣]- جون ديوي (١٨٥٩ - ١٩٥٢ م): فيلسوف وعالم نفس أمريكي وزعيم من زعماء الفلسفة البرغماتية. (المعرب).

[٤]- ماكس شيللر (١٨٧٤ - ١٩٢٨ م): فيلسوف ألماني. ولد لأب لوثري وأم يهودية أوثودوكسية. درس الطب في ميونخ، ودرس الفلسفة وعلم الاجتماع تحت إشراف دلتاي. أبدى اهتماماً قوياً بالفلسفة البراغماتية الأمريكية. (المعرب).

وفي هذا الشأن يؤكد وليم جيمس في مقاله الشهيرة «الإنسانية والبراغماتية» على الأفكار الإنسانية؛ وتعدّ موضوعات من قبيل: أفضلية الإنسان، واعتبار المنهج العلمي، وأخذ الشرائط البيئية والإيكولوجية في الإبداع الشخصي بنظر الاعتبار، من الموضوعات التي تحظى باهتمام البراغماتيين.

وفي الفلسفة الوجودية يمكن العثور على الكثير من الاتجاهات الإنسانية. إن الكثير من الفلاسفة الوجوديين يعتبرون الوجود^[1] منطلقاً لفلسفاتهم، ومراد بعضهم من الوجود هو الوجود الإنساني. وقد عرّف جون ماك كوارى^[2] الفلسفة الوجودية بوصفها فلسفة الفاعل المعرفي وليست موضوعاً معرفياً^[3]. لا يخفى أن آراء الفلاسفة الوجوديين مختلفة فيما بينهم للغاية، ولذلك فإن اتجاهاتهم الإنسانية - بطبيعة الحال - سوف تختلف هي الأخرى تبعاً لذلك. وسوف نهتم في الأبحاث القادمة على نحو خاص بأفكار الفلاسفة

[1]- Existent

[2]- جون ماك كوارى (١٩١٩ - ٢٠٠٧ م): عالم وفيلسوف ومتأله بريطاني. أستاذ اللاهوت في جامعة غلاسكو وأوكسفورد. ترجم كتاب (الكينونة والزمان) لهايدغر من الألمانية إلى الإنجليزية تحت إشرافه. سعى طوال نشاطه العلمي إلى مزج الفلسفات الوجودية بالتفكير المسيحي. من أعماله: (أسس اللاهوت المسيحي)، و(الفكر الديني في القرن العشرين)، و(الفلسفة الوجودية). (المعرب).

[3]- ماك كوارى، جون، فلسفه وجودي (الفلسفة الوجودية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص ٧، انتشارات هرمس، طهران، ١٣٧٧ هـ ش.

الوجوديين من أمثال: جان بول سارتر^[١]، ومارتن هايدغر^[٢]، حيث لهم مقالات مستقلة حول الإنسانية. وبطبيعة الحال فقد تمّ التعريف بإنسانية سورين كركيغارد^[٣] - الذي يُعرف بوصفه أول فيلسوف وجودي - على نحو الإجمال. وفي القسم الأخير من هذه المجموعة سوف نشير إلى أفكار «الإنسانية الإلحادية» المقتبسة بشكل وآخر من أفكار كارل ماركس^[٤]، وفريدريش نيتشه^[٥]، وأوجست كونت^[٦]،

[١]- جان بول شارل إيمارد سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠ م): فيلسوف وروائي وناقد أدبي وناشط سياسي فرنسي. اشتهر سارتر بكونه كاتباً غزير الإنتاج ولأعماله الأدبية وفلسفته المسماة بالوجودية، وانتمائه السياسي إلى اليسار المتطرف. من أعماله: (الوجود والعدم)، و(الوجودية مذهب إنساني)، و(نقد العقل الجدلي). كان سارتر يرفض التكريم مكتفياً بلقب الدكتور، وإخلاقاً لهذا المبدأ رفض استلام جائزة نوبل للأدب. (المعرب).

[٢]- مارتن هايدغر (١٨٨٩ - ١٩٧٦ م): فيلسوف ألماني. تلميذ إدموند هوسرل مؤسس الظاهريات. تميّز هايدغر بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين للميلاد، ومن أهمها الوجودية وما بعد الحداثة. (المعرب).

[٣]- سورين كيركيغارد (١٨١٣ - ١٨٥٥ م): فيلسوف ولاهوتي دنماركي. كان لفلسفته تأثير كبير على الفلسفات اللاحقة لا سيما فيما يعرف بالوجودية الإيمانية (مقارنة بالوجودية الإلحادية). (المعرب).

[٤]- كارل هانريك ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣ م): فيلسوف واقتصادي وعالم اجتماع ومؤرخ وصحفي واشتراكي ثوري ألماني. لعبت أفكاره دوراً هاماً في تأسيس علم الاجتماع وفي تطوير الحركات الاشتراكية. نشر العديد من الكتب خلال حياته، ومن بين أهمها: (بيان الحزب الشيوعي)، و(رأس المال). (المعرب).

[٥]- فريدريك فيلهلم نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠ م): فيلسوف ألماني وناقد ثقافي وشاعر وملحن ولغوي. كان لأعماله تأثير عميق على الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث. أكمل العقد التالي من عمره في تأليف أهم كتبه. وفي السن الرابع والأربعين عانى من انهيار وفقدان لكامل قواه العقلية. (المعرب).

[٦]- أوجست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧ م): عالم اجتماع وفيلسوف اجتماعي فرنسي. أكد على ضرورة بناء النظريات العلمية القائمة على الملاحظة. يعتبر نفسه الأب الشرعي والمؤسس للفلسفة الوضعية. (المعرب).

ولودفيغ فويرباخ^[1]، وكذلك «الإنسانية العلمانية». وسوف نبين
الإنسانية الماركسية عند الحديث عن أفكار كارل ماركس.

الأبعاد الإنسانية للفلسفة البراغماتية

إن الأفكار الإنسانية في المرحلة المعاصرة قد تأثرت بالفلسفات
البراغماتية إلى حدّ كبير؛ بحيث أن الإنسانية البراغماتية تعدّ اليوم
واحدة من الأقسام الهامة للإنسانية^[2]. إن البراغماتية تيار فلسفي -
أو عبارة أفضل: منهج فلسفي - ظهر في أواخر القرن التاسع عشر
وبعد ذلك في القرن العشرين للميلاد في البلدان الأمريكية، وشاع
بعدها في البلدان الأوروبية. وكان الفلاسفة الثلاثة المؤثرون في هذا
التيار الفلسفي، هم كل من: تشارلز ساندرز بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤ م)،
ووليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠ م)، وجون ديوي (١٨٥٩ -
١٩٥٢ م).

إن مفردة «البراغماتية» قد تم استعمالها للمرّة الأولى مقتبسة
من اللفظ اليوناني «براغما»، بمعنى العمل^[3]، في مقالة لتشارلز
ساندرز بيرس بعنوان «كيف نوضح أفكارنا (تصوراتنا)»^[4]. وكما
يبدو من عنوان مقالة ساندرز بيرس فإن البراغماتية هي منهج
فلسفي أكثر منها فلسفة. يقول وليم جيمس: «إن الاتجاه البراغماتي

[1]- لودفيغ فويرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢ م): فيلسوف أنثروبولوجي ألماني. دعا إلى الليبرالية
والإلحادية والمادية. وكان فكره مؤثراً في تطوّر المادية التاريخية بوصفه حلقة وصل بين هيغل
وماركس. (المعرب).

[2]- Eliza Steelwater; "Humanism"; Encyclopedia Of Applied Ethics; Vol. 2, p. 642.

[3]- Action

[4]- How to make our Ideas Clear?

لا يتوقع أي نتيجة خاصة، بل هو مجرد أسلوب ومنهج»^[١].

إن المنهج البراغماتي قد استفاد من أساليب الفلسفات التجريبية، ولكنه يؤكد بشكل جاد على العمل والأسلوب العملائي، ويرى أن فائدة النظرية وتأثيرها يكمن في جدوائيتها وأثرها العملي على الأمور الأخرى. لقد كان لهذه الرؤية العملائية تأثير ملحوظ على ظهور وتبلور الأفكار الإنسانية بين الفلاسفة البراغماتيين. إن الغاية النهائية للبراغماتية هي تطبيق كل فكرة تعمل على خدمة الأهداف الإنسانية. إن الفلسفة ليست مجرد حقل علمي يبحث في مجموعة من المسائل النظرية الخاصة، ويغفل عن الأمور الإنسانية، بل هي وسيلة يلجأ إليها الناس من أجل حل معضلاتهم الشخصية والاجتماعية، ويعملون بواسطتها على توضيح توجهاتهم وأهداف حياتهم. إن الأخطاء والأوهام الفلسفية إنما تنشأ حيث تغفل الفلسفة عن الاهتمام بالمسائل والموضوعات التي يحتاج إليها الإنسان في صلب المجتمع. وعلى حد تعبير وليم جيمس:

«إن الإخفاق الحقيقي في موضوع مثل الفلسفة، إنما يكمن في فقدان ارتباطه بالفضاء المفتوح للطبيعة الإنسانية، والاكتفاء بالتفكير ضمن الفضاء التقليدي المغلق»^[٢].

كما ذهب جون ديوي إلى القول بأن الفلسفة هي حصيلة ونتاج

[١] - وليم جيمز، براغماتيسم (البراغماتية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيدبان، ص ٤٤، ١٣٧٥ هـ ش.

[٢] - Quoted in: Manual Velasquez; Philosophy; A Text with Readings; p. ٢٠١.

صراع الإنسان مع معضلاته الاجتماعية والأخلاقية الخاصة^[1]. يتضح من كلام جون ديوي أمران؛ الأمر الأول: أن فهم الفلسفة لا يمكن إلا من طريق الوعي وإدراك العوامل الاجتماعية التي تتسبب في حدوث معضلة أو مشكلة. والأمر الثاني: إن قيمة كل فلسفة أو نظرية إنما هي رهن بمقدار نفعها وجدوايتها في حل معضلات البشر^[2]. وفي المجموع يمكن اعتبار الفلسفة البراغماتية من حيث الأسلوب والمنهج تجريبية، ومن حيث الغاية والهدف إنسانية. ويمكن تبويب أهم الأبعاد الإنسانية للتفكير البراغماتي على النحو الآتي:

الأسلوب التجريبي البراغماتي وأصل المنفعة للإنسان

كما سبق أن ذكرنا فإن البراغماتيين قد استفادوا من الأسلوب التجريبي للمضيّ قدماً في مدعياتهم. وبطبيعة الحال فإن التجربة المنشودة لهم هي التجربة الفعلية في حياة الناس، وتكمن قيمتها بمقدار ما تنطوي عليه من الفوائد بالنسبة إلى الناس. يرى البراغماتيون أن التجربة هي مصدر قوي للمعرفة، ويعتقدون بوجود الإقبال على طبيعة الأشياء بحسب التجربة الإنسانية، ومشاهدة الأمور الواقعة في حالتها الانضمامية. يجب حذف العناصر ما بعد الطبيعية سواء أكان موضعها في الذهن أو في العين والخارج. إن أموراً من قبيل: الأصول الأولية، والمقولات، والضروريات المتعيّنة مسبقاً، والحقيقة المطلقة، أمور انتزاعية وما بعد الطبيعية، ويجب

[1]- John Dewey; Reconstruction in Philosophy; pp. 406 – 407.

[2]- Ibid.

فصل الذهن عنها^[1]. وفي المقابل يجب الإقبال على طبيعة الأشياء بحسب نتائجها وواقعياتها. لا يمكن الحصول على أيّ استنتاج بشأن العالم من طريق الأبحاث ما بعد الطبيعية، سوى أن تكون لها إشارة إلى الواقعية في العالم بحسب تجربتنا لتلك الواقعية. إن تصوراتنا وآرائنا إنما تحصل من طريق دراسة ومطالعة نتائجها بما يتطابق مع التجربة الفعلية للإنسان. لا ينبغي بنا أن نمضي بأحكامنا قُدماً على أساس بعض الواقعيات الاستعلائية أو الأصول المتعيّنة مسبقاً. إن أحكامنا يجب أن تتعلق بأمور قابلة للتجربة بحيث تكون مفهومة بالنسبة لنا^[2].

المفهومية:

إن المفهومية عند البراغماتيين تشمل على صبغة إنسانية بالكامل؛ لأن المراد من المفهومية هو مقدار ما ينطوي عليه الشيء من فائدة للإنسان أو مقدار جدوائيته في حل المشاكل في حياته. إن قيمة كل نظرية مرتبطة بشكل مباشر بحجم قدرتها على مشاكل حياة الإنسان. إن القدرة على حل مشاكل الإنسان تربط الآراء البراغماتية بالعوامل البيئية والاجتماعية المؤثرة في حياة الناس؛ وبعبارة أخرى: إن العوامل البيئية والمعرفية والاجتماعية لها تأثير كبير على مفهومية الأمور بالنسبة إلى الأفراد. إن للعوامل الفسيولوجية والنفسية تأثير كبير - من وجهة نظر جيمس - على تبلور المفاهيم والتصورات

[1]- وليم جيمز، براغماتيسم (البراغماتية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيدان، ص ٤٣، ١٣٧٥ هـ ش.

[2]- Manual Velasquez; Philosophy; A Text with Readings; p. 202.

والنظريات لدى الإنسان^[1]. وقد كان يأخذ هذه العوامل على شكل وقائع وأحداث في التجربة الشخصية للناس، وكذلك على شكل أدوات لإرادة الإنسان وتطلعاته. كما كان جون ديوي يُبدي اهتماماً كبيراً بتأثير العوامل الاجتماعية على حياة الإنسان^[2].

مسألة الحقيقة:

إن المفهومية من وجهة نظر البراغماتيين صانعة للحقيقة. توضيح ذلك أن الحقيقة من المسائل التي يخوض فيها البراغماتيون كثيراً. وقد ذكروا نظريتين مختلفتين لبيان الحقيقة، وهما:

١ - النظرية التوافقية^[3].

٢ - النظرية الواسائية^[4].

طبقاً لنظرية التوافق، إنما تكون القضية صادقة إذا وافق عليها جميع الأفراد الذين وجدوا قرائن كافية على تأييدها من وجهة نظرهم. وأما في النظرية الواسائية فإن «القضية إنما تكون صادقة إذا كان العمل - على طبق الاعتقاد بها - ينطوي على نتائج مفيدة للمعتقدين بذلك الاعتقاد»^[5]. إن الفائدة الأصيلة أساس لبناء الحقائق. إن «الحقيقة» المطلقة مفهوم انتزاعي، بمعنى أنها انتزاع

[1]- Manual Velasquez; Philosophy; A Text with Readings; p. 201. .

[2]- Ibid.

[3]- Agreement.

[4]- Instrumentalism.

[5]- وليم جيمز، براغماتيسم (البراغماتية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيدان، ص ١٥٥، ١٣٧٥ هـ.ش.

من الحقائق، وهذه الحقائق هي الواقعيّات. في النظرية البراغماتية يتم رفع الحدود بين الحقيقة والواقعية، وينظر إليهما بوصفهما شيئاً واحداً. قال جيمس في مقالة (البراغماتية): «إن الواقعية هي بشكل عام شيء لا مندوحة للحقائق من أخذها بالحسبان»^[١]. إن الحقيقة مختلفة، كما هو حال القوانين واللغات التي يخلقها البشر أو يبدعونها. إن مختلفات البشر بالتواكب مع تقدمنا «تصنع نفسها». فهي ليست أصولاً متحققة على نحو سابق أو مفترضة لتعمل على تحريك مسار ما، بل هي مجرد أسماء انتزاعية للنتائج الحاصلة من هذا المسار^[٢]. إن أقوى أشكال الإنسانوية البراغماتية يبدأ من هنا، حيث يكون أول من اقترحه هو شيللر، والذي دافع عنه وقام بجرحه وتعديله هو وليم جيمس.

لو أضحت الحقيقة والواقعية شيئاً واحداً، ولم تكن الحقيقة متعيّنة مسبقاً، وكانت الواقعية والحقيقة في الأساس ما نصنعه نحن، وكانا على حدّ تعبير شيللر: إنهما يتشكلان مثل الشمع بأيدينا:

«من العبث أن نعمل على تعريفه بمساعدة ما كان موجوداً في الأصل أو ما هو منفصل عنا. هو ذات ما يتم صنعه؛ ومن هنا .. فإن العالم قابل للتشكل»^[٣].

يستعرض وليم جيمس رأي شيللر، ويبين الموقف الإنسوي

[١]- وليم جيمس، براغماتية (البراغماتية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيدان، ص ١٥٧.

[٢]- المصدر أعلاه.

[٣]- المصدر أعلاه، ص ١٥٧.

بشكل أفضل. إن أول جزء من الواقعية - التي تم اعتبارها والحقيقة شيئاً واحداً - هي مشاعرنا التي تُفرض علينا ولا نعلم مصدرها. ونحن لا نمتلك أيّ سلطة أو سيطرة على ماهيتها أو نوعها وكميتها. إن مشاعرنا وأحاسيسنا لا هي «صادقة» ولا هي «كاذبة» وإنما هي «موجودة» فقط^[١]. هذا هو البعد التجريبي البحت للبراغماتية.

إن الجزء الثاني من الواقعية الذي يجب أن نأخذه بجدية، هو العلاقات والروابط الموجودة بين مشاعرنا وأحاسيسنا أو بين آثارها في أذهاننا. وهذا الجزء بدوره ينقسم إلى جزئين فرعيين آخرين، وهما:

١ - الروابط المتغيرة والعرضية، من قبيل: الروابط الزمانية والمكانية.

٢ - الروابط الثابتة والذاتية^[٢].

إن كلا هذين القسمين، موضوع للإدراك من دون واسطة، إلا أن القسم الثاني من الأمور الواقعية، يمثل القسم الأهم الذي يعمل على بلورة وتشكيل نظرياتنا المعرفية^[٣].

الجزء الثالث من الواقعية عبارة عن «الحقائق القبلية»، والتي يتم التعامل معها في كل بحث بجدية. وبطبيعة الحال فإن هذه الحقائق تستند إلى جزئين سابقين، ونعني بهما: الحقائق القبلية، التي هي ليست

[١]- وليم جيمز، براغماتيسم (البراغماتية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيدان، ص ١٥٨.

[٢]- المصدر أعلاه، ص ١٥٧.

[٣]- المصدر أعلاه، ص ١٥٨.

ثابتة وذاتية، ولا هي غير قابلة للتغيير، بل يمكن تغييرها باختيارنا^[١].

يرى وليم جيمس أن هذه العناصر الواقعية مهما كانت ثابتة، فإننا نتمتع في التعاطي معها بنوع من الاختيار:

«إذن ما نقوله بشأن الواقعية، رهن بالأفق الذي نضعها فيه. إن وجوده لذاته، إلا أن «ماهيته» رهن بـ «نوع» وجوده، ونوع وجوده رهن بنا «نحن». إن الأجزاء الحسية والأجزاء الربطية، واقعيات صامتة. إنها لا تقول شيئاً حول نفسها على الإطلاق. إننا نحن الذي يتعيّن علينا أن نتكلم بالنيابة عنها ... عندما نتحدّث عن الواقعية «المستقلة» عن التفكير الإنساني، يبدو أنها شيء بعيد المنال إلى حدّ كبير. ويتحول إلى مفهوم دخل لتوه كي يخضع للتجربة، ويجب الآن تسميته»^[٢].

إن هذه الأمور الصامتة تعدّ من وجهة نظر وليم جيمس متهرّبة، وتشكل الحدّ المثالي لأذهاننا؛ وعلى هذا الأساس فإن كل ما يُعرف باسم الواقعية، يُضاف إليه عنصر إنساني على الدوام، حيث يكتسب عنوان الواقعية. وبعبارة أخرى: إنه ليس «ذات» الواقعية، وإنما تصوراتنا «بشأن» الواقعية.

ولربما ذهب التصرّو إلى أن البراغماتية لا ترى أيّ شيء في

[١]- وليم جيمز، براغماتيسم (البراغماتية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيدبان، ص ١٥٨-١٥٩.

[٢]- المصدر أعلاه، ص ١٥٩-١٦١.

العالم مشتتلاً على واقعية مستقلة، أو أنها تنكر في الواقع كل شيء في العالم؛ ولكن يجب القول: إن البراغماتية لا تريد أن تنكر وجود الأشياء في العالم؛ إذ قد لا يكون هناك إنسان، وتكون الكائنات الأخرى موجودة؛ ولكنها تعتقد أن ذلك الشيء الذي يريد أن يرتدي ثوب «امتلاك الواقعية» أو «امتلاك الحقيقة»، يجب أن يعمل من خلال الإنسان أو تدخل العامل الإنساني، لكي يكتسب الشيء عنوان «الواقع» أو «الحقيقة».

الإنسان وصنع الموضوعات والمحمولات في البراغماتية

بالنظر إلى ما تقدّم فإن البراغماتية تعمل على صنع الموضوعات والمحمولات في العالم، وتخلع عليها الأسماء، وتقيم الروابط فيما بينها، وبالنظر إلى طريقة الارتباط تصفها بالصادقة أو الكاذبة أيضاً. وفي جميع هذه المسارات يكون أصل المنفعة والجدوائية هو المنشود بالنسبة إلى الفرد على الدوام. إن صنع الموضوعات رهن بجدوائيتها بالنسبة إلى الإنسان. وإن لتطبيق الموضوعات وتأثيرها على الإنسان، وتعاطيها مع الإنسان بشكل عام، دوراً أساسياً في صنع الموضوعات وجدوائيتها في العالم. يقول وليم جيمس في هذا الشأن:

«وعلى هذا الأساس فإننا نعمل على تجزئة مسار الواقعية المحسوسة إلى أشياء طبقاً لـرغبتنا. فنحن من يصنع موضوعات القضايا الصادقة، وموضوعات القضايا الكاذبة أيضاً. كما أننا نحن من يصنع المحمولات أيضاً.

إن الكثير من محمولات الأشياء إنما تبيّن علاقات وارتباطات الأشياء بنا وبمشاعرنا وأحاسيسنا. وهذه المحمولات هي ملحقات إنسانية بطبيعة الحال»^[١].

النسبية المعرفية في الفكر البراغماتي

إن الدور الإبداعي للإنسان في صنع الموضوع والمحمول، وتعيين صدق وكذب الأمور والقضايا على أساس «أصل المنفعة بالنسبة إلى الإنسان»، يُعرّض البراغماتية إلى مأزق النسبية المعرفية. ومن هنا لا ينبغي الاعتماد أبداً على الأمر الثابت والمطلق والخالد والأزلي، كما هو موجود في الاتجاهات العقلانية أو الدينية؛ إذ لا يمكن بلوغ ذلك أبداً. إن المستقبل يحدّد كل شيء، وإن كل شيء في حالة من التبلور والتكوّن^[٢]. إن العقائد الأكثر نفعاً وجدوائية تحلّ - على الدوام - محل العقائد الأقل جدوائية. إن التجارب السابقة تشكل دعامة للتجارب اللاحقة. إنها تدخلنا في ميادين جديدة من التجارب، وترشد الإنسان إلى ما ينبغي الالتفات إليه وما هو السلوك الذي عليه القيام به. وكأن هناك مساراً مترابط الأجزاء مؤلف من تجارب تتعلق حقيقتها منذ البداية إلى النهاية بإبداعنا وخلاقيتنا نحن البشر. وقد بلغ برادلي^[٣] - وهو من البراغماتيين الإنسانيين

[١]- وليم جيمز، براغماتيسم (البراغماتية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيديان، ص ١٦٥، ١٣٧٥ هـ.ش.

[٢]- المصدر أعلاه، ص ١٦٧.

[٣]- فرانسيس هيربرت برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤ م): فيلسوف مثالي بريطاني. أعطى مؤلفه الرئيس (المظهر والواقع) الخطوط الأولى للواقع على أنه كائن فوقى أو مطلق. وقال بأن أحسن ما يوصف به الواقع هو أنه وحدة متناسقة؛ حيث تتلاشى التناقضات في التجربة الشخصية. (المعرب).

- بالنسبة إلى الحد الذي قال معه: لو أن الإنسوي أدرك معنى معلومته، وجب عليه الاعتقاد بعقلانية أي نتيجة أو نهاية مهما كانت منحرفة، لو أصرت عليها شخصياً، وأن يعدّ كل تصور - مهما كان جنونياً - حقيقة لو أصرّ شخص على امتلاكها بهذا الشكل فقط^[1].
وقد تمّ تعديل هذه النظرية من قبل بعض من البراغماتيين الآخرين من أمثال جون ديوي، بمعنى أنه يتجنب الآراء الفردية الإنسانية في تعيين الحقيقة، ويتجه نحو الآراء الجماعية الإنسانية أو التجارب الإنسانية^[2]. إن الحقيقة هي «النفعية»؛ بيد أن هذا الكلام لا يعني اعتبار الحقيقة مع «بعض الأهداف والغايات الشخصية البحتة أو المنافع الفردية» شيئاً واحداً. يجب تعريف مفهوم وتفسير النفع والفائدة في مسار تحول موقعية معقدة إلى موقعية أخرى، والموقعية المعقدة شيء عام وعيني^[3].

الإبعاد الإنسانية في الفلسفة الوجودية

إن الوجودية من أهم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، والتي كان لارتداداتها الفكرية في أواسط القرن العشرين للميلاد تأثير واسع على الأفكار الغربية. وبطبيعة الحال فإن بداية هذا التفكير الفلسفي تعود إلى أواخر القرن التاسع عشر للميلاد، وإلى آراء الفيلسوف الدنماركي

[1]-فرانسيس هربرت برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤ م): فيلسوف مثالي بريطاني. أعطى مؤلفه الرئيس (المظهر والواقع) الخطوط الأولى للواقع على أنه كائن فوقى أو مطلق. وقال بأن أحسن ما يوصف به الواقع هو أنه وحدة متناسقة؛ حيث تتلاشى التناقضات في التجربة الشخصية. (المعرب). ص ١٦٧.
[2]- وبطبيعة الحال فإن جون ديوي يؤكد على العناصر البيئية والإيكولوجية على نطاق واسع؛ بحيث أن الرؤية تتمخض على شكل متطور للعلاقة بين الدافع والتلبية على المستوى الأحيائي البحت.

[3]- فرديريك كوبلستون، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ج ٨، ص ٣٩٩.

سورين كركيغارد. بيد أن ازدهارها يعود إلى أوائل القرن العشرين، ولا سيما بعد الحرب العالمية الثانية. وبالإضافة إلى سورين كركيغارد يمكن الإشارة من بين الفلاسفة الوجوديين البارزين، إلى كل من: غابرييل مارسيل^[١]، وكارل ياسبرس^[٢]، وجان بول سارتر، ومارتن هايدغر. إن هؤلاء الفلاسفة على الرغم من اشتراكهم في الكثير من الآراء، ولكنهم يختلفون في آرائهم الأخرى بشكل جوهري. ومن هنا فإن إدراج الفلاسفة الوجوديين ضمن قسم خاص - كما هو الحال بالنسبة إلى المذاهب الفلسفية الأخرى - في غاية التعقيد. من ذلك على سبيل المثال من المعروف أن الفلاسفة الوجوديين بأجمعهم يبدأون بمفهوم الوجود، بيد أنهم يقدمون معاني وأنواع مختلفة لهذا المفهوم وكيفية ظهوره وأساليب الوصول إليه. يرى كركيغارد أن الوجود أمر ملموس ومحسوس للإنسان المتفرد والمتشخص، ويذهب في قبال النظام الفلسفي لهيجل^[٣] إلى الاعتقاد بأن

«الإنسان يحقق وجوده تماماً من خلال الوجود
والظهور بوصفه فرداً فريداً يمثل ذاته، وهو يبدي مقاومة
شديدة تجاه الانحلال والذوبان في نظام معين»^[٤].

[١]- غابرييل مارسيل (١٨٨٩ - ١٩٧٣ م): فيلسوف وكاتب مسرحي وناقد موسيقي فرنسي. زعيم الوجودية المسيحية. ركز في أعماله على نضال الفرد في المجتمع من الناحية الإنسانية. من أعماله (سرّ الكينونة). (المعرب).

[٢]- كارل تيودور ياسبرس (١٨٨٣ - ١٩٦٩ م): فيلسوف وطبيب نفساني ألماني. ينتمي إلى التيار المؤمن في الفلسفة الوجودية. من أعماله (الباثولوجيا النفسية العامة). (المعرب).

[٣]- جورج فيلهلم فريدريتش هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١): فيلسوف ألماني. يعتبر أحد أهم الفلاسفة الألمان؛ إذ يعتبر مؤسس المثالية الألمانية في الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر للميلاد. طوّر المنهج الجدلي الذي أثبت من خلاله أن مسار التاريخ والأفكار يتم من خلال الطريفة والنقيضة ثم التوليف بينهما. وكان لفلسفته أثر عميق في معظم الفلسفات المعاصرة. (المعرب).

[٤]- ماك كوارى، جون، فلسفه وجودي (الفلسفة الوجودية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص ٦٠، ١٣٧٧ هـ ش.

كما أن مارتن هايدغر تجنباً للخلط المفهومي لـ (Existence)، لجأ إلى استعمال المصطلحات الثلاثة الآتية، وهي: (Existenz)، و (Dasein). إن الدازاين هو الوجود المتمثل بالإنسان، والـ (Existenz) بمعنى الحاضر. وقد أعلن هايدغر أن الـ (Existenz) في كتاباته بمنزل تسمية الوجود، سوف يتم تخصيصه بالدازاين فقط. أما جان بول سارتر فيريد بالـ (Existence) مفهومه المتعارف؛ بمعنى: «الوجود الفردي الملموس في هذا المكان الخاص والزمان المحدد». وأما ياسبرس فإنما يستعمل مصطلح الـ (Existence) لمجرد الإشارة إلى هذه الحقيقة وهي أننا نعثر على أنفسنا في هذا العالم. ومن خلال هذا البيان الإجمالي ربما أمكن الوقوف على الاختلاف بين آراء الفلاسفة الوجوديين حول مفهوم الـ (Existence)؛ بيد أن اختلاف الآراء حول توضيح وتفسير هذه الكلمات جاد للغاية.

وعلى الرغم من ذلك كله، يبدو أن الفلاسفة الوجوديين، قد ربطوا كلمة الـ (Existence) بوجود الإنسان بشكل وآخر. ومن الواضح بطبيعة الحال أن الاختلاف المفهومي لمصطلح الـ (Existence) - كلما أردنا تحديده بوجود الإنسان - يظهر في البحث الإنسوي من الفلسفة الوجودية أيضاً؛ وعلى هذا الأساس نحصل على إنسانويات مختلفة من صلب الأفكار والآراء الوجودية؛ حيث يجب البحث عن كل واحد منها بشكل مستقل. وفيما يلي نشير إلى خصيصتين إنسويتين في الفلسفات الوجودية، وبعدها سوف نتعرض إلى الإنسانوية الخاصة بكل واحد من الفلاسفة الوجوديين بشكل منفصل.

الخصائص الإنسانية للفلسفات الوجودية

إن أهم الخصائص الإنسانية في الفلسفات الوجودية، تتلخص في قسمين، وهما أولاً: في أسلوبهم الفلسفي؛ بمعنى أنهم بأجمعهم يبدأون أبحاثهم من موضوع «الإنسان». وثانياً: في نفي وإبطال الفلسفات السابقة المشهودة في جميع الفلسفات الإنسانية.

أ - أسلوب التفلسف المشترك بين الفلاسفة الإنسانيين الوجوديين

إن إحدى الخصائص الهامة والمشاركة بين الإنسانيين الوجوديين، تكمن في أسلوب فلسفاتهم^[١]. إنهم بأجمعهم يبدأون فلسفاتهم بالإنسان. قال جان ماك كوارى بهذا الشأن:

«إن الخصوصية الأبرز لهذا الأسلوب [الفلسفي للفلاسفة الوجوديين] أنه يبدأ فلسفته من الإنسان، وليس من الطبيعة. إنها فلسفة الفاعل المعرفي، وليست فلسفة التعرف على الموضوع... إن المراد من الفاعل المعرفي هو الموجود^[٢] في الطيف الكامل لوجوده. إن الإنسان ليس مجرد فاعل معرفي، بل هو مبدأ الفعل ومركز الإحساس أيضاً»^[٣].

[١]- يذهب جان ماك كوارى إلى الاعتقاد بعدم إمكان البحث بشأن الفلاسفة الوجوديين عن سلسلة من المفاهيم المشتركة تحت عنوان الفلسفة الوجودية؛ إذ ليس هناك مفهوم واحد يتبناه الفلاسفة الوجوديون بحيث يمكن له أن يجمع بينهم؛ ومن هنا يجب البحث بشأن هؤلاء الفلاسفة عن أسلوب تفلسفهم المشترك. (انظر: ماك كوارى، جون، فلسفه وجودي (الفلسفة الوجودية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص ٦، ١٣٧٧ هـ ش).

[2]- Existent

[٣]- المصدر أعلاه، ص ٧.

إن مستوى الاهتمام بالإنسان والقيَم الإنسانية لدى الفلاسفة الوجوديين ليس على مقدار واحد. ففي تفكير سورين كركيغارد وغابرييل مارسيل نلاحظ القليل من الإنسانية. بل هناك من الكتاب المعاصرين من أنكرو وجود أيّ تناغم وانسجام في فلسفة كركيغارد مع الاتجاهات الإنسانية^[١]. وفي المقابل لدى جان بول سارتر من الاتجاهات الإنسانية في وجوديته بحيث أنه يعتبر الوجودية هي الإنسانية. وأما مارتن هايدغر وكارل ياسبرس فلديهما الحد الوسط من الاتجاهات الإنسانية.

ونجد عند روجرشين بياناً نافعاً بشأن الإنسانية في الفلسفات الوجودية؛ فهو يرى أننا نواجه في الفلسفات الوجودية نوعين من الإنسانية، وهما: «الإنسانية المفتوحة» و«الإنسانية المغلقة»:

«إن الإنسانية المفتوحة مجرد مشيرة إلى اكتساب القيم الإنسانية في العالم، وكنموذج بحث سوف تطلق على إنسانية بيرديايف^[٢]. والنوع الثاني من الإنسانية يحتوي على المزيد من الدلالة الضمنية؛ بمعنى أن الإنسان في هذا النوع من الإنسانية يُعدّ هو الخالق الأوحد للمعنى والقيمة في العالم. من الواضح أن هذا النوع من الإنسانية، يُمثل ذلك النوع من عدم الإيمان

[١]- جان وال، فلسفه هاي هست بودن (فلسفات الكينونة)، ص ٧٧.

[٢]- نيقولا ألكسندروفيتش بيرديايف (١٨٧٤ - ١٩٤٨ م): فيلسوف ديني وسياسي روسي. ولد في أسرة أرستقراطية. يعتبر أحد أهم رواد الفلسفة الوجودية المسيحية. أنشأ الأكاديمية الحرة للثقافة الروحية. طُرد من روسيا باعتباره عدواً أيديولوجياً للشيوعية، وأقام بقية حياته في فرنسا. (المعرب).

الذي يعتقد به جان بول سارتر؛ ومن هنا فإنه يدّعي أن الفلسفة الوجودية ضرب من عدم الإيمان ... [إذ] أن الاعتقاد في هذا النوع من الفلسفة يقوم على أن الإنسان قد تُرك لنفسه كي يعمل على ما يمكنه من خلق وتحقيق القيم في عالمه. وفي هذا البين يذهب روجرشين إلى الاعتقاد بأن مارتن هايدغر يميل في الغالب إلى اتباع إنسانية مفتوحة أكثر منه ميلاً إلى اتباع إنسانية مغلقة؛ وذلك لاعتقاد هايدغر بأن حياة الإنسان تقع في مساحة أوسع من الوجود. إن الإنسان لا يخلق الوجود، بل وبعبارة أدق: إنه يأخذ وجوده من الوجود أيضاً، ويصبح مسؤولاً تجاه الوجود وفي قبال الوجود. وهو قبل أن يتكلم يجب أن يعتبر نفسه مخاطباً للوجود؛ وعلى هذا الأساس فإن الفلسفة الوجودية وإن كانت نوعاً من الإنسانية بالمعنى الواسع للكلمة، إلا أنها ليست دائماً أو ضرورة إنسانية مغلقة»^[١].

الوجودية وإبطال الفلسفات السابقة

إن من بين الخصائص الهامة للإنسانية، هي إبطال الآراء التي كانت تروم بشكل وآخر أن تفرض حجيتها على الآراء الأخرى. إن الإنسانية ترى حريتها في التخلص من الآراء المفروضة من قبل الفلسفات السابقة. وهذا الأسلوب ملحوظ في الفلسفات الوجودية

[١]- ماك كوارى، جون، فلسفه وجودي (الفلسفة الوجودية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص ٢١ - ٢٢، ١٣٧٧ هـ ش.

بشكل كامل. إن الكثير من الفلسفات المثالية والتجريبية والعقلانية البراغمية لا تعدّ مقبولة من قبل الوجودية؛ إذ لا ينظر في هذه الفلسفات إلى وجود الإنسان وأبعاده الوجودية.

إن الفلسفات المثالية تتجه على الدوام نحو التفسيرات الاستعلائية، ويتم فيها تجاهل وجود الإنسان؛ من ذلك على سبيل المثال أن الوجود المتعالي لله يجب إبطاله في الفلسفة الوجودية؛ ليجد الإنسان نفسه «متروكاً» و«ضائعاً» و«حيراناً»، دون أن تكون هناك جهة محددة مسبقاً أو أمر يضيفي المشروعية عليه. هناك من المفاهيم ما يترك تأثيره على أهداف حياتنا على الدوام؛ ولكن علينا مواجهة هذه الحقيقة وهي أنه لا توجد أيّ وظيفة محددة للإنسان. إن الإنسان «ليس مخططاً في ذهن الله» حتى يجب عليه أن يُنجزه، وبشكل عام فإن كل ما يقدم لنا «بوصفه أسلوباً صحيحاً لجميع الناس هو هذا دون غيره» يجب التخلي عنه ونبذه^[١]. إن الفيلسوف الوجودي - خلافاً للفلاسفة التجريبيين الذين يهتمون بالطبيعة كثيراً - يبدي اهتماماً بالإنسان، ونعني به الإنسان في مقام الموضوع البحث^[٢] والعامل المعرفي^[٣]. ونعني بالفاعل المعرفي - بطبيعة الحال - ذلك الذي يتعاطى بوجوده مع جميع أبعاد الوجود، بمعنى الفاعل المعرفي في مقام الوجود. أو بعبارة أفضل: الإنسان في مقام الموجود. الإنسان الذي يتعاطى بجميع أبعاده مع الوجودات الأخرى، ويفكر بجميع الوجود^[٤].

[١]- ماك كوارى، جون، فلسفه وجودي (الفلسفة الوجودية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد سعيد حناني كاشاني، ص ٢١ - ٢٢، ١٣٧٧ هـ ش.

[2]- Subjectivity.

[3]- Agent.

[٤]- المصدر أعلاه، ص ١٩.

كما يؤكد الفلاسفة الوجوديون على «العمل في دائرة الوجود»؛ بيد أن هذه العملانية يجب أن لا يتداعى إلى الذهن منها العملانية البراغماتية؛ وذلك لأن التأكيد على العمل في الفلسفة البراغماتية إنما هو من أجل الحصول على الحقيقة، والمنفعة، والحصول النوعي على الفائدة؛ بيد أن التأكيد على العمل في الفلسفة الوجودية ليس من أجل الوصول إلى الحقيقة؛ إذ ربما لا يكون هناك من وجود للحقيقة أصلاً. وعلى حد تعبير نيقولا بيردائيف:

«... إن حالة حيوية ونشاط الأمور، ونجاح، ومنفعة وفائدة جميع هذه الأمور هي في الغالب علامة على الكذب أكثر منها علامة إلى الحقيقة. لا يوجد في هذا العالم شيء مفيد ونافع على نحو اليقين. لا ينتج شيء عن الحقيقة. بل ربما تؤدي الحقيقة حتى إلى تدمير واضمحلال نظم الأمور في هذا العالم، إن الحقيقة تحتاج إلى فداء، وربما تؤدي حتى إلى الشهادة»^[١].

وفي الحقيقة فإن التأكيد على العمل في الفلسفة الوجودية يحتوي على حالة مرتابة. كما أن الحضور في ساحة الوجود الناشئ من العمل في دائرة الوجود، يصبح منشأ لنوع من فقدان العدمية التي تؤدي بدورها إلى الخوف واليأس والاضطراب. والنتيجة هي أن الفلسفة الوجودية تسعى - من خلال قولها إن الفلسفات السابقة عليها أو الفلسفات السائدة في عصرها تتجاهل مسألة الوجود كما

[١]- ماك كوارى، جون، فلسفه وجودي (الفلسفة الوجودية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص ٢٠.

تجاهل وجود الإنسان - إلى لفت الانتباه بشكل رئيس إلى مسألة الوجود، وبشكل خاص إلى وجود الإنسان بوصفه كائناً فريداً من نوعه.

إن بداية الأفكار الوجودية تكمن في مسألة الوجود أو الأمر الوجودي^[1]، حيث يذهب أغلب المؤلفين إلى الاعتقاد بأن تعيين الحدود المفهومية للوجود في غاية الصعوبة والتعقيد. وعلى الرغم من ذلك كله فإن كلمات الفلاسفة الوجوديين بشأن الوجود تحتوي على التناسب الأكبر مع الوجود المتعلق بالإنسان. يتحدث الفلاسفة الوجوديون حول الإنسان بتعابير من قبيل: «الوجود» و«الموجود لنفسه» و«أنا» و«دازاين» (كان هناك)، ويرون له خصائص فذة، من قبيل: الكائن الفعال، و«الذي هو في صيرورة دائمة»، والكائن الذي يصنع نفسه ضمن فضاء الحرية، والكائن الذي يتعامل مع سائر البشر، ويتعاطى على الدوام مع وجود وكيونة الآخرين وما إلى ذلك من الخصائص الأخرى.

وفيما يلي سوف نتعرض إلى آراء ثلاثة من الفلاسفة الوجوديين، ونعني بهم: سورين كركيغارد، وجان بول سارتر، ومارتن هايدغر، في ضوء الاتجاهات الإنسانية. وبطبيعة الحال لو أردنا تناول الإنسانية من الزاوية الدينية؛ أمكن لنا القول: إن إنسانية كركيغارد دينية، وإنسانية جان بول سارتر لا دينية وإلحادية، وإنسانية مارتن هايدغر وسط بين الدينية وعدمها، وإن البحث واختلاف الآراء بشأن مفسري هايدغر من الناحية الدينية كثير.

[1]- Existential

الأفكار الإنسانيّة في الفلسفة الوجودية لكريغارد

من زاوية الفلسفة الوجودية يُعزى أحد أسباب تجاهل الإنسان وعدم الاهتمام بأبعاده الوجودية، إلى الأفكار المنظمة والانتزاعية التي تسعى إلى تعريف الإنسان في إطار الأنظمة المنطقية والفلسفية، وتناسي مسألة «كينونة» الإنسان؛ إن الكثير من مسائل الحياة لا تندرج ضمن إطار الأنظمة، بل هي تابعة لموقعية الفرد في الحياة. يقول كريغارد في مقام معارضته للنظام الفلسفي لهيجل:

«إن التعاسة في عصرنا تكمن في أنه يتم تعلم الكثير من الأمور فيه، في حين يتم تجاهل الكينونة والوجود»^[1].

يرى كريغارد أنه لا يمكن العثور على منظومة للكينونة والوجود.

إن أهم بعد للإنسانية في تفكير كريغارد - والذي قبله الفلاسفة الوجوديون لاحقاً - هو الخروج من الأنظمة الفلسفية والاهتمام بالإنسان في مقام الموجود. إن الخصائص الهامة في التفكير المنظم - الذي قام كريغارد بمواجهته ومخالفته، واهتم من خلال ذلك بالإنسان وأبعاده الوجودية - هي على النحو الآتي:

«في التفكير المنهجي والمنظم يتخذ الوجود حالة من السكون والتوقف. يبدأ النظام الفلسفي الهيجلي - المقصود من وجهة نظر كريغارد - بالأمر المباشر^[2]. إن الوصول إلى الأمر المباشر يحتاج إلى توقف التفكير،

[1]- جان وال، فلسفه هاي هست بودن (فلسفات الكينونة)، ص ١١٥.

[2]- Immediate.

إلا أن التفكير لا يتوقف، وإنما للتفكير حالة حيوية. إن التفكير لو ترك لحاله، فإنه سوف يستمر على هذه الحالة. إن التفكير يتصف بهذه الخصوصية، وهي أنه لا يتوقف من تلقائه، وعليه فإنه إذا توقف في قبال الأمر المباشر، إنما يكون ذلك طبقاً لقرار متخذ من قبل الفلاسفة».

وعليه فإن المطروح هنا هو مسألة قرار الإنسان وهو بُعد من أبعاد وجود الإنسان ويتم تجاهله في المنظومة. إن الفكر الهيجلي البحث يلاحظ جميع الأمور من الزاوية ما فوق الزمنية، ومن هنا لا وجود لأي حالة تناوبية أو انتخاب بين هذا أو ذاك^[1]؛ وأما الإنسان الطبيعي الذي هو في حالة صيرورة مستمرة، ويضع الأبدية بوصفها مستقبلاً نصب عينه، يواجه على الدوام مفترق طريقين، ولا مندوحة له من الانتخاب بين «هذا وذاك»^[2].

١ - في التفكير المنظم يتم أخذ جميع الأمور بنظر الاعتبار، إلا أن الكينونة لا تظهر على شكل منظم؛ وذلك لأن «الكينونة» تعمل على التفكيك والفصل بين الأمور. إن وجود وفردية كل إنسان تختلف عن كينونة وفردية الإنسان الآخر، ومن هنا لا يمكن إدراجهما تحت منظومة موحدة. في النظام الفلسفي لهيجل، حيث يقوم المسار الديالكتيكي والجدلي على أساس وضع الكينونات والوجودات إلى جوار بعضها، لا يوجد هناك موضع لنظام «الكينونة» والوجود^[3].

[1]- Aut ... Aut

[2]- جان وال، فلسفه هاي هست بودن (فلسفات الكينونة)، ص ١١٥.

[3]- المصدر أعلاه.

٢ - بالإضافة إلى التفكير المنهجي والمنظم، يجب التخلي عن التنظيرات الانتزاعية أيضاً. ففي جميع الانتزاعات الخاصة، يتم التخلي عن الكينونة الإنسانية، أو الأمور الانضمامية بعبارة أخرى.

٣ - إن المنظومة الهيكلية، وكذلك المنظومات الانتزاعية، تهتم على الدوام بمفهوم الكليات، دون الفرديات الانضمامية الإنسانية. إن الإنسان في هذه المنظومات مكره أبداً على «التفكير»^[١]، لا على أن «يكون»^[٢]. وأن يكون في التفكير تفكيراً مطلقاً^[٣]، لا أن يكون قادراً على اتخاذ القرار أو يكون مختاراً وملتزماً^[٤].

وعلى هذا الأساس يجب على الإنسان أن يخرج من حالة الإشراف والرقابة^[٥]، وأن يتقمّص دور الفاعل^[٦]؛ وأن يكون له نشاط في دائرة الوجود. إن الوجود يجب أن يُشير إلى كيفية لدى الفرد، وتلك الكيفية هي كيفية المشاركة الواعية في العمل. إن الوجود إنما هو من نصيب ذلك الفرد المنشغل بنشاط واع مقرون بالإرادة والانتخاب^[٧].

يفصل سورين كركيغارد بين الوضع الراهن للإنسان، أي: ما هو كائن (أو ما هو موجود ماهية) وبين ما يجب أن يكون. إن لازم حركة

[1]- to Think

[2]- to Be

[3]- Absolute Thought

[4]- Stumpf, Philosophy: History and Problems; p. 477.

[5]- Spectator

[6]- Actor

[7]- Stumpf, Philosophy: History and Problems, p. 480 – 483.

الإنسان في الحياة من الوضع الماهوي إلى الوضع الوجودي، هو الحركة من الماهية^[1] إلى الوجود. إن كل فرد إنساني يمتلك ذاتاً ماهوية يجب عليه تحقيقها. يرى سورين كركيغارد أن تحقيق الذات الماهوية إنما يتم من طريق الارتباط الخاص من قبل الفرد مع الله. وبطبيعة الحال يجب على الإنسان في الخطوة الأولى أن يفكر في كينونته. يرى كركيغارد أن تفكير الإنسان حول «كينونته» تفكير ذاتي وداخلي.

«لقد كانت فكرتي الأصلية هي أن تقدّم العلوم في عصرنا قد أدى بنا إلى نسيان الكينونة؛ ولذلك فقد قرّرت الرجوع إلى الوراء في حدود الإمكان والتفكير بالماضي. فرأيت أن الشخص الذي ينسى ما هو المراد من الكينونة والحياة الدينية، يكون قد نسي معنى الكينونة الإنسانية بنفس النسبة. وعليه فإن الذي ينبغي العثور عليه من جديد هو هذا المعنى»^[2].

والنتيجة هي أن الإنسان إذا أراد أن يدرك كينونته، وجب عليه في الدرجة الأولى أن يفكر في ذاته. إن هذا التفكير سوف يحتوي أولاً: على حالة انضمامية؛ بمعنى أن عليه أن يتعرف على الأفراد الجزئيين الذين يتصفون بالوجود، وليس الإنسان الفرد الكلي والانتزاعي. وثانياً: إن التفكير ليس له حالة تقريرية فقط، بل إنه يدخل معترك الوجود بنفسه، وتكون له حالة من «المواساة تجاه الوجود». وثالثاً:

[1]- Essence

[2]- جان وال، فلسفه هاي هست بودن (فلسفات الكينونة)، ص ١١٧.

إن لهذا التفكير مسار دياكتيكي وجدلي خاص. إن هذا المسار الجدلي - بخلاف جدلية هيغل - يرتبط بوجود الفرد، ويمثل حالة داخلية في الفرد الإنسان. وقد رصد سورين كركيغارد ثلاث مراحل لهذا المسار الديالكتيكي والجدلي:

١ - المرحلة الجمالية أو الحسيّة^[١].

٢ - المرحلة الأخلاقية^[٢].

٣ - المرحلة الدينية^[٣].

وهو يرى أن الانتقال من كل مرحلة من هذه المراحل إلى المرحلة اللاحقة إنما يكون بفعل الإرادة، وإنه يتم بمعنى آخر على شكل قفزة، وليس من خلال مجرد التفكير الصرف.

المرحلة الأولى: في المرحلة الحسية يزرع الفرد تحت وطأة وسلطة الحواس، ويسلك على إيقاع انتماءاته وعواطفه. في هذه المرحلة لا يعلم الفرد شيئاً عن المعايير الكلية الأخلاقية، كما هو غريب وأجنبي عن المعتقدات الدينية أيضاً. وإن الدوافع الأكبر لديه تتشكل عبر نزوعه إلى الحصول على ما لا يُحصى من المتع والذات الحسية المتنوّعة.

إن الخصيصة الإنسانوية في هذه المرحلة هي أن الإنسان

[1]- Aesthetic Stage.

[2]- Ethical Stage.

[3]- Religious Stage.

يتذمّر من كل شيء يسعى إلى تقييد أو سلب حريته واختياره. إن البُعد الوجودي للإنسان في هذه المرحلة، يتجلى على شكل سعي الإنسان نحو الصيرورة الحسية من خلال حرية الانتخاب والاختيار.

ولكن لا يمكن الحصول على الذات الأصيلة^[1] للإنسان من خلال العيش على المستوى الحسي؛ ومن هنا يتعين على الفرد أن يختار إما البقاء في المرحلة الحسية - وربما ندم على هذا الخيار - أو يقفز نحو المرحلة التالية. وإن الانتقال من المرحلة الحسية إلى المرحلة التالية، يتم عبر انتخاب واختيار هذا أو ذاك^[2]، أو بعمل الإرادة، أو بالتزام وتعهّد.

المرحلة الثانية: في المرحلة الأخلاقية - خلافاً للمرحلة السابقة التي لم يكن فيها لدى الإنسان أيّ معيار عام، ويكون فيها مجرد خاضع لسلطان حواسه - ينتبه الإنسان إلى أصول وقواعد أخلاقية عامة يعمل العقل على تحديدها وتأييدها. إن هذه الأصول الأخلاقية تعمل على تشكيل وبلورة حياة الفرد وتمنحها النظم والترابط والتماسك. يضاف إلى ذلك أن الإنسان الأخلاقي يقبل القيود الناشئة من المسؤولية الأخلاقية في الحياة. وبطبيعة الحال فإن الإنسان يكون في هذه المرحلة مدركاً لضعفه، ولكنه يظن أن بمقدوره التغلب على نقاط ضعفه بواسطة ما يمتلكه من قوة الإرادة. إن البُعد الإنسوي في هذه المرحلة يكمن في الاكتفاء الأخلاقي؛ بيد أن بمقدور الإنسان أن يدرك عجزه في الحصول على الفضيلة

[1]- Aesthetic Self.

[2]- Either - or

الأخلاقية بشكل كامل، وكذلك عجزه عن التطبيق المناسب للقوانين الأخلاقية أيضاً، وأن يطلع على ذنبه ومعصيته. وفي هذه المرحلة نصل أيضاً إلى مفترق الاختيار بين الندم أو الانتقال إلى المرحلة الدينية والارتباط بالله؛ ولكن لا من خلال التفكير، بل من خلال توظيف الإرادة أو الالتزام، أو الوثبة الإيمانية (على حدّ تعبير سورين كركيغارد).

المرحلة الثالثة: إن المرحلة الدينية تحظى بأهمية خاصة من وجهة نظر سورين كركيغارد، وإن الوصول إليها يختلف بشكل جاد عن المراحل المتقدمة. إن المراحل السابقة قد يمكن الوصول إليها بالأسلوب العقلاني أو الفلسفي، وأما بالنسبة إلى المرحلة الدينية، فإن الحضور والمثول أمام الله لا يمكن بالأسلوب الفلسفي أو العقلي وبمعايير من قبيل الأمر المطلق أو الحقيقة القابلة للتعريف. إن سرّ الإدراك والوعي الديني، هو أن الفرد الكائن والموجود لا يمكن أن يدرك الله بالأسلوب العيني^[1]؛ وذلك لأنه في الأساس موجود ذهني، ومن هنا فإنه إنما يكون له وجود بالنسبة إلى الذهنية الداخلية أو الباطنية فقط. لا يمكن إثبات الله بالأساليب العينية. إن الله يظهر نفسه إلى الوجدان الإنساني، بمعنى أن الإنسان يدرك الله من خلال ذنبه وانفصاله عن الله وشعوره بالحاجة إليه. إن البُعد الإنسوي في هذه المرحلة يتلخص في الارتباط الخاص من قبل الإنسان مع الله، بمعنى أن ارتباط الإنسان بالله فردي وفذ وتجربة ذهنية. إن إيمان الفرد هو إيمان بالوجود الخارج عن متناول

[1]- Objective way.

الفلسفات النظرية، ويعود إلى نوع من الارتباط الشخصي مع الله فقط.

يرى سورين كركيغارد أن الإيمان بالمسيحية إنما يتحقق ضمن مسار داخلي، وهذا الأمر يستلزم الاهتمام بالفرد الإنسان. ويرى كركيغارد أن المسيحية قد اهتمت بالإنسان الفرد كثيراً، وأضفت على الإنسان مكانة سامية:

«إن المسيحية ترى لذاتي الحقيمة، وكل ذات أخرى - مهما كانت قليلة الأهمية - أهمية عظيمة؛ ومن هنا فإنها تمنح السعادة الأبدية إلى كل ذات، بشرط أن يقوم ارتباط صحيح بين المسيحية وذلك الفرد»^[١].

إن هذا النوع من الاهتمام بالأدلة الأنفسية من قبل سورين كركيغارد، يمثل موقفاً في قبال الأدلة الآفاقية التي يتمّ طرحها في الأبحاث النظرية، ويتم إلى جوارها تجاهل وجود الإنسان وعلاقة الفرد بالمسيحية. إن الذي يحظى بالأهمية في السير الباطني والتفكير الأنفسي هو صيرورة الإنسان وتحولّه. إنه يقول: «علينا في التفكير الأنفسي أن لا نغفل عن هذه النقطة وهي أننا نتعاطى مع الفاعل المعرفي وهو شخص له وجود، والوجود يمتلك مسار الصيرورة»^[٢]؛ وعلى هذا الأساس يجب على الفرد من أجل الحصول على الإيمان أن يتخذ قراراً أنفسياً، وأن يقبل بذلك خوض

[١]- سورين، كركيغارد، انفسى بون حقيقت است (الأنفسية حقيقة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مصطفى ملكيان، ص ٣٣.

[٢]- المصدر أعلاه.

مغامرة خطيرة، وهي خطورة ناشئة من القرار القائم على انعدام اليقين الأفريقي. في هذه الرؤية يكون وجود الله بالنسبة إلى المتديّن «أصلاً موضوعياً» لا يحتاج إلى استدلال. إن هذا الأصل الموضوع كما يقول أرباب الكنيسة ويتضح من الأدلة القروسطية، ليس مجرد قضية بحثة، بل هو حقيقة. إن متعلق الإيمان ليس قضية، وإنما هو أصل الحقيقة؛ لأن الفرد يقف في علاقة مع الحقيقة.

إن التأكيد على الفرد الإنساني والارتباط الوجودي للإنسان مع الحقيقة، يتجلى في هذه العبارة لسورين كركيغارد بشكل أفضل:

«لو أن الشخص الذي يعيش ضمن الثقافة المسيحية، توجه إلى بيت حقيقي من بيوت الله، وكان لديه تصور صحيح عن الله، وكان عارفاً بالله، وأخذ يمارس العبادة هناك - ولكن دون إخلاص النية - والذي يقطن في بلاد الشرك وعبادة الأوثان، كان يعبد بحماس وشوق ليس له حدّ أو حصر، رغم أنه ينظر إلى وثن. فأين سيكون مكمّن الحقيقة؟ أحدهما يعبد الله بإخلاص وإن كان في ظاهره يسجد إلى الصنم، والآخر يعبد الله الحقيقي ولكن رياءً ونفاقاً، وبذلك يكون في الحقيقة والواقع عابداً لصنم»^[1].

إن هذا الكلام من كركيغارد يشير إلى أن الأهم من كل شيء بالنسبة له هو الارتباط الحقيقي للفرد مع الحقيقة؛ وهو ارتباط لا يستند إلى

[1]- سورين، كركيغارد، انفسى بون حقيقت است (الأنفسية حقيقة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مصطفي ملكيان، ص ٣٣ - ٣٥.

الأدلة الآفاقية ولا على أساس الظواهر، بل هو ارتباط وجودي^[1].

إن موقف كركيغارد في مواجهة الأدلة الآفاقية متشدّد جداً؛ بحيث أنه يراها حتى في تقابل مع الأدلة الأنفسية. إنه يرى أن المسيحية في نفسها تعترض على جميع أقسام الآفاقية، وتؤكد على التركيز على النفس (الأنفسية). لو كانت هناك في الأصل حقيقة مسيحية، فإن هذه الحقيقة تظهر أولاً في الأنفسية، ولا تظهر على شكل آفاقي أبداً. إنه يرى أن فلسفة طريق الوصول إلى الحقيقة هو الصيرورة الآفاقية؛ بيد أن المسيحية تعلمنا أن طريق الوصول إلى الحقيقة يكمن في الصيرورة الأنفسية؛ بمعنى أن يغدو الإنسان في الحقيقة هو الفاعل المعرفي. في التفكير الأنفسي يجب أن يترسخ الفكر ما أمكن في ذات الفاعل المعرفي وأنفسيته. ولا يمكن أن ننسى ولو للحظة واحدة أن الفاعل المعرفي فرد ذو وجود^[2]، وأن الوجود له مسار صيرورة^[3]. تتجلى كيفية عودة التفكير الأنفسي إلى السير الباطني، في بحث الحماسة:

«إن غاية السير الباطني للفرد ذي الوجود هي الحماسة؛ لأن الحماسة ترادف الحقيقة بوصفها شيئاً متناقضاً^[4]، وإن منشأ تجلي الحقيقة بشكل متناقض يعود

[1]- رضا أكبري، إيمانغروي (الزعة الإيمانية)، ص ٤٩. نقلاً عن سورين كركيغارد؛ «الأنفسية حقيقة»، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مصطفى ملكيان، ص ٣٧.

[2]- Existing.

[3]- سورين، كركيغارد، انفسى بودن حقيقت است (الأنفسية حقيقة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مصطفى ملكيان، ص ٣٣ - ٣٥.

[4]- paradox

إلى نسبة الحقيقة إلى الفرد ذي الوجود ... وأما الفاعل المعرفي صاحب المعرفة، فإن إنسانيته تفقد الوجود شيئاً فشيئاً وتغدو غير واقعية، وإن الحقيقة بدورها تصبح متعلقاً^[1] لغير واقعية هذا النوع من المعرفة^[2].

يرى كركيغارد أن الحقيقة عندما يتمّ طرحها بأسلوب أنفسي، يكون تفكير الاتجاه الأنفسي مرتبطاً بذات الفرد. إذا كانت كيفية النسبة محاطة بالحقيقة، فإن الفرد محاط بالحقيقة. وعلى هذا الترتيب يكون السير الباطني للفاعل المعرفي ذي الوجود هو الحقيقة. إن الحقيقة - من الناحية الأفقية - تتجلى على شكل متناقض، وإن تناقض الحقيقة يتضح من خلال إدراك أن الأنفسية حقيقة؛ لأنها تدفع الأفقية، وأن شدة وسعة السير الباطني يبيّن الدفع الأفقي^[3].

إن كلام كركيغارد وآراءه تميل بشكل أكبر إلى بيان الإنسانية الدينية، وذلك بطبيعة الحال في إطار الفلسفة الوجودية. نشاهد هذه النظرية في الاتجاهات الدينية الوجودية بأشكال مختلفة.

الأفكار الإنسانية في الفلسفة الوجودية لسارتر

على الرغم من أن جميع الفلاسفة الوجوديين لديهم اتجاهات إنسانية بشكل وآخر، بيد أن الاتجاه الإنسوي غير الديني الأشد تجده في وجودية سارتر. إن سارتر يعرف الوجودية صراحة بأنها مذهب

[1]- Object

[2]- المصدر أعلاه.

[3]- المصدر أعلاه، ص ٤٢.

الإنسانية، ويرى هايدغر ضمن حلقاته الفكرية. لقد ألقى سارتر في شهر أكتوبر من عام ١٩٤٥ م - بعد بضعة أشهر من تحرير باريس من الاحتلال الألماني لفرنسا - خطبة على الجماهير الفرنسية، وكانت غايته من هذه الخطبة حثّ الناس على الإقبال نحو الفلسفة الجديدة. كان سارتر في هذه الخطبة يدافع عن الحرية والمسؤولية المطلقة للفرد في صنع ذاته دون هداية وإرشاد من الله أو الطبيعة. إنه يُسمّي الأصل الأول للوجودية بالنزعة الذاتية^[١]، ويعمد إلى تعريفها على النحو الآتي: «ليس الإنسان سوى ما يصنعه بنفسه»^[٢].

إنه من خلال هذه الكلمة وضع أقوى حجر أساس للتفكير الإنسوي. إن النزعة الباطنية من وجهة نظر سارتر تكمن في بناء الإنسان من قبل الإنسان نفسه. إن الإنسان يبني نفسه بنفسه؛ بمعنى أن جذور هذا البناء والخلق موجودة في ذاته. وليس في العالم الخارجي. إن هذا البناء للذات من خلال فتح حدود المستقبل في حالة تجديد وتجدد مستمر، وهذه موهبة يختصّ بها الإنسان فقط^[٣]. ولتحقق بناء النفس أو صنع ذات الإنسان على يد الإنسان، يطوي سارتر مراحل تظهر عليها أفكاره الإنسانية.

الانقطاع عمّا بعد الطبيعة

إن الإنسان من وجهة نظر سارتر هو مشروع^[٤] قبل كل شيء.

[1]- Subjectivism

[٢]- سارتر، جان بول، أگزستانسياليسم واصلت بشر (الوجودية وأصالة الإنسان)، ص ٢٤.

[٣]- المصدر أعلاه.

[4]- Project.

وإن مفردة (Project) تشير إلى هذا المعنى: «إن الإنسان - قبل أي شيء آخر - كائن يقفز نحو المستقبل»^[١]. إن سارتر يحاول ردّ أيّ شيء آخر قبل هذا «المشروع»؛ من ذلك أنه - على سبيل المثال - يقول: ليس للإنسان «لوح سماوي في المفاهيم الأخلاقية»؛ ومن هنا يسعى من خلال مفردة «المشروع» إلى إحداث شرح بين الإنسان وما بعد الطبيعة. إن عبارة «الإنسان مشروع» تعني أن الإنسان كان يسعى على الدوام ليكون متقدماً على نفسه. وذلك بتوضيح أن البشر مثل الموجهة؛ فهو متأهب دوماً نحو المضيّ قدماً، وأهل للذهاب إلى ما هو أبعد، ولا يليق به التوقف والسكون. إن هذه الوثبة والتقدم إنما يكون عن وعي وإدراك، وليس أمراً تلقائياً، بل هو وليد الشعور، وليس نتاج الجبر، وليست هناك حالة سابقة تعمل على تحريك وتحقيق هذه القفزة والتقدم.

إن البعد الإنسوي لهذه المرحلة يكمن في أن الإنسان من خلال تأسيسه لـ «مشروع» ذاته في العالم الخارج عن نفسه، ومن خلال الانصهار والذوبان في مثل هذا العالم يعمل على إيجاد الإنسان والبشرية. إن لازم تأسيس هذا «المشروع» هو الانقطاع عمّا بعد الطبيعة ولا سيّما وجود واجب الوجود. يرى سارتر

«أن المسألة لا تكمن في وجود واجب الوجود؛ بل المهم هو أن على الإنسان أن يستعيد العثور على ذاته بنفسه، وأن يكون على يقين من أنه لا يمكن لأيّ شيء أن يعمل على تحريره من ذاته، وحتى لو عثر على دليل يثبت له وجود واجب الوجود»^[٢].

[١]- سارتر، جان بول، أگزستانسياليسم و اصالت بشر (الوجودية وأصالة الإنسان)، ص ٢٤.

[٢]- المصدر أعلاه، ص ٧٨.

مسؤولية الإنسان

إن الانقطاع عن واجب الوجود يدعو الإنسان إلى التفكير في هذا الأمر، وهو أنه لن يساعده شيء من خارج وجوده ليعمل على بناء ذاته، وإن على الإنسان أن يتكفل بجميع المسؤوليات الملقاة على عاتقه بنفسه. ويستعين سارتر هنا بأصل آخر، وهو «تقدّم الوجود على الماهية». فإذا كان الوجود متقدماً على الماهية حقاً، إذن سيكون الإنسان مسؤولاً عن وجوده. إن المراد من تقدّم الوجود على الماهية، هو أن الإنسان يوجد أولاً، ثم يتبّه إلى وجوده، وبعد ذلك يتعرّف على نفسه، ثم يقدّم تعريفاً عن نفسه. إن سارتر يريد من خلال هذا التعبير أن يعمل على طرد أي نوع من أنواع الماهية المتعيّنة للإنسان مسبقاً.

«تريد مختلف المذاهب الطبيعية والمؤمنة بالله أن تعرّف الإنسان بالماهية. من خلال تعريف الإنسان بالماهية، على نحو ما يريدون من بناء الإنسان، ويسلبون اختياره، وبذلك لا يمكن للإنسان أن يتعالى. إن الإنسان ليس من قبيل شيء تصنعه الآله، بمعنى أنه لا يمتلك ماهية متعيّنة مسبقاً. من الأفضل أن نقول إن الإنسان في البداية ليس شيئاً أبداً، ثم يصبح شيئاً؛ بمعنى أنه يصبح ما يعمل على صنعه بنفسه»^[1].

[1]- سارتر، جان بول، أگزستانسياليسم واصلت بشر (الوجودية وأصالة الإنسان)، ص ٢٣.

الانتخاب والحرية

إن البُعد الإنسوي الآخر في الفلسفة الوجودية لسارتر يكمن في أصل الاختيار وحرية الإنسان. يرى جان بول سارتر أن الإنسان حرّ في اختياره. كما أن الإنسان يختار ذاته من خلال حريته. وإن انتخاب الذات يعني اتخاذ القرار بشأن كل واحدة من الحالات والأعمال التي تشكل في مجموعها حياة الإنسان وماهيته. كما أن اختيار الذات يعني اختيار طريقة ومنهج الذات، واختيار شخصية وماهية الذات، ويتجلى ذلك كله من خلال السلوك والعمل. يُضاف إلى ذلك أن الإنسان بواسطة اختياره لذاته يختار جميع أفراد البشر؛ بمعنى «أن كل واحد من أعمالنا نحن البشر يتجلى مع خلق إنسان يريد أن يكون على هذه الشاكلة، وفي الوقت نفسه يصنع صورة للإنسان، حيث نعتقد أن الإنسان يجب أن يكون كذلك بشكل عام ... [كأن] ما صنعناه بأنفسنا معتبر بالنسبة إلى جميع الناس ولكافة المراحل الزمنية لعصرنا». من ذلك على سبيل المثال أن تعرض للإنسان حادثة، وييدي في التعاطي معها شجاعة فائقة. إن هذا الأمر يعني أنني أعتقد في الأساس بأن كل شخص يجب أن يعيش شجاعاً في حياته. وبعبارة أخرى: إنني أنصح الإنسان بأن يتحلّى بالشجاعة، وبذلك أعمل على صنع أخلاق. فلو أظهرت في هذه الحادثة فرعاً، أكون قد دعوت الآخرين من أفراد البشر إلى الخوف والفرع أيضاً، وبذلك فإن كل عمل يكون في ظاهره جزئياً وفردياً يكون في باطنه كلياً واجتماعياً. إن ما يعمل الإنسان على صنعه وخلقته في ذاته يمثل نموذجاً وأسوة لجميع العالمين. يسعى جان بول سارتر من خلال هذا النهج إلى إخراج الفلسفة الوجودية من

حالة العُزلة، والعمل على تفعيلها في الحياة الاجتماعية، وإضفاء بعد إيجابي وفعال عليها. إن على الإنسان أن يعمل بشكل مستمر ومتواصل؛ لأن «الإنسان ليس سوى عمل»^[1].

الحقيقة المطلقة

يعمد جان بول سارتر إلى ربط نزعتة الاستبطانية بنظرية رينيه ديكارتر، ليصل إلى حقيقة مطلقة. إن الحقيقة موجودة في داخل الإنسان، ويمكن العثور عليها من خلال الكوجيتو القائل: «أنا أفكر إذن أنا موجود».

«في بداية الأمر لا يمكن الاعتقاد بحقيقة غير الحقيقة القائلة (أنا أفكر إذن أنا موجود)، إنها حقيقة مطلقة يمكن للإنسان أن يشعر بذاته من خلالها. إن كل نظرية تأخذ الإنسان خارج هذه اللحظة، هي نظرية تعمل قبل كل شيء على طرد الحقيقة، لأن كل شيء خارج الكوجيتو الديكارتي إنما يندرج في دائرة الاحتمال، وإن الفلسفة المستندة إلى الاحتمالات التي لا تقوم على حقيقة، محكومة بالفناء. و[حتى] بالنسبة إلى تعريف المحتمل يجب أن تكون بأيدينا حقيقة تساعدنا على ذلك»^[2].

وفي الحقيقة والواقع فإن الحقيقة المطلقة موجودة في متناول جميع أفراد الإنسان، وهي عبارة عن الإدراك المباشر للذات الموجودة في الكوجيتو (أنا أفكر).

[1]- سارتر، جان بول، أگزستانسياليسم و اصالت بشر (الوجودية وأصالة الإنسان)، ص ٢٣.

[2]- المصدر أعلاه، ص ٥٣.

وجود الذات ووجود الآخرين

إن جان بول سارتر من خلال الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر»، بالإضافة إلى التحقق من وجود ذاته، يتحقق من وجود الآخرين أيضاً، وهذا هو السياق الذي يمكن العثور عليه في تفكير سائر الكتاب الوجوديين أيضاً:

«إن وجود الآخر ثابت عندنا بنفس نسبة وجود ذواتنا»؛ «إنني لكي أصل إلى الحقيقة الكذائية بشأن ذاتي، يتعيّن عليّ العبور من الآخرين أيضاً»؛ إن الآخر هو من مستلزمات وجودي، كما أنه لا بد من وجود الآخر لتحقيق المعرفة التي أحملها لذاتي؛ وعلى هذه الشاكلة فإن اكتشافي لذاتي، يكون في الوقت نفسه اكتشافاً لوجود «الآخر» أيضاً^[1]؛ يمكن لهذا الوجود أن يتفق أو يختلف معي؛ ولكننا على كل حال «نعمل بشكل مباشر على اكتشاف عالم نطلق عليه عنوان النزعة الاستبطانية المتبادلة^[2] (عالم ما بين الأذهان). في هذا العالم يتخذ الإنسان قراره لتحديد ما تكون عليه ذاته، وما يكون عليه الآخرون»^[3].

إن وجود الآخرين يؤدّي بنا إلى العمل على التأسيس لمشروع

[1]- ماك كوارى، جون، فلسفه وجودي (الفلسفة الوجودية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد سعيد حنائى كاشاني، ص 99، 1377 هـ ش.

[2]- Inter – Subjectivity.

[3]- المصدر أعلاه، ص 55.

عام للحالة والوضع البشري. إن هذه المشاريع لا تتعرض إلى الطبيعة الفردية للإنسان؛ لأنه لا يمثل ماهية عامة وكلية للطبيعة البشرية. ومن هنا يجب علينا خفض أفكارنا العامة بالوضع؛ أي الشرائط التي تفرض على الإنسان دون إرادته شئنا أو أبننا، وتحدد موقعية الإنسان في العالم، بيد أن الذي يبدو عصياً على التفسير هو «ضرورة الكينونة في العالم، والعمل في العالم والعيش في العالم وبين الآخرين، والفناء فيه».

وربما أمكن بهذه الطريقة التأسيس لمشاريع عامة للبشر. وعلى كل حال هناك في كل مشروع قيمة كلية وعامة، مهما كان ذلك المشروع فردياً وشخصياً. إن هذه الكليات لا تعرف الإنسان بوصفه كائناً خالداً؛ لأن هذا لا يتناسب مع النزعة النسبية لجان بول سارتر، بل يجب القول

«هناك كلية في البشر، بيد أن هذه الكلية ليست أزلية وإعطائية، وإنما هي في حالة إيجاد مستمرّ ومتواصل. إنني باختياري وانتخابي أعمل على بناء وصنع كلية، كما أنني من خلال فهم مشاريع الأشخاص الآخرين - المتمين إلى كل عصر - أصنع كلية أيضاً»^[1].

[1] - ماك كوارى، جون، فلسفه وجودي (الفلسفة الوجودية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص ٥٨.

التخلي عن الإنسان

إن المفهوم الآخر الذي يستعين به جان بول سارتر لتعزيز وتقوية النزعة الإنسانية المنشودة له، فهو مفهوم التخلي عن الإنسان وإيكاله إلى نفسه. إن الإنسان قد تم التخلي عنه بالمرّة؛ لكي يتمكن من إثبات المعايير المنشودة له بنفسه، وذلك من خلال تعيين قيمه وما يريده؛ وذلك لأنه لو أراد عامل آخر - مثل الله - أن يفرض على الإنسان ماهيته وقيمه الإنسانية؛ إذن سوف لن يكون للإنسان من وجود في الحقيقة والواقع؛ وذلك لأن الإنسان في مثل هذه الحالة سوف يتحوّل إلى شيء، وسوف يعتمد الآخرون على اتخاذ القرارات عنه. إن آراء سارتر - ولا سيّما رأيه الأخير - تمضي بالوجودية الإنسانية لسارتر نحو الإلحاد.

إلغاء واجب الوجود

إن الآراء الإلحادية لجان بول سارتر تمثل نموذجاً بارزاً لتمرد الإنسان على الله سبحانه وتعالى. لقد عمد سارتر - من خلال الاستناد إلى المفاهيم الإنسانية - إلى إنكار وجود الله صراحة. لو أمكن توجيه شعار «موت الإله» لنتشبه من خلال مختلف الأفهام، من قبيل: الواقعية غير المنشودة في عالم الغرب، فإن هذا الحد الأدنى من التوجيه لن يجد له موضعاً من الإعراب في فلسفة جان بول سارتر. إن سارتر من خلال تتبّعه لمفهوم «النزعة الباطنية» و«التخلي» يمنح الأصالة الكاملة للإنسان والقيم المصنوعة من قبله. كما أنه بالاستناد إلى المفاهيم الإنسانية، ومن خلال التأكيد

على البعد الفردي، يرى وجود الفرد أهم بكثير من وجود الجماعة. بل وإنه يرى حتى وجود الآخرين مانعاً أمام الوصول إلى الكمال (أو الجنوح نحو تأليه الإنسان). وكما سبق أن ذكرنا فإن النزعة الاستبطانية عند سارتر، عبارة عن:

«عدم إمكان تعريف الإنسان، ويعود سبب عدم إمكان تعريف الإنسان إلى أن الإنسان لم يكن في بداية الأمر شيئاً، ثم يصير شيئاً، فيكون على هذه الشاكلة أو تلك الشاكلة التي يريد أن يكون عليها، وبذلك لا يكون للطبيعة البشرية العامة وجود»^[1].

إن الطبيعة البشرية العامة من وجهة نظر جان بول سارتر، تمثل تعريفاً متعيّناً في ذهن الله عن الإنسان على نحو سابق؛ بمعنى أن الله عند قيامه بعملية الخلق، يخلق الإنسان بما يتطابق مع الأسلوب والمفهوم الموجود في ذهنه عنه، ثم يعمل الإنسان على تحقيق المفهوم الموجود عنه في تفكير الله؛ وعلى هذا الأساس يتم نفي الطبيعة الكلية للبشر بهذا المعنى في الفلسفة الإلحادية لسارتر، ويتم إلغاء مفهوم الخالق في الفلسفة.

كما أن سارتر في بحث تقدّم الوجود على الماهية، يعتبره من إبداعاته ويقول:

«لو لم يكن واجب الوجود موجوداً، يجب أن يكون هناك في الحد الأدنى موجود يكون فيه الوجود مقدماً

[1]- سارتر، جان بول، أگزستانسياليسم و اصالت بشر (الوجودية وأصالة الإنسان)، ص ٢٣.

على الماهية. وهو الكائن الذي يكون له وجود قبل أن يكون تعريفه من خلال المفهوم ممكناً، وهذا الكائن هو الإنسان^[1].

إن المراد من تقدّم الوجود على الماهية، هو أن الإنسان يُكتب له الوجود أولاً، ثم يلتفت إلى ذاته، ويتعرّع في هذا العالم، ثم يعمل على التعريف بنفسه، أي يكون تعريفاً لذاته. وعليه فإن الإنسان هو الذي يعمل على بناء نفسه على أساس المشاريع التي يعمل على تأسيسها: «إن الإنسان ليس سوى ما يصنعه في نفسه». إن هذا هو الأصل الوجودي الأول، والذي يتم التعبير عنه بالنزعة الاستبطانية أيضاً.

لو لم يكن الإنسان سوى ما يصنعه من نفسه؛ فإن البشرية بدورها سوف لا تكون في مفهومها سوى أفعال مجموعة من الناس، ولا يمكن للإنسان أن يخرج عن هذا الحدّ. يسعى سارتر إلى تصوير الذهاب إلى أبعد من هذا العالم بوصفه أمراً مستحيلاً للبشر. والمفهوم الآخر الذي يستنتجه سارتر من النزعة الاستبطانية هو مفهوم الاختيار. إن كل فرد من أفراد البشر يختار ذاته بواسطة الحرية التي يتمتع بها، ويحدد طريقته وأسلوبه. وإن كل فرد من أبناء البشر يعمل باختياره في الواقع على اختيار جميع أفراد البشر أيضاً، بمعنى أنه يختار طريقة وأسلوب جميع الناس، وهو ما الذي يجب أن يكون عليه الإنسان.

[1]- سارتر، جان بول، أگزستانسياليسم و اصالت بشر (الوجودية وأصالة الإنسان)، ص ٢٣.

ومن الناحية القيمية يُعدّ اختيار شيء تأييداً لقيمة ذلك الشيء المنتخب أيضاً. وإن تأييد قيمة شيء، تعني كذلك تأييدها بالنسبة إلى جميع أفراد البشر. وعليه فإن مسؤولية الإنسان خطيرة للغاية، وإن جان بول سارتر ينتقل هنا إلى مفهوم التخلي أو ترك الإنسان وشأنه. لو كان الإنسان حراً في اختياره، وكان مسؤولاً عن جميع أفعاله، فإنه يشعر بنوع من التخلي؛ إذ ليس هناك أيّ قاعدة أخلاقية عامّة تشير عليه بفعل هذا الشيء؛ ولا شيء في هذا العالم يرقّ له ويلطف بحاله. يرى مك كوارى «أن مراد سارتر من مفهوم التخلي، هو عدم وجود أيّ إله يعمل على تعيين القيم، أو يجعل

«إنسانية مثالية» يجب على كل فرد أن يسعى من أجل الوصول إليها؛ ويجب على كل شخص أن يُدع قيمه الخاصة به، وإنه ما دام موجوداً أصالة، فهو يجهد من أجل تحقيق قيمه المنبثقة حقيقة من ذاته»^[1].

وفي نهاية المطاف يصل جان بول سارتر إلى هذه العبارة المشهورة عن ثيودور دستوفسكي التي يقول فيها: «لو لم يكن الله موجوداً، فسوف يُصبح كل شيء مباحاً»، وهذا يعني في الحقيقة والواقع نبذاً وطرذاً للأخلاق المتعارفة. وبطبيعة الحال فإن أنصار سارتر يعمدون لاحقاً - طبقاً لمفهوم المسؤولية - إلى بيان نوع من إشراف الإنسان على أعماله وممارساته، ولكن علينا في الوقت نفسه أن لا نغفل عن هذه النقطة وهي أن سارتر يرى كل شيء - بما في ذلك وجود الله - مانعاً يحول دون وصول الإنسان إلى الكمال.

[1]- ماك كوارى، جون، فلسفه وجودي (الفلسفة الوجودية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص ٢١٢، ١٣٧٧ هـ.ش.

وليس من المعلوم كيف يمكن لهذا الإنسان - الطالب للكمال والباحث عن القوّة والسلطة والذي يريد أن يتربّع على عرش الله - أن يشرف لا على أعماله فحسب، بل ويُشرف حتى على أعمال جميع الناس أيضاً:

«إن (الله) من وجهة نظر سارتر مجرد اسم ربما يُشير ببساطة إلى ذلك الكمال الذي يطالب به كل وجود إنساني. إن الموجود المتناهي يميل إلى الله، إلا أن الحقيقة هي أن هناك في العالم كثرة من الموجودات، وهذا الأمر يحول دون تحقق هذا الميل. نحن لا نستطيع بأجمعنا أن نكون آلهة، وعليه فإن الآخر (الوجود الآخر) يبدو للوهلة الأولى مانعاً في طريق تحقق الوجود»^[١].

الأفكار الإنسانية في فلسفة هايدغر

في بحث الأبعاد الإنسانية في فلسفات المرحلة المعاصرة، لا يمكن لنا أن نتجاهل الإنسانية في فلسفة مارتن هايدغر. هناك بشأن موقف هايدغر في البحث عن الإنسانية وما إذا كان موقفه متفقاً مع الإنسانية أو معارضاً لها؟ هناك الكثير من الأبحاث المطروحة^[٢]، ولكن يبدو أن هايدغر في بحث الإنسانية يسعى إلى تقديم مفهوم جديد عن الإنسان وارتباطه بالوجود. إن هايدغر لا يرى الإنسوايات في عصره إنسوايات حقيقية. إن الإنسوايات

[١]- ماك كوارى، جون، فلسفه وجودي (الفلسفة الوجودية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص ١١٠.

[٢]- طوني دايفس، اومانيسم (الإنسوية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس مخبر، ص ٦٥ - ٩٥.

المعاصرة لا تزال - من وجهة نظره - منشغلة بالأفكار التقليدية، ولا تمتلك رؤية صحيحة بشأن الحقيقة. إذا أردنا أن نقارن رأي مارتن هايدغر بشأن الإنسانية برؤية سائر الإنسانيين الآخرين، وجب علينا القول: إن لهايدغر موقفاً معارضاً للإنسانية؛ وأما لو بحثنا إنسانية هايدغر بغض النظر عن موقف الإنسانيين الآخرين، وجب القول: إن موقفه الإنسوي موقف خاص؛ حيث يشتمل على آرائه الأنطولوجية الخاصة في هذا المجال. وبطبيعة الحال فقد نشأ هذا الفهم المتناقض لآراء هايدغر من بيانه المعقّد في كتابه (الوجود والزمان)؛ وهذا بدوره هو مكمّن سوء فهم جان بول سارتر؛ حيث واجه ردّة فعل صريحة من مارتن هايدغر.

يعمد هايدغر في كتابه (الوجود والزمان) من خلال مفاهيم من قبيل: الفعل، والانفتاح أمام الوجود، والإصرار - مما نشاهده على لسان أغلب الفلاسفة الوجوديين - إلى تصوير إنسانية خاصّة، الأمر الذي يستحث وهم جان بول سارتر؛ حيث يذهب به الظن إلى أن الإنسانية المنشودة لمارتن هايدغر هي ذات الإنسانية التي ذكرها في خطبته المعروفة بعنوان «الوجودية ومذهب الإنسانية». إن الوجود الإنساني - من وجهة نظر سارتر - قبل أن يحتوي على ماهية، يخلق بمساعدة نشاطه الإرادي وجوده الملموس والعيني. وعليه فإن نشاط الإنسان هو ذات ماهية وجوهر الإنسان، وإن لاتخاذ القرار والعزم دوراً أصلياً في نشاط الإنسان، وإن اتخاذ القرار وعقد العزم في حدّ ذاته من تداعيات اختيار الموضوع. إن سارتر من خلال إلقاء عبارة «الوجود متقدم على الماهية» قد اعتبر مارتن هايدغر موافقاً له في هذا الشأن.

بيد أن مارتن هايدغر في رسالة في باب الإنسانية^[1]، يفصل موقفه عن جان بول سارتر، ويرى أن ذهن سارتر لا يزال مستغرقاً في التفكير التقليدي الخاص بالشيء في قبال الموضوع، في حين أن كل جهد هايدغر في الوجود والزمان يركز على تقديم رؤية متحررة عن الذاتية^[2].

«إن «تقدم الوجود على الماهية» - من وجهة نظر مارتن هايدغر - «هو ذات التفكير ما بعد الطبيعي الذي كان موجوداً في فلسفة الوجود على مدى سنوات، وكان يتم طرحه على الدوام مع تقدم الماهية على الوجود. لم يقم جان بول سارتر بسوى قلب هذه المعادلة، مع بقاء الارتباط بين الوجود والماهية. بمعنى أن مصير الوجود لم يتم تحديده، ولم يتم التفكير به»^[3].

يرى هايدغر أن «الوجود» مسألة منسية في تفكير أكثر الفلاسفة، و«ما دامت حقيقة الوجود لم تدخل في حيّز التفكير، فإن كل أنطولوجيا ستبقى من دون أساس»^[4]. إن المفكرين الكبار من أمثال رينيه ديكارت وإيمانويل كانط من خلال الاستفادة من الأسلوب التقليدي في التقابل بين الشيء والموضوع كانوا يفكرون على الدوام

[1]- A letter on Humanism.

[2]- Subjectivism.

[3]- Martin Heidegger, Letter on Humanism, p. 159, In: George F. Meleevn (ed.); Readings in the Philosophy of Existence; Vol. 1, p. 159.

[4]- [خاتمي، محمود، جهان در انديشه هايدغر (العالم في فكر هايدغر)، ص ٤١، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

بشكل ذاتاني^[1]. يذهب ديكارت إلى اعتبار جوهر المفكر أصلاً في الموضوع، في حين يذهب كانط إلى اعتبار جوهر المفكر عاملاً موحداً وشرطاً ضرورياً في المعرفة. وسار جان بول سارتر على ذات هذا النهج، وعمد إلى تعريف الـ «أنا أفكر» بوابة لحرية الإنسان. إن «الوجود» من وجهة نظر هايدغر قد تم تناسيه في جميع هذه الأفكار؛ وذلك لأن الجميع يعتبر الوجود تابعاً للمعرفة بشكل وآخر، وصار بصدد إثبات الوجود. وللتحرر من هذا الأمر يجب اعتبار المعرفة تابعاً للوجود^[2].

تعريف الإنسانية من وجهة نظر مارتن هايدغر

يعمد مارتن هايدغر إلى تعريف الإنسانية بقوله: «هي التأمل والمراقبة لكي يكون الإنسان إنسانياً^[3]، وليس لا إنسانياً». إن اللاإنساني كائن منفصل عن ماهيته الحقيقية؛ ولكن يجب البحث عن جواب للسؤال القائل: ما هي الماهية الحقيقية للإنسان؟ أو على حدّ تعبير مارتن هايدغر: ما هي إنسانية الإنسان؟

هناك العديد من الآراء بشأن تعريف ماهية الإنسان. من ذلك أن كارل ماركس - مثلاً - يرى أن إنسانية الإنسان تتحقق ضمن «المجتمع». وإن الإنسان «الطبيعي» هو كائن اجتماعي. وفي «المجتمع» يتم ضمان «طبيعة» الإنسان؛ بمعنى مجموع «حاجاته

[1]- Subjectivism.

[2]- [خاتمي، محمود، جهان در اندیشه هايدغر (العالم في فكر هايدغر)، ص ٤١، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي)..

[3]- Homo humanus.

الطبيعية» بشكل منظم. ومن وجهة نظر المسيحية يتمّ تحديد إنسانية الإنسان من خلال تمييز الإنسان من الإلهية.

يرى مارتن هايدغر:

«أن الإنسانية الحقيقية قد ظهرت للمرّة الأولى في الجمهورية الرومانية، وذلك عبر التقابل والمواجهة بين الإنسان الإنساني والإنسان البربري^[1]. إن المراد من الإنسان الإنساني هو الإنسان الرومي الذي يسلك الفضائل الرومية من خلال تجسيد التعاليم أو البيديا^[2] اليونانية. إن المراد من التعاليم اليونانية هو اكتساب الفضل^[3] والتبحّر والمهارة في السلوك الحسن^[4]. وقد تمّ التعبير عن هذا المفهوم بـ (الإنسانية)^[5]»^[6].

إن هذه الإنسانوية تتكرر في مرحلة عصر النهضة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر للميلاد في إيطاليا، ومن هنا يتمّ طرح مسألة «الإنسانية» ومن ورائها التعليم^[7].^[8] والذي يُراد من اللإنسانية في هذه المرحلة هو البربرية والسيكولاستية في العصور الوسطى. كما نشاهد في القرن الثامن عشر للميلاد اتجاهاً ينحو إلى ربط الإنسانوية بإنسانية

[1]- Homo Barbarus.

[2]- Paideia.

[3]- Eruditio.

[4]- Institutio in bonas artes.

[5]- Humanitas.

[6]- مارتن هايدغر، «نامه دربارہ انسان گرائی» (رسالة حول النزعة الإنسانية)؛ لارنس كهون، از مدرنيسم تا پست مدرنيسم (من الحداثة إلى ما بعد الحداثة)، ص 287.

[7]- Paideia

[8]- المصدر أعلاه.

المرحلة القديمة؛ من قبيل الإنسانيات الذي تحدّث عنها كل من يوهان غوته^[١] وماكس شيللر. وبطبيعة الحال فقد ظهرت إنسانيات أخرى أيضاً، ولكنها لا تعود إلى المرحلة القديمة.

«إن إنسانية كارل ماركس لا تستلزم أيّ عودة إلى العهود والعصور القديمة. وهكذا الأمر بالنسبة إلى إنسانية جان بول سارتر التي يُعبّر عنها بعنوان الوجودية. كما أن الإنسانية المسيحية - التي يكون كل شيء في تعاليمها من أجل الفلاح والسعادة الروحية للإنسان - لا تعود إلى المرحلة القديمة»^[٢].

في النوع الأخير من الإنسانيات - أي: تلك التي لا تعود إلى إنسانية المرحلة القديمة - تمّ السعي إلى تشجيع الإنسان على اكتساب إنسانيته الأصيلة ودفعه نحو اكتشاف قيمه وفضائله. إن جميع هذه الإنسانيات على الرغم من الاختلاف الكبير فيما بينها، إلا أنها - من وجهة نظر مارتن هايدغر - تشترك من حيث الهدف والأساس والأسلوب أو من حيث التعاليم والمفاهيم الخاصة في نقطة واحدة، وهي أن

«إنسانية الإنسان الإنساني قد تمّ تعيينها من ذي قبل على أساس التعبير الثابت عن الطبيعة، وعن التاريخ،

[١]- يوهان فولفغانغ فون غوته (١٧٤٩ - ١٨٣٢ م): أحد أشهر أدباء ألمانيا المتميزين. ترك إرثاً أدبياً وثقافياً ضخماً للمكتبة الألمانية والعالمية، وكان له بالغ الأثر في الحياة الشعرية والأدبية والفلسفية. وقد تنوّع أدبه ما بين الرواية والكتابة المسرحية والشعر. (المعرب).

[٢]- مارتن هايدغر، «نامه درباره انسان گرايي» (رسالة حول النزعة الإنسانية)؛ لارنس كهون، از مدرنيسم تا پست مدرنيسم (من الحداثة إلى ما بعد الحداثة)، ص ٢٨٧.

وعن العالم، وعن بنية العالم»^[١].

إن مشكلة جميع هذه الإنسانويات تكمن - من وجهة نظر مارتن هايدغر - في أنها تقوم على ما بعد الطبيعة أو تحوّل نفسها إلى بناء ينتمي إلى ما بعد الطبيعة. إن المراد من ما بعد الطبيعة هو «تعيين ماهية الإنسان بوصفها فرضية ضمن إطار وعنوان، دون أن تعمل أولاً على تحديد حقيقة الوجود»^[٢]؛ وعلى هذا الأساس فإن جميع هذه الإنسانويات تنتمي إلى ما بعد الطبيعة، وما دامت لا تتعرض إلى السؤال عن حقيقة الوجود وارتباط الوجود بماهية الإنسان، سوف تبقى على ما هي عليه من الانتماء إلى ما بعد الطبيعة.

«إن ما بعد الطبيعة لا تطرح السؤال المرتبط بحقيقة ذات الوجود. ومن هنا فإنها لا تسأل عن كيفية تعلق ماهية الإنسان بحقيقة الوجود أبداً. إن هذا السؤال لم يتم طرحه من قبل ما بعد الطبيعة حتى الآن ... ولا يزال الوجود يتوقع من الإنسان أن يعيد استذكاره بوصفه [أمراً] جديراً بالتفكير»^[٣].

كشف ماهية الإنسان

يلجأ مارتن هايدغر من أجل الكشف عن ماهية الإنسان إلى

[١]- مارتن هايدغر، «نامه درباره انسان گرايي» (رسالة حول النزعة الإنسانية)؛ لارنس كهون، از مدرنيسم تا پست مدرنيسم (من الحدائث إلى ما بعد الحدائث)، ص ٢٨٨.

[٢]- المصدر أعلاه.

[٣]- المصدر أعلاه، ص ٢٨٩.

استعمال مفردة «Ansprechen» بمعنى الاستدعاء بواسطة الوجود. إن المعنى الأصلي لهذه الكلمة هو توجيه الخطاب إلى شخص، كما تستعمل في معنى المطالبة بشيء وإرادته أيضاً. يبدو أن مارتن هايدغر يوجّه «الخطاب» إلى الوجود، كما أنه «يطلب» بذلك أيضاً. وربما أمكن الجمع بين مفهومي «المطالبة» و«توجيه الخطاب» في اللغة الفارسية^[1].

للكشف عن ماهية الإنسان يجب أن يُستدعى من قبل الوجود. «إنما على أساس مثل هذه الدعوة يمكن للإنسان العثور على الموقع الذي تقطن فيه ماهيته»^[2]. إن على الإنسان أن يقترب من الوجود كي يتمكن بهذه الطريقة من إدراك ذاته. ويلجأ مارتن هايدغر إلى استعمال كلمتي «Ek» و«sistence». إن الاستفادة من تركيب «Ek» و«sistence» إنما يأتي في إطار المقابلة مع «Existence» لجان بول سارتر، ليُفهم من ذلك أن الإنسان منفتح على حقيقة الوجود. يرى مارتن هايدغر أن إنسانية سارتر «Existence» تؤخذ بوصفها وجودية من بين سائر الوجوديات، ولا تؤخذ الوضعية الفذة لـ «الإنسان في قبال الوجود» بمعنى إيضاح الوجود (Lichtung des Seins) من قبل الإنسان بنظر الاعتبار^[3]. «إن الحفاظ على الذات في ضوء الوجود، هو ذات الشيء الذي أدعوه بـ (Ek-sistence) وقوف

[1]- مارتن هايدغر، «نامه درباره انسان گرائی» (رسالة حول النزعة الإنسانية)؛ لارنس كهون، از مدرنيسم تا پست مدرنيسم (من الحدائثة إلى ما بعد الحدائثة)، ص ۲۸۶.

[۲]- المصدر أعلاه.

[۳]- بابک أحمدي، معماي مدرنيته (لغز الحدائثة)، ص ۱۲۴، ۱۳۷۷ هـ ش. (مصدر فارسي).

الإنسان في الخارج»^[1]. إن التفكير في حقيقة الوجود هو تفكير بـ (Ek-sistence) ووقوف الإنسان في الخارج أيضاً. إن الوقوف خارجاً لا يمكن نسبته إلا لماهية الإنسان؛ لأن الإنسان وحده هو المشغل بمصير وعاقبة الوقوف خارجاً.

«إن الوقوف خارجاً لا يمكن التفكير به بوصفه أسلوباً خاصاً من بين سائر أنحاء الموجودات الأخرى»^[2].

يتحاشى مارتن هايدغر الخلط بين مفهوم الوقوف خارجاً وبين المفهوم التقليدي للوجود^[3]. فهو يرى أن مفهومي الوجود والماهية^[4]؛ حيث الوجود يعني الواقعية والفعلية^[5] والماهية تعني الإمكان، يقعان في قبال بعضهما، وكلاهما مفهوم يفوق الطبيعة؛ إلا أن الوقوف خارجاً يمتاز من مفهوم ما بعد الطبيعة.

«إن الوقوف خارجاً يعني الوقوف خارج (Standing-out) حقيقة الوجود؛ وأما الوجود (Existence) فهو يعني الفعلية أو الواقعية في قبال الإمكان البحث بمعنى التصوّر»^[6].

إن الإجابات التي يتم بيانها عن الأسئلة - التي يتم طرحها عن

[1] - مارتن هايدغر، «نامه درباره انسان گرايي» (رسالة حول النزعة الإنسانية)؛ لارنس كهون، از مدرنيسم تا پست مدرنيسم (من الحداثة إلى ما بعد الحداثة)، ص 290.

[2] - المصدر أعلاه.

[3] - Existentia

[4] - Essentia

[5] - Actualitas

[6] - المصدر أعلاه، ص 292.

أصل وجود الشيء أو ماهية وهوية الشيء - تعمل على تصوير الماهية الحقيقية للموجود في إطار الشيء والموضوع، ولا تظهر حقيقة الوجود أبداً؛ ولكن عندما يقال مثلاً: «إن الإنسان هو الواقف خارجاً»، جواباً عن السؤال عن «ماهية»^[1] الإنسان؛ فإن السؤال لا يكون عمّا إذا كان الإنسان موجوداً حقيقة، وما هي ماهيته إذا كان موجوداً؛ بل السؤال إنما هو عن طريقة تحقق الوقوف الخارجي للإنسان.

اكتشاف ماهية الإنسان من خلال تحليل الدازاين

يلجأ مارتن هايدغر إلى استعمال كلمة الدازاين لتوضيح مفهوم الوقوف خارجاً. هناك ارتباط وثيق بين الدازاين ووجود الإنسان، ومن هنا فقد تمت ترجمة هذه الكلمة في الترجمات الأولى لنصوص هايدغر بـ «الواقعية الإنسانية» وقد حظي هذا الأمر باستحسان من قبل هايدغر^[2].

إن مراد هايدغر من الدازاين هو «أن الإنسان يفتح ماهيته حيث يكون هناك [Da]، أي نور الوجود. إن هذا الوجود هناك وحده حامل الصفة الأساسية للوقوف خارجاً في حقيقة الوجود»^[3].

[1]- يعتمد مارتن هايدغر وضع «الماهية» بين معقوفتين، ليؤكد على أن الماهية لا ينبغي تعيينها على أساس الوجود الماهوي لـ (Esse Essen Tiae) بواسطة الكيان الوجودي (Esse existintia) (...؛ بل يجب تعيينها على أساس الوقوف الخارجي.

[2]- روجيه فورنو، فلسفه هاي هست بودن (فلسفات الكينونة والوجود)، ص ٢٢٢.

[3]- مارتن هايدغر، «نامه درباره انسان گراي» (رسالة حول النزعة الإنسانية)؛ لارنس كهون، از مدرنيسم تا پست مدرنيسم (من الحداثة إلى ما بعد الحداثة)، ص ٢٩١.

يبدو أن هايدغر يسعى في هذه العبارة إلى تحليل وإدراك مفهوم الوجود - المشتمل على صفة الوقوف خارجاً - بشكل صحيح، من خلال تحليل موجود مثل الإنسان، حيث يرتبط مع الوجود دائماً؛ أي: تحليل الدازاين بالمعنى الخاص الذي يريده منه والذي هو عبارة عن التعيّنات والخصائص البارزة لوجود وكيونة الإنسان من حيث كونه مميّناً للوجود بالمعنى العام؛ ومن هنا فإن الدازاين - في تعبير هايدغر - عبارة عن مفتاح لفهم تفكيري، ولكن تم التعبير عن ذلك بالكثير من العبارات الخاطئة. يرى مارتن هايدغر أن الدازاين «وجود يطلق عليه في نهاية المطاف لفظ الإنسان، وإن العالم لا يكتب له الوجود إلا إذا كان الدازاين موجوداً فقط»^[1]. وبطبيعة الحال فإن مارتن هايدغر يكتب الدازاين تارة على شكل «Dasein»، وتارة أخرى على شكل «Da-sein»، ويبدو أنه يهدف من وراء ذلك إلى بيان نوعين من الرؤية إلى الدازاين.

إن الـ «Dasein» يرادف الـ «Istentiale» حيث يستفاد فيه من دراسة الإنسان للوصول إلى الوجود، ويتم فيه لحاظ الوجود في نسبه إلى الإنسان؛ ومن هنا يكون الإنسان نقطة بداية لاكتشاف الوجود، وأما في مصطلح الـ «Da-sein» فهناك يكمن مفهوم ما فوق الطبيعة، حيث يتم البدء فيه من دراسة الوجود من أجل الوصول إلى الإنسان، ويتم فيه لحاظ الإنسان بالنسبة إلى الوجود. وبعبارة أخرى: إن الـ «Dasein» هو الإنسان من حيث هو منفتح

[1]- خاتمي، محمود، جهان در انديشه هايدغر (العالم في فكر هايدغر)، ص ٨٩، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

(في اليونانية: «Aletheia») على الوجود، في حين أن الـ «Da-sein» هو الإنسان من حيث كونه مظهر الوجود. إن الذي يتمّ بيانه في الإنسانية المنشودة لجان بول سارتر هو الـ «Da-sein»، في حين أن المنشود بالنسبة إلى مارتن هايدغر هو الـ «Dasein». «إن ما هو متقدم على جميع الأمور يجب العمل على تجربته بوصفه موضعاً ومكاناً؛ أي: بوصفه مساحة لحقيقة الوجود، وأن يتم العمل على إظهاره بلفظ «Dasein»^[1]. وبطبيعة الحال فإن هايدغر يعتبر وجود الإنسان شرطاً على كل حال، وكأننا حيثما أردنا الاقتراب من الوجود، لا يكون أمامنا سوى البدء من الإنسان، وهذا هو الشيء الذي تستفاد منه الإنسانية؛ بمعنى أن الإنسان هو نقطة الانطلاق في عملية التفكير بشأن الوجود.

يرى مارتن هايدغر أن الإنسانية التي تحدّث عنها في كتاب (الوجود والزمان) هي - في المقارنة مع إنسانية سارتر وجميع الإنسانيات السابقة عليها - ضدّ الإنسانية. وقد أدى هذا الأمر إلى سوء فهم البعض لأراء مارتن هايدغر، ومن هنا فقد اعتبروا «رسالة حول الإنسانية» لهايدغر، مناهضة للإنسانية. في حين يبدو أن هايدغر يعمد إلى رفض الإنسانيات التي هي من نوع إنسانية سارتر، لي طرح بدلاً منها إنسانية جديدة في قبالتها^[2].

[1]- روجيه فورنو، فلسفه هاي هست بودن (فلسفات الكينونة والوجود)، ص ٢٢٣.

[2]- غريغوري بروس سميت؛ نيتشه، هايدغر و گذار به پسامدرنيتيه (هايدغر والعبور إلى ما بعد الحداثة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي رضا سيد أحمديان، ص ٢٨٥؛ خاتمي، محمود، جهان در انديشه هايدغر (العالم في فكر هايدغر)، ص ٤١، ١٣٨٧ هـ ش؛ بابك أحمددي، معماي مدرنيتيه (لغز الحداثة)، ص ١٢٤، ١٣٧٧ هـ ش.

«إن الأمر الوحيد هو أن أعلى وأسمى التعيّنات الإنسانية عن ماهية الإنسان، لا تعمل بدورها على تجربة التقييم الحقيقي للإنسان، بمعنى أن الرؤية التي يتمّ بيانها في كتاب الوجود والزمان تأتي إلى الضدّ من الإنسانية، إلا أن هذه الضدية لا تعني أن هذه الرؤية تتجه إلى مناهضة الإنسانية، وتدافع عن اللإنسانية... لو فكرنا على الضدّ من الإنسانية، فإن السبب في ذلك يعود إلى أن الإنسانية لا تضع إنسانية الإنسان في الذروة التي يستحقها»^[1].

إن مارتن هايدغر من أجل الوصول إلى الإنسانية التي تعمل على تحقيق القيمة الحقيقية للإنسان، يعمل على إزاحة الإنسانيات التي تعمل على تصوير الإنسان بوصفه حيواناً ناطقاً، وشخصاً، وكائناً يمتلك روحاً وجسداً.

الإنسان بمنزلة الوجود «الملقى»

إن الوجه الآخر من إنسانية هايدغر، يكمن في مفهوم الإلقاء^[2]. وقد تعرض في موردين من كتابه «رسالة حول الإنسانية» إلى مفهوم «الإلقاء»^[3]. وفي واحد من هذين الموردين يعمل على تقريب مفهوم «الإلقاء» من مفهوم «الاستدعاء» بواسطة الوجود. إن شرف

[1]- مارتن هايدغر، «نامه درباره انسان گرائي» (رسالة حول الإنسوية)؛ لارنس كهون، از مدرنيسم تا پست مدرنيسم (من الحداثة إلى ما بعد الحداثة)، ص ٢٩٤.

[2]- Thrownness

[3]- مارتن هايدغر، «نامه درباره انسان گرائي» (رسالة حول الإنسوية)؛ لارنس كهون، از مدرنيسم تا پست مدرنيسم (من الحداثة إلى ما بعد الحداثة)، ص ٢٩٤ - ٣٠٣.

الإنسان يكمن في هذا الشيء وهو: الاستدعاء بواسطة ذات الوجود لتوفير الحماية والدفاع عن حقيقة الوجود. إن هذه الدعوة تتم على شكل إلقاء يتجذر فيه إلقاء الكينونة هناك.

يعمل مارتن هايدغر على تصوير إنسويته على النحو الآتي، وهو أن الإنسان قد تم «إلقاؤه» بواسطة ذات الوجود في حقيقة الوجود، ليعمل - من خلال هذا النوع من الوقوف خارجاً - على الحماية والدفاع عن حقيقة الوجود؛ ليظهر في نور الوجود للموجود كما هو موجود. إن المراد من الحماية والدفاع في عبارة هايدغر هو حمل الهاجس^[1] والخشية على الوجود. إن مارتن هايدغر لا يبحث في كيفية إلقاء الإنسان في الوجود، ويراه متطابقاً مع مصير وجود الوجود. وفي الحقيقة فإنه طبقاً لهذا المصير يجب على الإنسان أن يدافع عن حقيقة الوجود، «إن الإنسان هو راعي الوجود»^[2]. وفي موضع آخر يعمد هايدغر إلى استعمال عبارة «الجار»؛ حيث يقول: «إن الإنسان هو جار الوجود»^[3]. إن مارتن هايدغر يسعى في جميع هذه العبارات إلى التقرب بشكل وآخر من الوجود الأصيل (وجود الوجود)، وربطه بماهية الإنسان (الوجود الأصيل للإنسان)؛ بمعنى الماهية الإنسانية التي يتم بيانها بعناوين من قبيل: الوقوف خارجاً، والدازاين، والإلقاء، والاستدعاء، وراعي الوجود، وجار الوجود، ويسعى مارتن هايدغر في كل واحد منها إلى الاقتراب من الوجود

[1]- Care.

[2]- مارتن هايدغر، «نامه درباره انسان گرائي» (رسالة حول النزعة الإنسانية)؛ لارنس كهون، از مدرنيسم تا پست مدرنيسم (من الحداثة إلى ما بعد الحداثة)، ص ۳۳.

[3]- المصدر أعلاه.

بشكل وآخر. وفي هذا الاقتراب يتجلى أو يتم الكشف عن وجود الوجود أو الواجد في مقام الواجد. إن الإنسان منفتح على الوجود، وهو يعمل في هذا الانفتاح على إظهار وجوده أيضاً: «إن الدازين يحتوي في ذاته على الانفتاح على الوجود»^[1]. وكأنه - مع شيء من التسامح ومن خلال التعبير التقليدي - يتم إقامة نوع من التلازم بين وجود الوجود، ووجود الدازين أو الإنسان؛ حيث يكون ظهور كل واحد من هذه الأمور رهناً بظهور الآخر.

لقد عمد مارتن هايدغر - في عبارة من كتاب «رسالة حول الإنسانية» - إلى ضمّ جميع هذه المفاهيم المذكورة أعلاه إلى بعضها؛ إذ يقول:

«إن ماهية الإنسان تكمن في أنها تستهلك في شيء أكبر من الإنسان، حيث يتم تصوير الإنسان بوصفه

[1] - يتم توضيح مفهوم الانفتاح على الوجود - في موضع من «رسالة حول الإنسانية» - من خلال الإحالة إلى مفهوم الكينونة في العالم، على النحو الآتي: إن المراد من الكينونة في العالم، هو فعلية الوجود، وامتلاك الوجود. وتعاطي وجود الإنسان مع امتلاك العالم. فإذا كان للشخص وجود، فلديه العالم أيضاً؛ ومن هنا فإن معنى «في» ليس مفهوماً مكانياً، بل يعني انشغال شيء بشيء آخر. كما أن المراد من «العالم» ليس الطبيعة. إن الطبيعة واحدة من الأمور التي تنكشف في العالم. إن العالم ساحة حضور الطبيعة وحضور الإنسان. يرى هايدغر أن معرفة كل شيء إنما تكون من خلال التدقيق ومقارنته بالوجود ومقدار انفتاحه أمام الوجود. «إن العالم يعني انفتاح الوجود. إن الإنسان موجود، وإن الإنسان ما دام موجوداً فهو واقف خارجاً. إن الإنسان المائل أمام الخارج يقف على انفتاح الوجود، وهو الانفتاح الذي يمثل ذات الوجود، والوجود الذي هو بصفة الإلقاء... قد حصل على ماهية الإنسان. إن الإنسان من خلال الإلقاء يقف على هذه الشاكلة «في» انفتاح الوجود. إن «العالم» هو نور الوجود الذي يتجلى فيه الإنسان في صلب ماهية إلقائه. إن «الكينونة في العالم» تحدد ماهية الوقوف خارجاً؛ وذلك على هذا النحو وهو أن الوقوف [-ek] - خارجاً - يصبح وقوفاً مفتوحاً. انظر: مارتن هايدغر، «نامه درباره انسان گراتي» (رسالة حول الإنسانية)؛ لارنس كهون، از مدرنيسم تا پست مدرنيسم (من الحدائث إلى ما بعد الحدائث)، ص 308؛ خاتمي، محمود، جهان در انديشه هايدغر (العالم في فكر هايدغر)، ص 92؛ 56، Being and Time, p.

كائناً حياً يتمتع بالعقل ... إن «أكبر من» تعني: أكثر أصالة، وعليه فهو أكثر ماهوية من حيث الماهية؛ بيد أن ... الإنسان واقع في حالة الإلقاء ... إن الإنسان ليس سيد الموجودات، بل إن الإنسان هو راعي الوجود ... إن الإنسان يحصل على الفقر الماهوي للراعي، حيث يكمن شرفه في أنه: يُدعى من قبل ذات الوجود من أجل الدفاع عن حقيقة الوجود. إن هذه الدعوة تتم على شكل إلقاء؛ حيث يتجذر فيه إلقاء الكينونة هناك. إن الإنسان ... هو ذلك الموجود الذي يكون وجوده بمثابة الوقوف خارجاً عبارة عن السكن بالقرب من الوجود. إن الإنسان جار الوجود»^[1].

إن هذه الإنسانية - من وجهة نظر مارتن هايدغر - تعتبر إنسانية الإنسان على أساس القرب من الوجود، ويضفي على مفردة الإنسانية مفهوماً جديداً. من أجل تعيين المفهوم الجديد لمفردة الإنسانية يجب تجربة ماهية الإنسان على نحو أكثر أصالة، ثم العمل بعد ذلك على إظهار مدى تطابق هذه الماهية مع مصيرها. إن تجربة ماهية الإنسان الأكثر أصالة هي ما سبق أن تحدّث عنه مارتن هايدغر بقوله:

«إن ماهية الإنسان تكمن في وقوفه خارجاً. وهو الوقوف المهم على مستوى الماهية؛ أي على أساس ذات الوجود، إلى الحدّ الذي يعمل معه الوجود إلى

[1]- مارتن هايدغر، «نامه درباره انسان گرايي» (رسالة حول النزعة الإنسانية)؛ لارنس كهون، از مدرنيسم تا پست مدرنيسم (من الحدّثة إلى ما بعد الحدّثة)، ص ٣٠٣.

الدفع بالإنسان بوصفه واقفاً في الخارج من أجل الدفاع عن حقيقة الوجود في ذات هذه الحقيقة. وعندها ستكون الإنسانية بمعنى: أن ماهية الإنسان أساسية لحقيقة الوجود»^[1].

وجود الأشياء ووجود الآخرين في دائرة وجود الدازاين

إن الوجه الآخر من إنسانية هايدغر عبارة عن جلب وجود الأشياء والآخرين في ساحة وجود الدازاين. إن وجود الأشياء، في رؤية هايدغر - ينظر تارة إلى الشيء الخارجي على شكل موضوع وتارة أخرى على شكل شيء «حاضر - في - اليد»^[2]. إن النظرة الأولى تسلب من الإنسان إمكان الأنا والتعاطي الفعال مع الأشياء، وهذا هو الحال في التفكير التقليدي أيضاً، وأما في النظرة الثانية، فيكون الأمر كذلك في حياتنا اليومية وتعاطينا مع الأشياء، على هذه الشاكلة، «إن الأشياء تظهر من حجاب الوجود، بحيث تعمل على إظهار جوهر وجودها»^[3].

إن دليل التفكير بالشيء «الحاضر - في - اليد»، هو قرب ونسبة ذلك الشيء إلينا. إن الإنسان كائن يعمل على تقريب الأشياء من بعضها، ويعمل بشوق مقرون بهواجسه على التقليل من الفواصل بينه وبين الأشياء. إن الإنسان «يأتي بالأشياء إلى بقعة الضوء»،

[1] - [مارتن هايدغر، «نামه دربارہ انسان گرائی» (رسالة حول النزعة الإنسانية)؛ لارنس كهون، از مدرنيسم تا پست مدرنيسم (من الحداثة إلى ما بعد الحداثة)، ص 305.

[2] - at Hand Presence

[3] - Heidegger; Being and Time; p. 98.

ويخصص موضعاً لوجودها، ويعمل على توجيهها^[1] من خلال تقليص الفاصلة بينه وبين الأشياء.

وجود الآخرين: إن هايدغر يعمل على جلب وجود الآخرين إلى ساحة وجود الدازاين أيضاً. إن المجتمع جزء من وجود الدازاين. وهو يذهب إلى الاعتقاد بأن

«الدازاين موجود خارجي، ومرتبط بالآخرين، وفعال واجتماعي، بيد أن الدازاين على الرغم من اجتماعيته بشكل ملحوظ، إلا أنه يميل إلى العزلة والعمل الأحادي والمنفرد؛ أي أنه يميل إلى الرؤية المفتقرة إلى الشوق والحماس، والنظر إلى الأشياء بوصفها أموراً حاضرة - في - اليد»^[2].

في هذه الحالة يتمّ تحديد وجود الدازاين من قبل الآخرين؛ بمعنى أن الدازاين لا يُظهر نفسه كما ينبغي:

«من أجل الوصول إلى الوجود الأصيل، يجب على الفرد أن يكون مساهماً بشكل فاعل، وأن يكون على تواصل مباشر مع الوجودات الأخرى. إن الأصالة بوجودها الأصيل تحتاج إلى أسلوب جديد من الارتباط مع جميع الناس»^[3].

الإنسانية الإلحادية

إن الإنسانية الإلحادية - التي تحمل أكثر الآراء المخالفة

[1]- Directionality.

[2]- Ibid, p. 163.

[3]- Ibid, p. 168.

للدين عدائية، ولا سيما بعد القرن التاسع عشر للميلاد - تذهب إلى الاعتقاد بأن «الإنسانية» يجب أن تكون - بهذا الاعتقاد القائل بأن الإنسان هو مركز ثقل الوجود - بديلاً عن محورية الله في الأفكار الدينية. وفي الحقيقة فإن الإنسانية الإلحادية تذهب إلى الاعتقاد بوجود أن تظهر بعض المدارس والمذاهب بالتدرج لتملاً الفراغ الذي خلفه غياب الله، والخيار الأفضل في هذا الشأن هو «الإنسان» والأفكار الإنسانية. إن الإنسان في هذه المدارس وجود أصيل، في حين يُعدّ وجود الله من الاعتبارات الذهنية، وأنه من صنع واختلاق ذهن. وللتخلّص من هذه الوجودات الذهنية، يجب التوجّه إلى الأمور المحسوسة والملموسة والقابلة للمشاهدة والقابلة للإثبات. يتمّ بيان هذا المطلب في الفقرة الأولى من الإعلان الثاني للإنسانية الإلحادية بشكل صريح وصارخ؛ حيث يقول: «نحن بوصفنا من الأفراد غير المتدينين نبدأ في أبحاثنا من الإنسان لا من الله، ومن الطبيعة لا من اللاهوت»^[1]. ليس للإنسويين الإلحاديين رؤية مستقلة في العادة، وإنما يقتبسون آراءهم من فلاسفة من أمثال: أوجست كونت، ولودفيغ فويرباخ، وكارل ماركس، وفريدريك نيتشه.

الإنسانية الإلحادية في تفكير أوجست كونت

لقد تحدّث أوجست كونت في تقسيمه المعروف بشأن المراحل الفكرية للبشر، عن ثلاث حالات، وهي كالآتي: الحالة الربانية (الخيالية)، والحالة ما بعد الطبيعية (التجريدية)، والحالة العلمية (التحصّلية أو الثبوتية)، ويضع الدين في المرحلة ما بعد الطبيعية

[1]- www.ManifestofHumanism.com (1973).

أو نهاية المرحلة الربانية؛ حيث ظهرت الأديان التوحيدية. إن الدين الوحياني ينتمي إلى مرحلة انعدام الوعي أو عدم البلوغ الفكري للبشر. وبطبيعة الحال فقد كانت هذه المراحل مفيدة في عصرها، ولكن بعد تقدّم العلم والوصول إلى الأفكار التحصلية وقابلية الإثبات العلمي للظواهر لم تعد هناك من أرضية للتمسك بتعاليم ومفاهيم الأديان الإلهية. إن المرحلة ما بعد الطبيعية والتجريدية تمتاز وتتفوق على المرحلة الربانية من جهة تجاوزها لمرحلة الوهم والتخيّل، وأصبح دور التفكير فيها هو الأهم، ولكنها تعاني من هذا الضعف وهو أنها تسعى على الدوام إلى توضيح وبيان ظواهر العالم بحسب الأمور المربية. وبعبارة أخرى: إن توضيح الظواهر على أساس العلم، من قدرة وإرادة الله؛ ومن هنا يجب اجتناب هذا النوع من التفكير.

ويقال - بطبيعة الحال - إن

«أوجست كونت لم يكن ينكر الله جهاراً؛ ولكنه كان يرى أن مرحلة عبادة الآلهات غير المرئية قد انتهت. وكان في مسار طغياني يعتبر الإنسان الأرضي خليفة الله تعالى، وكان يرى أن أيّ نوع من أنواع الإيمان بما وراء الطبيعة أمر غير علمي وغير مجد»^[1].

إن الدين الذي لا يشعر بوجود حاجة إلى الله، ويرى أن واضع

[1] - صانع پور، مريم، خدا و دين در رويکرد اومانستي (الله والدين في الاتجاه الإنسوي)، ص ۱۳۷، ۱۳۸۱ هـ ش. (مصدر فارسي).

الدين هو الإنسان، يسمّى دين الإنسانية^[1]. إن الإنسان في هذا الدين - الذي ينتمي إلى المرحلة الثالثة من تفكير البشر - يسعى على الدوام إلى

«دراسة القوانين العلمية للعالم. ويتم نبذ الأمور ما وراء الطبيعية بوصفها أموراً خرافية وغير مرتبطة بالواقع»^[2].

إن أوجست كونت الذي يُعدّ فيلسوفاً اجتماعياً وعالم اجتماع، كان يروم تأسيس اتحاد في أوروبا يقوم على أساس محبة البشر؛ حيث يعمل على تثبيت أسس دين الإنسانية في مختلف أبعاده الفلسفية والسياسية والاجتماعية. واليوم لا يزال الاتحاد الأخلاقي البريطاني يواصل نشاطه الإنسوي على أساس أفكار وآراء أوجست كونت^[3].

الإنسانية الإلحادية في رؤية فويرباخ وكارل ماركس

إن الإنسانويين الملحدين في المرحلة المعاصرة، يسعون - من خلال الاستفادة من أفكار لودفيغ فويرباخ - إلى خفض الوجود الإلهي إلى المستوى الطبيعي أو الوجود الإنساني، بدلاً من تعالي الإنسان وقرب الإنسان من الله.

لقد عمد لودفيغ فويرباخ - الفيلسوف المادي في القرن التاسع

[1]- Religion of Humanity

[2]- كالين براون، فلسفه و ايمان مسيحي (الفلسفة والإيمان المسيحي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: طاطه وس ميكائيليان، ص ٤٦، ١٣٧٥ هـ ش.

[3]- Paolo Castellina & Alison Bailey, Christian Church or Religious Humanism?; in: www.secularHumanism.com.

عشر للميلاد (١٨٠٤ - ١٨٧٢ م) - إلى اعتبار الطبيعة والإنسان جوهرين أصليين للدين. كان فويرباخ بتأثير من آراء هيغل يروم تعريف الناس بالدين كما يعتقد ويعرفه؛ وهو دين طبيعي وإنسوي إلى حدّ كبير. وقد كان يرى أن «الروح المطلقة»^[١] هي الطبيعة، والروح المطلقة التي كان هيغل يرى أنها المظهر الكامل للحقيقة، وكان يرى أنها تعمل بشكل وآخر على تحريك عجلة مسار التاريخ. إن الدين - طبقاً لرؤية فويرباخ - دليل الطبيعة ومطلب الإنسان:

«إن التصورات والأفكار الدينية قد تمّت بلورتها من قبل الناس بوصفها انعكاساً لاحتياجاتهم الخاصة؛ وذلك لأن الأفراد في حياتهم العملية قد تعرّضوا إلى الألم أو «الاغتراب عن الذات»؛ ولذلك كان لا بدّ لهم من الاعتقاد بأفكار وآراء من قبيل الآراء التي شاعت في فلسفة هيغل؛ وعليه فإن ما بعد الطبيعة ليس سوى «علم نفس مُلغز»؛ بمعنى أن ما بعد الطبيعة يعمل على بيان المشاعر الخاصة للأفراد، وليس بياناً لحقائق بشأن عالم الوجود. لا سيّما وأن الدين مبين ومُظهِر لهذا الاغتراب عن الذات. إن الأشخاص إنما يستطيعون الخلاص من أوهامهم بشأن الدين، إذا تمكنوا من تحقيق قيمهم الخاصة في عالم الوجود هذا»^[٢].

[1]- Absolute Spirit.

[2]- Manuel Velasquez; Philosophy; A text with readings; p. 663.

لقد عمد فويرباخ في كتابه (جوهر المسيحية)^[1] إلى التعريف بالله بوصفه ظلاً للإنسان. إنه شبح خيالي يصنعه الإنسان من جوهر ذاته ودخيلته: «إن الدين المسيحي عبارة عن صلة الإنسان بنفسه، أو بجوهر ذاته بعبارة أدق. ولكن جوهر ذاته بوصفه موجوداً آخر. إن الكائن الإلهي ليس شيئاً آخر غير الجوهر الإنساني، أو «الذات الإنسانية» بتعبير أدق؛ حيث انفصل عن قيود الإنسان المنفرد؛ أي أن ذات الإنسان الواقعي والجسماني هو الذي تعين وأصبح مشخصاً؛ بمعنى جوهر الإنسان الذي تمّ التأمل فيه، واكتسب حرمة بوصفه موجوداً غير ذاته^[2]؛ وعليه فإن جميع خصائص الكائن الإلهي هي ذات خصائص الجوهر الإنساني.

ويستمر مسار مخالفة الأديان الإلهية، وحذف الأمور ما بعد الطبيعية، أو حذف المتعالي، وبالتالي اختلاق دين الناس، ووضع الإنسان في مركز هذه الأديان الإنسانية في آراء كارل ماركس أيضاً، وتتجلى خصائصه اللادينية أو الإلحادية بشكل كامل. إن حالة «الاغتراب عن الذات»^[3] التي تشاهد بشكل خاص في آراء هيغل، وبعد ذلك في آراء فويرباخ، تستمر على هذه الشاكلة في آراء كارل ماركس؛ حيث الأديان الإلهية، والتفكير حول الله والعبودية، توفر بعض الأرضيات لاغتراب الإنسان عن ذاته؛ ومن هنا يتعين على الإنسان من خلال عدم التفكير في هذه الأمور، واكتشاف ذاته -

[1]- Essence of Christianity.

[2]- حليبي، علي أصغر، انسان در اسلام و مكاتب غربي (الإنسان في الإسلام والمدارس الغربية)، ص 153، 1374 هـ.ش. (مصدر فارسي).

[3]- Alienation.

ولا سيّما في التعاملات الاجتماعية مع الآخرين - أن يستعيد هويته المفقودة. إذا أراد الإنسان أن يتطوّر^[1]، تعينّ عليه التخلي عن الأديان الإلهية التي تحول دون التطوّر، وإذا أراد أن يختار لنفسه ديناً، وجب أن يكون واضح ذلك الدين هو الإنسان:

«إن الإنسان هو صانع الدين، بيد أن الدين لا يصنع الإنسان. ما دام الإنسان لم يحصل على مكانه بين الكائنات، فإن الدين يمنح الإنسان وعياً وإدراكاً. إن الإنسان ليس وجوداً مجرداً وخارجاً عن العالم. إن الإنسان عبارة عن مجموع الناس والدولة والمجتمع. إن هذه الدولة وهذا المجتمع هو الذي يوجد الدين ... إن الألم الديني علامة على الألم الحقيقي والاعتراض على [هذين العالمين المعكوسين]. إن الدين عبارة عن آهات الكائنات المظلومة، ومشاعر عالم عديم الإحساس، وروح في جسد فاقد للروح. إن الدين أفيون المجتمع. إن القضاء على الدين - الذي يمثل علامة على حبور الإنسان الكاذب - ضروري من أجل الحصول على الاغتناب الحقيقي للإنسان^[2]. يرى كارل ماركس أن الانتجاه الاقتصادي على الرغم من الطاقات التي ينتجها، وكذلك طاقات الذهن الثوري، يجب أن تعمل على

[1]- إن مفهوم التطوّر (Development) من المفاهيم المشتركة والأساسية عند فلاسفة عصر التنوير.

[2]- كالين براون، فلسفه و ايمان مسيحي (الفلسفة والإيمان المسيحي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: طاطه وس ميكائيليان، ص ١٣٥، ١٣٧٥ هـ ش.

هداية المجتمع إلى قانون العقل وإلغاء القيود وتحرير الإنسان من الأسر في قبال القوى اللاعقلانية، لكي تثبت في نهاية المطاف سيادة الإنسان في التاريخ. إن الإنسان الاجتماعي سوف يصبح هو السيد والحاكم المطلق على التاريخ والعالم»^[١].

في الإنسانية الإلحادية لكارل ماركس يتم عبادة الجهة الجمعية من الإنسان بدلاً من الله، ويتم إلغاء الأمور المتعالية، ويتم التعريف حتى بالأديان الإلهية بوصفها مجرد مجموعة من المفاهيم والأساليب المصنوعة والمختلقة من قبل الإنسان، وليست هبة سماوية وإلهية لهداية الناس^[٢]. إن ماركس لا يسمح للفرد بالاستفادة حتى من قوّة التخيل في التفكير بالله، فإن التخيل - من وجهة نظره - مجرد وسيلة للحفاظ على الحياة المادية للإنسان. إنه لبيان وتأسيس نظامه الاجتماعي المنشود، جعل من عدم وجود الله فرضية وأصلاً موضوعاً. إن الإنسان إنما يمكنه العودة إلى ذاته، إذا لم يكن لديه أيّ ارتباط ذهني أو عيني مع الله. ويبدو أنه في هذا النوع من التفكير يتم إنكار حتى الإله المفهومي أيضاً. والخلاصة هي أن الإنسانية الماركسية ذات صبغة دنيوية، حيث لا صلة لها من حيث المبنى والغاية بالأمور المتعالية. يرى كارل ماركس أن منشأ الاغتراب عن

[١]- كارل ماركس وفريدريك انجلس، بورژوازي وبروليتاريا (البرجوازية والبروليتاريا)، في سلسلة لارنس كهون؛ از مدرنيسم تا پست مدرنيسم (من الحداثة إلى ما بعد الحداثة)، ص ٩١. وانظر أيضاً: صانع پور، مريم، خدا و دين در رويکرد اومانيستي (الله والدين في الاتجاه الإنسوي)، ص ١٣٧، ١٣٨١ هـ.ش.

[٢]- المصدر أعلاه، ص ١٤٣.

الذات يكمن في الإيمان والاعقاد بوجود الله، وأن تحقق الاتجاه الجمعي للبشر - الذي هو رهن بحاكمية ومالكية الله كي يصبح الإنسان والمجتمع مالكاً وحاكماً حقيقياً - أمر ضروري. ومن هنا فإن كارل ماركس كان يرى نفسه مكلفاً بتحرير الإنسان من الأسر والقيود التي تفرضها عليه القوى ما فوق الطبيعية^[1].

الإنسانية الإلحادية في رؤية فريدريك نيتشه

إن النوع الآخر من الإنسانية الإلحادية يتجسّد في رؤية «الإنسان الأمثل»^[2] و«الإرادة النازرة إلى القوة»^[3] عند فريدريك نيتشه. إن نيتشه بعد رفعه لشعاره المعروف بـ «موت الإله»، صار بصدد استبداله بالإنسان الأمثل أو السوبرمان الذي يعمل أبداً على خلق قيمه بنفسه، ثم يعمل على تنظيم حياته طبقاً لهذه الرؤية. على الرغم من تعرّض شعار «موت الإله» لمختلف التفاسير، فقد سعى البعض إلى القول بأن مراد نيتشه من الإعلان عن هذا الشعار هو تصوير روح المرحلة المعاصرة. إن «موت الإله» استعارة وكناية عن حادثة تاريخية / ثقافية حدثت في الغرب. لم يكن نيتشه بصدد بيان استحالة الإيمان بإله المسيح، كما لم يكن بصدد الإشارة إلى غلبة الإلحاد على الإيمان في المرحلة المعاصرة، وإنما أراد مجرد الإشارة إلى أن

[1]- كارل ماركس وفريدريك انجلس، بورژوازي وبروليتاريا (البرجوازية والبروليتاريا)، في سلسلة لارنس كهون؛ از مدرنيسم تا پست مدرنيسم (من الحداثة إلى ما بعد الحداثة)، ص 91. وانظر أيضاً: صانع پور، مريم، خدا و دين در رويکرد اومانيستي (الله والدين في الاتجاه الإنسوي)، ص 144 - 145.

[2]- Super Man.

[3]- Will to Power.

«إمكان الإيمان بشيء أسمى من الذات الكونية لهذا العالم، لم يعد ممكناً، وبذلك فقد انهار صرح القيم - الذي كان يأوي البشر في كنف حمايته - وتهاوى مرّةً واحداً وإلى الأبد»^[١].

يقول نيتشه في كتابه (إرادة القوّة):

«إن التفسير الأخلاقي للعالم، منذ أن سعى إلى الهروب إلى نوع من الغيب والما وراء، لم تعد لديه أيّ ضمانات تنفيذية، وعليه فإن زواله يؤدي إلى نوع من العدمية، ويغدو كل شيء فاقداً للمعنى»^[٢].

يجب على الإنسان أن يبني صرح القيم بنفسه. عندما يقوم الإنسان ببناء جميع القيم بنفسه، فسوف تأول جميع الأمور الغيبية وما وراء الطبيعية أو القيم الاستعلائية إلى الفناء والزول، ولن يعود بالإمكان إعادة إصلاحها، وتحوّل المعايير الأخلاقية القديمة للإنسان إلى أطلال كما هو شأنها في الوقت الراهن. يرى نيتشه أن الأخلاق المتعارفة والمعهودة تطالب بالحفاظ على حياة الإنسان، وأن هذه الأخلاق ترى أن الله هو الضامن لذلك، وأما الآن فقد مات الإله، ولذلك يتعيّن على الإنسان أن يعمل على إرساء قواعد أخلاقية جديدة. على أن لا تكون مهمة هذه الأخلاق هي الحفاظ على

[١]- غريغوري بروس سميث؛ نيتشه، هايدغر و گذار به پسامدرنيتيه (هايدغر والعبور إلى ما بعد الحداثة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي رضا سيد أحمدیان، ص ١٠٠.

[٢]- نيتشه، فريدريك، اراده قدرت (إرادة القوّة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مجيد شريف، ص ٢٤، ١٣٧٧ هـ.ش.

الأمور كما هي، بل تكون ناظرة إلى الإنسان الأمثل في المستقبل. إن هاجس فريدريك نيتشه يكمن في الإنسان الأمثل الذي يستحوذ على الإنسان كما هو في الوقت الراهن:

«يتساءل أكثر الناس قلقاً في الوقت الراهن، ويقول: (كيف يمكن الحفاظ على الإنسان؟). بيد أن زرادشت هو الأول والوحيد الذي يسأل ويقول: (كيف يمكن الاستحواذ والسيطرة على الإنسان؟). إن الإنسان الأمثل يسكن في قلبي؛ فهو حبِّي الأول والوحيد، وليس الإنسان، ولا أقرب الأشخاص مني، ولا أشدهم ضعفاً وأكثرهم مسكنة ... لقد تسبّد اليوم صغار الناس، والجميع خانع وراض ومستسلم، يعظ الدهاء والذكاء والتدقيق وشتى صفات الفضائل الصغيرة. إن كل ما هو من جنس النساء أو من جنس العبيد ... يسعى اليوم ليكون سيداً على مصير الإنسان ... أيها الإخوة، تغلبوا على سادة اليوم، على هؤلاء الأشخاص الصغار؛ لأنهم من أخطر الناس على الإنسان الأمثل»^[1].

يشير نيتشه في علم الأنساب الأخلاق إلى أن على الإنسان الأمثل أن يتغلب على الغايات التي تدعو إلى الزهد والتقوى؛ لأن

[1] - نيتشه، فريدريك، جنين گفت زرتشت (هكذا تحدّث زرادشت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: داريوش آشوري، ص ٤٤٣ (نقلاً عن: ماك كوارى، جون، فلسفه وجودي (الفلسفة الوجودية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص ٢١٢، ١٣٧٧ هـ.ش).

هذه الغايات منذ مرحلة أفلاطون فما بعد، هي التي أنتجت ماهية وجوهر الإنسان. كما أن رؤيته المتمثلة بـ «الإرادة الناظرة إلى القوّة» تعبّر عن سيادة الإنسان على مصيره المحتوم، والتغلب على القيم التقليدية. فهو يرى أن إشباع غريزة الإرادة الناظرة إلى القوّة، من أهم النتائج والمكتسبات الحيوية في رقعة الوجود. وفي الحقيقة فإن إشباع هذه الغريزة يضيف مفهوماً على ديمومة الحياة.

وعلى هذا الأساس فإن فريدريك نيتشه يذهب إلى الادعاء بأن الإرادة الناظرة إلى القوّة، والنزعة إلى السيادة والاستحواذ موجودة لدى جميع الكائنات الحيّة، ومن هنا فإنه يقول:

«لقد وضعتم قارب إراداتكم وقيّمكم فوق نهر (الصيرورة). وإن ما خلع عليه الناس لقب «الحسن والقبیح» وآمنوا به واعتقدوه، إنما يكشف لنا إرادة قوّة قديمة»^[١].

ثم قال نيتشه بعد ذلك:

«حيثما رأيت بعض الأحياء، سمعت كلاماً يدور حول الاستحواذ والإخضاع أيضاً. إن الأحياء مطيعون وخانعون بأجمعهم. وكل من لا يتخذ من نفسه أمراً، سوف يتسلط عليه الآخرون ويملون عليه أوامرهم ... وحيث وصلت إلى البشر، فقد وجدتهم متربعين على [عرش] الغرور والكبرياء؛ وكانوا بأجمعهم يعتقدون

[١]- المصدر أعلاه، القسم الثاني. (نقلًا عن: محمد ضيمران، نيچه پس از هيدگر ودريدا ودولوز، ص ٢٦).

منذ القدم أنهم يعلمون ما الذي يصلح للإنسان وما الذي يُفسده. كان كل كلامهم الذي يدور حول الفضيلة - في ظنهم - كلاماً بالياً يدعو إلى الملل والسأم، وكان كل من يلتمس نوماً هائناً، يتحدث قبل النوم عن «الحسن» و«القبیح». بيد أنني قد انتفضت على هذا النوع من النوم قائلاً: لا أحد يعلم ما هو الحسن والقبیح غير الخالق! والخالق هو الذي يخلق الغاية للإنسان، ويمنح الأرض معناها ومستقبلها. إن هذا الشخص هو قبل كل شيء خالق هذا الأمر؛ حيث يكون شيء حسناً أو قبيحاً^[1].

حقيقة الإنسانية في العصر الراهن

تعرفنا حتى الآن على أنواع الإنسانية ومسارها الإجمالي في الفلسفات الغربية. وفي ختام هذا البحث سوف نشير إلى أوضاع الإنسانية والوجه الغالب لها في العصر الراهن. قد يرد على ذهن القارئ هذا السؤال القائل: مع وجود كل هذه الأنواع من الإنسانية في فلسفة وثقافة وحضارة الغرب؛ فلأي نوع من أنواع هذه الإنسانية كانت الغلبة؟ الحقيقة أن الإجابة عن هذا السؤال ليست سهلة، وهي في حد ذاتها بحاجة إلى دراسة مستقلة؛ بيد أن الذي يراه كاتب هذه السطور هو أن الإنسانية المعاصرة لا هي دينية كثيراً، ولا هي إلحادية كثيراً، وإنما هي مفرطة في العلمانية. إن الإنسانويين المتدينين والملحددين يسعون جادين إلى إثبات

[1]- المصدر أعلاه، القسم الثاني. (نقلاً عن: محمد ضميران، نيچه پس از هيدگر ودريدا ودولوز، ص 26).

عقائدهم واستقطاب المخاطبين إلى صفهم، ولكنهم لم يحققوا نجاحاً كبيراً في ذلك حتى الآن. إن الإنسانية العلمانية المنبثقة عن أفكار فلاسفة عصر التنوير، آخذة في الانتشار حالياً في اعتقادات الغرب، ولا يزال الإنسيويون العلمانيون يسعون إلى زيادة حجم الأبعاد الإنسانية بعيداً عن الأنظمة الدينية وما وراء الطبيعية في التفكير الغربي.

يبدو أن الفصل والتفكيك بين الإنسانية والعلمانية في الثقافة الغربية إذا لم يكن ممكناً ومستحيلاً، فإنه في غاية التعقيد والصعوبة. لقد تمّ إرساء الإنسانية والعلمانية في الثقافة الغربية بشكل متزامن تقريباً، ويمكن القول: إن العلمانية بصيغتها الواقعية والمثالية تواصلت بعد مرحلة عصر النهضة عبر اجتيازها للكثير من المنعطفات، بيد أن العلمانية قد تمّ توظيفها بوصفها أسلوباً ومنهجاً لتحقيق هذه الغاية الإنسانية. ولا تزال هاتان المقولتان تعملان جنباً إلى جنب على تحديد مسار وتقديم المجتمع الغربي أيضاً.

وبطبيعة الحال فقد تمّ طرح آراء مختلفة في القرون الأخيرة بشأن الإنسانية العلمانية؛ الأمر الذي أدّى إلى عدم عرض مطالب متناغمة ومنسجمة في أعمال المؤيدين لهذه الإنسانية العلمانية، وربما كانت في بعض الأحيان مفتقرة إلى الأدلة المنطقية. والشاهد على ذلك مجموع الإعلانات والبيانات التي نشرتها المجموعات المنتمية إلى الإنسانية العلمانية ما بين الأعوام: ١٩٣٣ - ١٩٧٣ م، و ٢٠٠٢ - ٢٠٠٣ م، وأضيف إليها في بعض الأحيان بعض البنود، أو تمّ حذفها أحياناً. وبطبيعة الحال فإن أنصار الإنسانية العلمانية

يقيمون هذه التيار بشكل إيجابي، ويرونه مساراً تقدمياً، وربما منحوه عنوان «الإنسانية التقدمية»^[1] أيضاً^[2].

إن الإنسانية العلمانية قد اتخذت لنفسها اليوم هدفاً أو مثلاً يتلخص في «الإنسان السعيد والمغتبط». ومن الواضح من مقتضى التفكير العلماني أن المراد من هذه السعادة والغبطة هي السعادة الدنيوية؛ ومن هنا فإن نقطة افتراق العلمانية عن المذاهب الإلهية أو ما وراء الطبيعية تكمن في أن السعادة يتمّ تحديدها في هذه الدنيا وفي اللحظة الراهنة، وليس في العوالم الأخرى. تذهب الإنسانية العلمانية إلى القول بأن كل أسلوب ومنهج أو عقيدة تخدم هذه الرؤية وتساعد على تحقيقها تكون مطلوبة ومنشودة، سواء أكانت دينية أو إلحادية. يبدو أن استفادة الإنسانية العلمانية من الأديان الإلهية أو الإلحادية تمثل أداة براغماتية وعملائية؛ بمعنى أن الإنسانوين العلمانيين إنما يؤيدون الأسلوب إذا ساعد الإنسان في الوصول إلى أهداف الإنسانية العلمانية، سواء أكان هذا الأسلوب دينياً أو إلحادياً؛ ومن هنا يأتي التأكيد في الإعلان والبيان الصادر عن الإنسانية العلمانية في عام ٢٠٠٣ م على أن

«الإنسانية العلمانية لا تعارض الدين ولا تعارض الإلحاد، وإنما تستطيع التماهي والتناغم مع مختلف العقائد والأفكار. والغاية الأصلية المنشودة لها تتمثل في توفير السعادة الدنيوية للإنسان من خلال الاستفادة من

[1]- Progressive Humanism.

[2]- Carlton Coon; progressive humanism; in: www.secular Humanism.com.

الأساليب العلمية والعقلانية، ولا سيّما بعيداً عن الأنظمة الأخلاقية القائمة على أساس الإيمان والاعتقاد بالله»^[1].

بيد أن هذه العبارة والفقرة الأخيرة التي يقولون فيها: «ولا سيّما بعيداً عن الأنظمة الأخلاقية القائمة على أساس الإيمان والاعتقاد بالله» تثبت - بطبيعة الحال - أن الإنسانية العلمانية إنما تنسجم مع الإلحاد بشكل أكبر منه إلى تناغمها مع الأديان الإلهية، وكذلك لو أمكن للأديان الإلهية أن تخدم دنيا الإنسان، عندها يمكن أن تكون مقبولة ومطلوبة من قبل الإنسانية العلمانية.

النهضة الأخلاقية للإنسانية العلمانية

إن من بين الأبعاد الهامة في أفكار الإنسانيين العلمانيين والمشاركة بينهم جميعاً تقريباً، وتم التأكيد عليها في البيانات الثلاثة المذكورة آنفاً، هو البُعد الأخلاقي للإنسانية العلمانية. ويبدو أن التأكيد على الأمور الأخلاقية إنما يعود سببه إلى العثور على بديل للأديان الإلهية؛ وذلك من أجل الحصول على أمر إنساني مشترك يتمثل بالأخلاق الإنسانية إذا ما تمّ التخلي عن الأديان الإلهية أو تهميشها، من أجل سدّ الفراغ المعنوي الذي سيعاني منه الإنسان حتماً بعد غياب العامل الديني؛ ومن هنا يتمّ التأكيد دائماً على الأخلاق الإنسانية بغض النظر عن الأنظمة الأخلاقية وما بعد الطبيعية الأعم من الأديان الإلهية أو الأديان غير الإلهية. وعلى الرغم من أن الإنسانيين العلمانيين ينقبون عن جذور مباحثهم الأخلاقية

[1]- The Council for Secular Humanism; "The Affirmation of Humanism: A statement of principles"; in: www.secularhumanism.org; Retrieved, 2012.

في الأزمنة والعصور القديمة (المرحلة الضاربة في القدم)، إلا أنهم يرون النهضة الأساسية للإنسانية العلمانية تعود إلى القرن التاسع عشر للميلاد مصحوبة بنهضة أخلاقية بتأثير من الآراء والأفكار الأخلاقية لأوجست كونت^[1].

سبق أن اعتبرنا أفكار أوجست كونت بوصفها ممهدة للإنسانية الإلحادية، وهذا - بطبيعة الحال - لا يتنافى مع أن تكون الإنسانية العلمانية قد استفادت من أفكاره الأخلاقية؛ وذلك لأن أوجست كونت كان يعرف بفكره الديني تحت عنوان «دين الإنسانية»^[2]، حيث كان ينطوي على صبغة أخلاقية كاملة. لقد كان للأصول الأخلاقية / الإنسانية مكانة خاصة في الدين الإنساني لأوجست كونت. لقد انطلقت هذه النهضة أولاً في فرنسا، ولكنها لم تحقق نجاحاً يذكر. فصارت إنجلترا هي الرائدة في هذه الحركة. ذهب المفكر الإنجليزي ريتشارد كونجريف^[3] بعد الثورة الفرنسية إلى باريس، وتعرف هناك على أوجست كونت، وتأثر بأفكاره الوضعية إلى حد كبير. وقد أسس الجمعية الوضعية في لندن عام ١٨٦٧ م واستقطب الكثير من المفكرين في هذه الجمعية. كما قام كونجريف بتأسيس الكنيسة الإنسانية في عام ١٨٧٨ م، وعمل على الترويج لدين الإنسانية والتعريف بالطقوس الأخلاقية / الإنسانية في إنجلترا، مستلهماً من كتابات أوجست كونت.

[1]- Harp Gillis; Positivist Republic; p. 24.

[2]- Religion of Humanity.

[3]- ريتشارد كونجريف (Richard Congreve) (١٨١٨ - ١٨٩٩ م): فيلسوف إنجليزي. أحد أبرز الشخصيات في التفسير الديني لصبغة الفلسفة الوضعية عند أوجست كونت. مؤسس الجمعية الوضعية في لندن عام ١٨٦٧ م، والكنيسة الإنسانية في عام ١٨٧٨ م. (المعرب).

وقام المهاجر الإنجليزي إلى الولايات المتحدة الأمريكية هنري إدغار^[1] بتأسيس الكنيسة الإنسانية في نيويورك. إن الكنيسة الإنسانية الأمريكية من حيث أنها لم تكن مشتتة على نزعة إلحادية؛ فقد كانت شديدة الشبه بالكنيسة الإنسانية الإنجليزية في المواعظ والخطب والشعائر الدينية. ومن الجدير ذكره أن بعض المواعظ التي كانت تقرأ في هذه الكنائس مقتبسة من ذات الكنائس التقليدية، من قبيل: قراءة سفر النبي إشعيا^[2].

وبالإضافة إلى انتشار هذا النوع من الكنائس الإنسانية، فقد عمد فيلكس أدلر^[3] إلى تأسيس حركة أخلاقية مستقلة في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد قام في عام ١٨٨٦ م بتأسيس جمعية باسم «جمعية الثقافة الأخلاقية» في نيويورك، وفي العام نفسه تم التأسيس لجمعيات مماثلة في كل من فيلادلفيا وشيكاغو وسانت لويس. وكانت الأصول والأهداف المشتركة لهذه الجمعيات على النحو الآتي:

١ - الاعتقاد بأن الأخلاق مستقلة عن الإلهيات.

٢ - لقد ظهرت في المجتمعات الصناعية والمتقدمة مسائل أخلاقية جديدة، لا قبل للأديان التقليدية في العالم للإجابة عنها بشكل صحيح.

٣ - لا بدّ لتطوير الأخلاق في المجتمع من الاهتمام بشكل

[1]- Henry Edger.

[2]- Harp Gillis; Positivist Republic; p. 24.

[3]- فيلكس أدلر (١٨٥١ - ١٩٣٣ م): فيلسوف وكاتب سيناريو وأستاذ جامعي أمريكي. عضو في الجمعية الأمريكية للفلسفة. عمل في مجال الأخلاقيات والأخلاق التطبيقية. (المعرب).

خاص بحب الناس وأبناء النوع الإنساني.

٤ - هناك علاقة متبادلة بين إصلاح الفرد وإصلاح المجتمع.

٥ - لا بد من العمل مهما أمكن من أجل سيادة الجمهورية والديمقراطية، بدلاً من الحكومات الاستبدادية والملكية.

٦ - إن تعليم الشباب من أرقى الغايات وأسمى الأهداف^[1].

إن ردّة فعل هذه الحركة الأخلاقية على الأزمات الدينية قد تلخصت في القول بضرورة نبذ التعصّب لدين بعينه، والعمل على إشاعة ونشر الأخلاق غير المشوبة بالإلهيات. لقد كان أدلر منتقداً بشدة للإصرار على دين أو عقيدة بعينها، وكان يعتبر أن هذا الأمر إنما ينشأ عن التعصّب الأعمى وعن الآفاق الضيقة والانقسامات الطائفية والمذهبية. ومنذ ذلك الحين زاد الإقبال على الأهداف والغايات الأخلاقية الإنسانية / العلمانية، ويمكن القول إلى حدّ ما: لقد كان الهدف والغاية الأصلية تكمن في تحرير الأهداف الأخلاقية من النظريات الدينية والتقليدية وحتى الأنظمة والنظريات الميتافيزيقية والأخلاقية.

تم صدور الإعلان الأول للإنسانية في عام ١٩٣٣ م. وقد أصرّ الموقعون على هذا الإعلان على التعريف بأنفسهم بلاحقة الدينية، أي أنهم كانوا يعرفون عن أنفسهم بمصطلح الـ «الإنسانية الدينية»؛ إذ كانوا يرون أن الأديان التقليدية لا تستطيع مواجهة وتلبية الاحتياجات المعاصرة، والآن صار بمقدور الدين الإنسوي - بوصفه

[1]- Colin Campbell; Towards a Sociology of Irreligion; p. 13 - 115.

ديناً حيويّاً - أن يستجيب لاحتياجات الإنسان الذي يعيش في هذا العصر الجديد. وقد حظي هذا الأمر بقبول من قبل الموقعين الأمريكيين؛ بيد أن الإنجليز لم يكونوا سعداء بلاهقة الدينية، ومن هنا فقد تمّت الإشارة في هذا الإعلان إلى أن الدين الجديد لا يعتقد بالهات الأديان^[1].

في عام ١٩٧٣ للميلاد، قام كل من بول كيرتر^[2] - وهو من المدافعين العتيدين عن الإنسانية والمروجين لها - وإدوين. إتش. ويلسون^[3]، بكتابة الإعلان الثاني للإنسانية، وعملاً معاً على نشره. لقد سلك كتاب هذا الإعلان طريقة أكثر مرونة بالقياس إلى الإعلان السابق، وقالوا بوجود حاجة إلى رؤية تبعث الأمل بالنسبة إلى المستقبل والإيمان والمعرفة، ولكنهم واصلوا التأكيد على أن الأديان التقليدية كانت مضرّة بحال الإنسان. كما تمّ التأكيد في هذا الإعلان عن الفلسفة الطبيعية، وتمّ التعريف فيه عن الجماعات العلمية والأخلاقية والديمقراطية ولا سيّما الإنسانية الماركسية، بوصفها متماهية ومتناغمة مع هذا الإعلان. وبطبيعة الحال فإن هذا الإعلان لم يغفل عن الإشارة إلى الجماعات الدينية، ولكن بالنظر إلى ما ذكر آنفاً من أن «الأديان التقليدية كانت مضرّة»، يبدو أن المراد من الأديان المشار إليها في هذا الإعلان هي الأديان غير التقليدية، أي الأديان التي تنتهج سبيل التسامح والتساهل وعدم التشدّد.

[1]- British Humanist Assocation History; in: Humanism.org.uk.2011.

[2]- بول كيرتر (١٩٢٥ - ٢٠١٢ م): كاتب وفيلسوف أمريكي. (المعرب).

[3]- إدوين إتش. ويلسون (١٨٩٨ - ١٩٩٣ م): ناشط وقيادي في الحركة الإنسوية، وقد ساهم في صياغة البيان الإنسوي. (المعرب).

وفي عام ٢٠٠٢ م، بادر الاتحاد الدولية للإنسانية الأخلاقية - وعلامته الاختصارية (IHEU)^[1] - إلى إصدار إعلان آخر تحت عنوان «إعلان أمستردام»^[2]. تم السعي في هذا الإعلان إلى عرض نوع من الإنسانية العالمية ضمن قضايا معيّنة ومحدّدة. لقد ألزم جميع أعضاء هذا الاتحاد أنفسهم بالقبول بالعقائد المشتركة والحدّ الأدنى من الإنسانية. يبدأ نص هذا الإعلان بالعبارات الآتية:

«إن الإنسانية تمثل نوعاً من الحياة الأخلاقية والديمقراطية، وتمنح الحق لجميع الناس بأن يصفوا المعنى والمفهوم على حياتهم على نحو ما يشاءون، وأن يبلوروا حياتهم كما يريدون، وأن يتحملوا المسؤولية فيما يتعلق بذلك بطبيعة الحال. إن الغاية الاجتماعية الإنسانية هي بناء مجتمع إنسوي من طريق الأخلاق الإنسانية وسائر القيم الطبيعية والمادية بالاستلham من العقل والبحث الحر، والاستفادة من الطاقات الإنسانية الخاصة. تؤكد الإنسانية أنها لا تعبد الله بالضرورة، ولا تؤمن بالآراء ما وراء المادية وما فوق الطبيعية بشأن واقعية وحقيقة العالم»^[3].

ولغرض توحيد المنهج بين مختلف الإنسانيين، تمّت المصادقة من قبل الأعضاء الأصليين في الـ (IHEU) على البنود الآتية:

[1]- International Humanism and Ethical Union.

[2]- Amsterdam declaration.

[3]-Amsterdam declaration; "International Humanism and Ethical Union"; Retrieved 2008.

١ - يعمد جميع الإنسانيين - أياً كانت جنسيتهم وعرقهم وهويتهم - إلى التعريف بأنفسهم من خلال استعمال مفردة «الإنسانية» المشتركة، وعدم الاستفادة من أي سابقة أو لاحقة.

٢ - يجب على جميع الإنسانيين بكافة انتماءاتهم القومية والعرقية، أن يتبنوا شعاراً واضحاً ومفهوماً، يتمثل بـ «سعادة ورفاه الإنسان».

٣ - يجب على جميع الإنسانيين بكافة انتماءاتهم القومية والعرقية، أن يسعوا إلى تثبيت هويتهم، وأن يعملوا على إفهام الجميع أن الإنسانية «طريقة وحالة حياة» في العالم الجديد^[1].

من الجدير ذكره أن جميع هذه الإعلانات تحتوي على نقطة مشتركة واحدة، وهي عبارة عن: «تحقيق الأخلاق الإنسانية بمعزل عن الأنظمة ما بعد الطبيعة»، ومع ذلك هناك بين الإنسانيين العلمانيين اختلافات كبيرة حول هذه النقطة التي تبدو بحسب الظاهر مشتركة بين جميع الإنسانيين.

الإعلان الأخير للإنسانية العلمانية وبنوده

في معرض التعريف بالإعلانات آنفة الذكر، تم الإحجام عن بيانها التفصيلي، والسبب في ذلك يعود إلى الاختلاف الكبير في وجهات نظر الإنسانيين حول الفقرات المتنوعة لهذه الإعلانات. وفيما يلي سوف نبين آخر الإعلانات وأكثرها اختصاراً مما يبيّن

[1]- Ibid.

الأصول المشتركة للإنسانية العلمانية إلى حدّ ما.

في عام ٢٠٠٣ م قام المجمع الإنساني العلماني في الولايات المتحدة الأمريكية بالتعريف بالأصول الاعتقادية للإنسانية العلمانية - مع الحفاظ على لاحقة العلماني - على النحو الآتي:

الحاجة إلى اختبار العقائد:

يجب على كل فرد أن يُخضع جميع أنواع العقائد الجازمة والأيدولوجية والتقليدية - سواء أكانت دينية أم سياسية أم اجتماعية - إلى التقييم والاختبار الدقيق، وأن يتجنّب الاعتقاد بها على أساس مجرد الإيمان بالبحث.

العقل، الدليل والمستند، الأسلوب العلمي:

إن الالتزام والتمسك بتوظيف العقل النقدي، والمستندات والأدلة الواقعية، والأساليب العلمية / التجريبية في الأبحاث للحصول على حلول لأزمات ومشاكل الإنسان في المرحلة المعاصرة، والإجابة عن تساؤلات الإنسان المعاصر، يمثل واجباً أساسياً.

الجدوائية والتنمية والإبداع:

يجب الاهتمام بالجدوائية والتنمية والإبداع الفردي والاجتماعي للبشرية بشكل كامل.

البحث عن الحقيقة:

يجب البحث عن الحقيقة الواقعية والملموسة بشكل جاد ومتواصل؛ مع الأخذ بنظر الاعتبار أن معارفنا الجديدة وتجاربنا الحديثة، تعمل أبداً وبشكل متواصل على تغيير فهمنا للحقائق.

هذه الحياة (الحياة الدنيوية):

يجب الاهتمام بهذه الحياة الدنيوية - (في قبال الحياة في العالم الآخر) - بشكل كامل، والالتزام التام بإضفاء المعنى والمفهوم إلى حياتنا من خلال الفهم والإدراك الأفضل لأنفسنا ولتاريخنا ومعطياتنا العقلانية والفنية، وأن نعمل في الوقت نفسه على تسريع هذا المسار، من خلال استيعابنا لآراء ومعتقدات المتقدمين والأسلاف وأولئك الذين يفكرون بشكل مختلف عن تفكيرنا.

الأخلاق:

إن البحث والتحقيق من أجل الحصول على الأصول الأخلاقية والمستلزمات الأخلاقية الدائمة والمشاركة (في الحقوق الفردية والاجتماعية والسياسية و...)، والحكم المتواصل بشأنها على أساس قابلية وجدوائية تلك الأصول والمستلزمات لبناء حياة أفضل للبشر مقرونة بالمسؤولية، أمر واجب ولازم.

العدالة والإنصاف:

إن الرغبة في إقامة العدالة والإنصاف في المجتمع من منطلق اتخاذ موقف الحياد ورفع المحاببات والعنصرية وانعدام العدالة والعنف، أمر ضروري.

بناء عالم أفضل:

يجب الاعتقاد بضرورة الاستعانة بالعقل والتبادل الحرّ للأراء والأفكار، والإرادة العامّة لتحسين الفضائل وسيادتها. وبطبيعة الحال يمكن الوصول - بالصبر والتسامح - إلى بناء عالم أفضل لأنفسنا ولأجيالنا القادمة^[1].

ومن الجدير ذكره أن الفقرات أعلاه، موجودة - بشكل وآخر - في الإعلان السابق على هذا الإعلان أيضاً.

[1]- The Council for Secular Humanism; "The Affirmation of Humanism A Statement of Principles"; in: www.secularhumanism.org.

كلمة أخيرة

وفي الختام لا بدّ من الإشارة إلى تيار إنسوي آخر إلى جوار التيار الإنسوي العلماني في المرحلة المعاصرة، وهو تيار «الإنسانية الدينية»^[1]. إن هذا النوع من الإنسانية الذي شاع في الولايات المتحدة الأمريكية وفي المملكة المتحدة بشكل أكبر، يحتوي على أفكار برزخية؛ بمعنى أنه يسعى إلى إحياء ما هو حسن من التقاليد الدينية القديمة، كما أنه يعتمد في الوقت نفسه إلى التناغم والتماهي مع الأساليب والأفكار العلمانية أيضاً. إن الإنسانية الدينية تعتبر نفسها استمراراً للطريق الأول للتشكلات والتكتلات الإنسانية في عصر النهضة وبداية المرحلة الحديثة ومرحلة الإصلاح الديني (أفكار دسيدريوس إيراسموس^[2]، وجون كالفن، ومارتن لوتر، وغيرهم)، وتسعى في الغالب إلى بيان الأدوار الإيجابية للدين في الحياة الاجتماعية للإنسان^[3].

بيد أن الإنسانيين العلمانيين لا يبدوون ترحيباً كبيراً بالإنسانية الدينية، ويعود سبب تحنّب بعضهم تسمية أفكاره باسم دين معين - كما ورد التصريح بذلك في إعلان عام ١٩٣٣ م - إلى اعتقادهم أن التيار العلماني يجب أن يفصل نفسه عن الإنسانية الدينية.

[1]- Religious Humanism.

[2]- دسيدريوس إيراسموس روتردام (١٤٦٦ - ١٥٣٦ م): فيلسوف هولندي من رواد الحركة الإنسوية في أوروبا. تمتّع بشخصية مستقلة، كما عُرف عنه طبعه الساخر في كتابه (في مديح الحماقة). قام بالتعليق على نصوص العهد الجديد، وحاول أن يضع مبادئ الحركة الإنسانية حسب التوجّهات المسيحية، كما أراد أن يقرب بين أتباع المذهب الكاثوليكي وأتباع الحركة الإصلاحية الجديدة. وبعّد إيراسموس بأفكاره ممهداً لمارتن لوتر وحركة الإصلاح الديني البروتستانتية (المعرب).

[3]- Wilson Edwin. H.; The Genesis of a Humanist Manifesto; preface.

والملفت أن الإنسانية الدينية اتخذت جانب المداراة والمجاملة في تعاملها مع الإنسانية العلمانية، من أجل المضيّ قُدماً في تحقيق برنامجها؛ بحيث صارت لا تقبل التسليم والإذعان بالمعتقدات ما فوق الطبيعية^[1] بسهولة، وتسعى إلى رفع مستوى ازدهار الطبيعة المنهجية والعملية والعلوم التجريبية في أبحاثها. وفي نهاية المطاف إذا أرادوا دعماً من الأمور ما وراء الطبيعية، فإنهم يعملون على الترويج للآراء الفلسفية الميتافيزيقية الطبيعية^[2]، ويسعون في هذه الأبحاث على الدوام إلى انتهاج أسلوب علماني^[3].

قام بعض الإنسانويين العلمانيين في بعض إعلاناتهم بالدفاع عن هذا الأسلوب من الإنسانية الدينية، بل هناك من الإنسانويين العلمانيين من تأثر بالإنسانية الدينية، بحيث أحدث هذا في بعض الموارد شرخاً فكرياً بين الإنسانويين العلمانيين، ومال بعضهم إلى الأبحاث الميتافيزيقية.

وبطبيعة الحال فإن القول بأن الإنسانية العلمانية الدينية^[4] تنبذ المعتقدات ما وراء الطبيعية، ولكنها تتقبّل المعتقدات الطبيعية الميتافيزيقية^[5]، يبدو أن الجانب الذي يعبرون عنه بـ «supernatural»، معتقدات ما بعد الطبيعية تحصل من طريق الإيمان المحض، ولا تحظى بدعامة علمية بالمعنى التجريبي. وفي المقابل فإن ذلك الجانب الذي يتم التعبير عنه بـ «metaphysical»، عبارة عن قبول إجمالي للأمر الميتافيزيقية، وهي الميتافيزيقية التي يتم إثباتها من

[1]- Supernatural.

[2]- Philosophical Stance of Metaphysical Naturalism.

[3]- See; Eugenic C. Scott; National Centre for Science and Education, Science and Religion, Methodology and Humanism; p. 23.

[4]- Supernatural.

[5]- Metaphysical Naturalism.

طريق العلم التجريبي؛ كما أن بعض الروحانيين الغربيين (الذين يتمّ التعبير عنهم بـ «spiritualist») يعملون على مواصلة ذلك. وبطبيعة الحال فإن البحث حول الأسلوب والسنخية بين الميتافيزيقا والعلم التجريبي وتبعات ذلك، بحث دقيق وفني، يجب الوقوف على تفاصيله في الأبحاث الأستمولوجية والمنهجية للعلوم.

يُشار في تأييد هذا الكلام - وما يتعلق بالشقاق والشرح الفكري المذكور آنفاً - إلى نموذج من الاختلاف بين آراء الإنسانيين العلمانيين في الأبحاث الأخلاقية. يتخذ الإنسيويون العلمانيون في الأبحاث الأخلاقية أسلوبيين أو اتجاهين، وهما كالآتي:

١ - النسبية^[١]: تذهب الإنسانية العلمانية النسبية إلى الاعتقاد بأن المعتقد الجازمة والمطلقة - من قبيل النظام الأخلاقي المسيحي والإسلامي وحتى الكانطي^[٢] - يجب التخلي عنها في العالم المعاصر بالنظر إلى المعارف العلمية المتبعة في حقل الأخلاق. ويعود السبب في ذلك إلى عدم التوصل إلى معايير عامّة ودقيقة في باب الأخلاق. وبطبيعة الحال فإنهم لا ينكرون إمكانية العثور في المستقبل على سلسلة من المعايير الأخلاقية العامة والعقلانية والملموسة والعينية على المستوى العملي والنظري^[٣].

٢ - الاستبدادية^[٤]: تذهب الإنسانية الاستبدادية إلى الاعتقاد بأن الحصول على المعايير الأخلاقية العامة والكلية أمر ضروري

[1]- Relativism

[٢]- نسبة إلى إيمانويل كانط. (المعرب).

[3]- "A Secular Humanism declaration"; in: www.secularhumanism.org.

[4]- Absolutism

لأداء وسلوك الأفراد المناسب في المجتمع، ولكننا نؤكد على أن هذا النوع من المعايير إنما يتحقق من طريق العقل والتجربة والتحقيق العلمي، وليس عن طريق الإيمان بالأقاليم ما فوق الطبيعية من قبيل: الله والآخرة. وهنا يقوم المستبدون بتأييد كلام الإنسانيين الدينيين، ويعطونهم - بطبيعة الحال - عنوان «الأصوليين» أيضاً. وفيما يلي نلفت انتباهكم إلى هذه العبارة:

«نحن نؤيد رؤية الأصوليين عندما يقولون بإمكان الوصول إلى المعايير الأخلاقية العامة، وإن الوصول إلى هذه المعايير أمر ضروري للحياة الفردية والاجتماعية للناس؛ بيد أن هذه المعايير لا تحصل بواسطة الإيمان بالله فقط. وفي هذا الشأن لا بدّ من الالتفات إلى آراء فلاسفة من أمثال: أفلاطون، وإيمانويل كانط، وجون ستيوارت ميل^[١]، وجورج إدوارد مور^[٢] وغيرهم؛ وذلك لأن هؤلاء الفلاسفة كانوا بصدد العثور على المعايير الأخلاقية العامة دون الإحالة إلى الله؛ ومن هنا فإننا نلفت انتباه الأصوليين إلى هذه المسألة وهي أن الذي يحتاج إليه مجتمعنا في اللحظة الراهنة هو تصوير زاخر بطبيعة وماهية الأخلاق على المستوى النظري والعملي، وليس الأديان التقليدية القديمة»^[٣].

[١]- جون ستيوارت ميل (١٨٠٦ - ١٨٧٣ م): فيلسوف واقتصادي بريطاني. أولاد والده رعاية علمية خاصة. وقف مع بنثام ضد الزعة اليقينية وكل ما كان يقاوم مسيرة العقل والتحليل والعلم التجريبي، وكان يمقت ضيق الأفق وسحق الأفراد من قبل وطأة السلطة أو العادة أو الرأي العام. (المعرب).

[٢]- جورج إدوارد مور (١٨٧٣ - ١٩٥٨ م): فيلسوف بريطاني. أثر في الكثير من الفلاسفة البريطانيين المعاصرين. دافع عن نظريات الفطرة السليمة وشجّع على دراسة اللغة العادية بصفتها أداة للفلسفة. (المعرب).

[3]- "A Secular Humanism Declaration"; in: www.secularhumanism.org.

الفصل الثامن

ملاحظات نقدية على الاتجاهات
الإنسانية الغربية
من وجهة نظر الإسلام والمفكرين الغربيين

تعرفنا حتى الآن على مختلف أنواع الاتجاهات الإنسانية منذ المرحلة القديمة إلى المرحلة المعاصرة. إن الغاية العامة من بيان الأبحاث السابقة، هي التعرف الإجمالي على الآراء الإنسانية، ولذلك لم يتم بحث النكات الانتقادية خلال عرض الأبحاث المتقدمة. من الواضح بدهاة أن بحث جميع هذه الآراء بالأسلوب النقدي يحتاج إلى رسالة أو رسائل مستقلة لا يتسع لها المجال في هذه الدراسة. ولكن لكي نضع أمام القارئ آفاقاً للتأمل والتفكير، سوف تكون لنا إطلالة نقدية مختصرة على أهم العناصر الإنسانية من وجهة نظر الإسلام - الاستفادة بطبيعة الحال من آراء الفلاسفة الإسلاميين أيضاً - وكذلك المفكرين الغربيين أيضاً.

أنواع الإنسانية في نظرة عامة

في نظرة عامة يمكن تقسيم أهم الاتجاهات الإنسانية المختلفة - منذ المرحلة القديمة وصولاً إلى المرحلة المعاصرة - إلى ثلاثة أقسام، وهي:

أ - الإنسانية المسيحية (وهي تعود في الغالب إلى العصور الوسطى، وعصر النهضة، وحركة الإصلاح الديني).

ب - الإنسانية العلمانية (وهي تتمثل في الغالب في فلسفات المرحلة الحديثة).

ج - الإنسانية الإلحادية والمعادية للدين (في بعض تيارات عصر النهضة والحديثة والمعاصرة).

يحتوي كل واحد من هذه الآراء على عناصر أنطولوجية

وأبستمولوجية خاصة تشتمل في ذاتها على عناصر أخرى. وفيما يلي سوف نركّز - من أجل تسهيل البحث الانتقادي - على الإنسانية العلمانية؛ إذ تمثل حالياً الاتجاه الغالب للآراء الغربية، وتضع تحديات جادّة أمام آراء المفكرين المسلمين. وأما الإنسانية المسيحية والإنسانية الإلحادية، فإنهما على الرغم من وجودهما في العالم الغربي، ولكنهما لا يُعدان اتجاهاً غالباً، ولذلك فإننا سوف نغض الطرف عن بحث الإنسانية الإلحادية، إلا أننا في الختام سوف تكون لنا نظرة إلى الإنسانية المسيحية ورؤيتها الانتقادية تجاه الإنسانية العلمانية.

لقد تغلغت الإنسانية العلمانية حالياً في جميع مفاصل المجتمعات الغربية، وجابت جميع المجالات الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في الغرب، وفيما يتعلق بالبُعد الديني عملت على تهميش الدين. وبشكل عام فإن الإنسانية في المرحلة المعاصرة ذات صبغة دنيوية (علمانية)، ولا تنسجم مع الأديان التوحيدية. إن هذه الإنسانية تعتبر نفسها ذات عناصر من قبيل: التفاؤل، والأمل، والبحث عن الحقيقة، والتساهل والتحمّل، والمحبة، والرحمة والعطف والإخلاص، وحبّ الجمال، والعقلانية. وفي المقابل تعمل على تعريف الأديان التوحيدية بوصفها أدياناً تحتوي على عناصر من قبيل: سوء الظن، واليأس، والحتمية، والغضب، والكراهية، والعصبية، والتقليد الأعمى، والإيمان غير العقلاني. إن الإنسانية العلمانية تسعى - من خلال الحفاظ على ظاهرها المحبّ للبشرية والدفاع عن حقوق الإنسان - إلى إبعاد

المجتمعات المختلفة عن معتقداتها التقليدية والدينية والثقافية، لتفرض عليها في نهاية المطاف الهوية والثقافة الغربية الحديثة. هناك في المجتمعات الغربية إنسانية بعنوان الإنسانية المسيحية تبذل بعض الجهود والمساعي من أجل الحفاظ على الأهداف والغايات الإنسانية في دائرة الدين المسيحي، إلا أن هذا النوع من الإنسانية لا يبدي - في الحقيقة والواقع - مقاومة في مواجهة الهجمات المجانبة للدين أو المناوئة للدين من قبل الإنسانية العلمانية في بعض الأحيان، بل تبدي في بعض الموارد ميلاً إلى الإنسانية العلمانية، بل وتابعة لها في بعض الموارد الأخرى.

عناصر الإنسانية العلمانية

أشرنا في الأبحاث السابقة إلى أن الإنسانية العلمانية الراهنة قد وضعت لنفسها هدفاً أو نموذجاً ومثلاً تسعى إلى تحقيقه، وهذا النموذج عبارة عن: «الإنسان السعيد». ومن الواضح بمقتضى نمط التفكير العلماني أن المراد من هذه السعادة - بطبيعة الحال - هي السعادة الدنيوية. ومن هنا فإن نقطة افتراق العلمانية عن الأديان الإلهية أو ما وراء الطبيعية ينشأ من هذا المفهوم؛ حيث يتم حصر السعادة في هذه الدنيا وتعيينها في اللحظة الراهنة، وليس في العوالم الأخرى. تذهب الإنسانية العلمانية إلى القول بأن المتدينين لا ينبغي بهم القول بأن السعادة الحقيقية تكمن في عالم الآخرة وما إلى ذلك؛ بل الغاية الأصلية من الحياة تكمن في تحقيق السعادة الدنيوية للإنسان من خلال الاستعانة بالأساليب العلمية والعقلانية ولا سيما بعيداً عن الأنظمة الأخلاقية القائمة على الإيمان بالله.

من أجل الوصول إلى هذه الغاية تأخذ الإنسانية العلمانية عناصر أنطولوجية وأستمولوجية بنظر الاعتبار؛ لتشكل أرضية لتسهيل الوصول إلى الأهداف والغايات المنشودة.

وبنظرة عامة، يمكن القول بأن أهم عناصر وخصائص الإنسانية العلمانية - ولا سيّما منها تلك التي تبلورت في القرن السابع عشر للميلاد - عبارة عن:

- ١ - وجود الإنسان بوصفه من أهم عناصر الإنسانية.
- ٢ - رفض الحجية ونبذ التقاليد والنزوع إلى التشكيك.
- ٣ - العقل والتجربة الإنسانية بوصفهما من أهم المصادر المعرفية وإلغاء العناصر ما بعد الطبيعية من مقولة المعرفة.
- ٤ - الدنيوية (العلمانية المقرونة بالابتعاد عن الدين ومحاربهته).
- ٥ - إقامة نظام أخلاقي إنساني بعيداً عن الأنظمة ما بعد الطبيعية والأديان التقليدية.

وفيما يلي سوف ندخل في نقد ومناقشة هذه العناصر تباعاً:
نقد ومناقشة «وجود الإنسان بوصفه من أهم عناصر الإنسانية»
لا شكّ في أن من أهم عناصر وخصائص الإنسانية هي الاهتمام بالإنسان ومطالبه ورغباته وتطلعاته وآماله. وقد تعرّض هذا الاهتمام في مسيرته على الدوام - منذ عصر النهضة فصاعداً - إلى العديد من المنعطفات، بيد أن الاتجاه العام كان هو الاهتمام بتعزيز هذه الناحية من الإنسانية.

يذهب أليستر ماك غراث^[١] - من المحققين لمرحلة عصر النهضة - إلى اعتبار «الإنسان» و«الأبعاد الفردية» للإنسان من أهم عناصر حراك عصر النهضة^[٢].

يذهب الإنسويون التجريبيون في المرحلة الحديثة - ولا سيّما منهم جون لوك^[٣] - إلى تعريف الإنسان بوصفه الكائن الأسمى والمهيمن على سائر الكائنات، ولذلك فإنهم يعتبرون البحث والتحقيق بشأن الإنسان ولا سيّما فهم الإنسان - الذي هو أهم عناصر علو الإنسان - أمراً أصيلاً وجوهرياً^[٤].

وفي عصر التنوير (القرن الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد) تواصلت الجهود من أجل تحقيق تطلعات العالم الحديث، ضمن الأهداف الثلاثة الآتية: «التقدّم»، و«العقل»، و«الطبيعة». إن الجانب المشترك لهذه الأهداف هو الاتجاه الإنساني. وبهذا المعنى يكون المراد من التقدّم هو تقدّم الإنسان، ويكون المراد من العقل هو

[١]- أليستر إدغار ماك غراث (١٩٥٣ - ؟ م): لاهوتي وكاهن ومؤرخ من أيرلندا الشمالية. يعرف بعمله في اللاهوت التاريخي والعلاقة بين العلم والدين، كما يعرف بمعارضته للإلحاد واللاينية ودفاعه عن الواقعية اللاهوتية النقدية. من أعماله: (وهم دوكنيز)، و(اللاهوت العلمي)، و(إله دوكنيز). (المعرب).

[٢]- أليستر إدغار ماك غراث، مقدمه اي بر تفكر نهضت اصلاح ديني (مقدمة على تفكير نهضة الإصلاح الديني)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهروز حدادي، ص ٤٢، مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، ١٣٨٢ هـ.ش.

[٣]- جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤ م): فيلسوف وطبيب تجريبي ومفكر سياسي إنجليزي. تولى العديد من المناصب الحكومية. (المعرب).

[٤]- لوك، جون، جستاري در فهم بشر (بحث في فهم الإنسان)، ص ٢٣، نشر شفيعي، طهران، ١٣٩٠ هـ.ش.

العقل الإنساني، والمراد من الطبيعة هي الطبيعة الإنسانية^[1]. وهكذا اليوم أيضاً حيث تذهب الإنسانية العلمانية إلى القول بأن الذي يحظى بالأهمية في عالم الوجود هو الإنسان ومتطلباته ورغباته، وأن العالم يجب تنظيمه بما يتطابق وتطلعات الإنسان ورغباته وأهدافه وغاياته، وإذا اقتضت الحاجة يجب تغيير شكل العالم أيضاً. إن التأكيد على «وجود الإنسان» و«الإرادة الإنسانية» قد اقترنت في ثقافة الغرب بحذف أو إلغاء الوجودات ما بعد الطبيعية من قبيل الله - للأسف الشديد - ولذلك فهي تتخذ شكل الابتعاد عن الدين أو محاربته.

وفي مقام النقد يجب القول: إن هذا العنصر في الإنسانية العلمانية لا ينسجم مع التعاليم القرآنية أبداً. إن إنسانية القرآن إنسانية إلهية (تتمحور حول الله). إن وجود الإنسان في التعاليم والمفاهيم الإسلامية وإن كان يحظى بمكانة مرموقة ومنزلة سامية، إلا أن وجود الإنسان قد ارتبط بوجود سائر الكائنات والموجودات (الله / الإنسان / الكون) وعلى رأسها وجود الله سبحانه وتعالى. إن الإنسان في القرآن الكريم يحظى بمقامات عالية، من قبيل: خلافة الله، ويتحلى بالكرامة الإلهية، ويعدّ أمين الله، وتقوم بينه وبين الله علاقة الحبّ والافتقار، والربّ والمربوب، والمالك والمملوك، والعابد والمعبود. إن الإنسان ليس وجوداً فرداً وفذاً ومنحصرأ بحيث يصل إلى مرحلة الطغيان في إنكار ونفي وجود الله ودوره في عالم

[1]- لوسين غولدمن، فلسفه روشنگري (فلسفة التنوير)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: منصوره كاوياني، ص ٢٩، نشر اختران، طهران، ١٣٩٤ هـ.ش.

الخلق. إنه لممّا يدعو إلى العجب أن يحترم الإنسويون الغربيون وجود الإنسان والحيوانات والنباتات والبيئة وما إلى ذلك، ولكن عندما يصلون إلى وجود الله يتخذون موقف الطغيان، وتتلبّسهم - على حدّ تعبير القرآن الكريم - صفة: الكنود، والعنيد، والهلع، واللجوج، والظلم، والجهول، والكفور. إن هذا لمن أكبر مصاديق كفران النعمة وعدم شكر الإنسان لله في المرحلة المعاصرة؛ إذ أنه - على الرغم من تنعم الإنسان بجميع النعم الدنيوية التي أنعم الله بها عليه - يسلك طريق التمردّ والعصيان؛ فيتجاهل أو ينكر وجود الله سبحانه وتعالى. في حين أن الله في المنطق القرآني هو المحور وهو الأصل المسيطر والمهيمن على جميع الأمور: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾^[1]. رغم أن غير الشاكرين من العباد لا يقدرّون هذا الأصل الجوهرى، وقد عبّر الله عنهم بقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾^[2]. والحقيقة هي أن الإنسان في المرحلة المعاصرة يروم تحرير نفسه من قيود الدين، ليحصل على الحرية بزعمه. ولكن أيّ حرية؟ إنها الحرية التي يعبرّ عنها جان بول سارتر نقلاً عن دوستوفسكي^[3]: «عندما يتم إنكار وجود الله، يصبح كل شيء مباحاً»^[4].

[1]- الأنعام (٦): ١٨ و ٦١.

[2]- الأنعام (٦): ٩١؛ الزمر (٣٩): ٦٧.

[3]- فيودور ميخايلوفيتش دوستوفسكي (١٨٢١ - ١٨٨١ م): روائي وكاتب قصص قصيرة وصحفي وفيلسوف روسي. يقدّم في رواياته فهماً عميقاً للنفس البشرية، كما يقدّم تحليلاً ثاقباً للحالة السياسية والاجتماعية والروحية، ويتعامل مع مجموعة متنوّعة من المواضيع الفلسفية والدينية. (المعرب).

[4]- سارتر، جان بول، أگزيستانسياليسم و اصالت بشر (الوجودية وأصالة الإنسان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: الدكتور مصطفی رحيمي، ص ١١٠، نشر مرواريد، ١٣٦١ هـ ش.

إن هذا التوقع منعكس في آيات القرآن الكريم أيضاً؛ حيث التصريح بأن الإنسان يريد أن يكون حراً، وأن يرتكب كل ما يحلوه له دون خوف أو وجل من محكمة القيامة طوال حياته، وذلك إذ يقول تعالى: ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجَرًا أَمَامَهُ﴾^[١].

إن الإنسان وإن كان يعتنق الدين باختياره وكامل حريته: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^[٢]، إلا أنه بعد هذا الاختيار الحرّ للدين وقوانينه، يكون ملزماً باتباع هذه القوانين الدينية وعدم الانحراف عنها. فهل يتنصل الإنسان الغربي عن القوانين التي يفرضها على مجتمعاته بنفسه؟ كلا دون شك. كذلك الإنسان المتدين بدوره لا يتخلى عن القوانين التي توصل إلى أحقيتها بعقله والعقل الوحياني، ويتجه إلى اعتناق الدين بشوق ورغبة بالغة، ويحصل على أسمى الكمالات التي رصدت له في البعد الوجودي والأنطولوجي. إنه الإنسان الذي يفخر في ارتباطه بالله بمقام العبودية والفقر إلى الله؛ كما قال الإمام علي عليه السلام: «إلهي كفى بي عزاً أن أكون لك عبداً، وكفى بي فخراً أن تكون لي رباً»^[٣].

ويحصل على أسمى اللذات والسعادة في ارتباطه بالله، كما يؤثر عن الإمام زين العابدين عليه السلام إذ يقول في مناجاته: «إلهي من ذا الذي ذاق حلاوة محبتك، فرام منك بدلاً»^[٤].

[١]- القيامة (٧٥): ٥.

[٢]- البقرة (٢): ٢٥٦.

[٣]- الكراچي، محمد بن علي، كنز الفوائد، ج ١، ص ٣٨٦، دار الذخائر، ط ١، قم، ١٤١٠ هـ.

[٤]- الشيخ القومي، عباس، مفاتيح الجنان، مناجاة المحبتين.

نقد ومناقشة «عنصر رفض الحجية ونبد التقاليد والنزوع إلى التشكيك»

إن من بين العناصر الهامة الأخرى للإنسانية العلمانية هي «محاربة الحجية، والتنصل عن التقاليد، والتشكيك»، حيث تم استنتاجها عبر تجربة طويلة في تاريخ التفكير الفلسفي للغرب، وجعلت الذهنية الغربية تؤمن بعدم وجود تفكير يحتوي على الحقيقة المطلقة، وأن الحقيقة هي حالة نسبية على الدوام. ولذلك لا ينبغي في التعاطي مع نظريات السابقين الرهبة من الشخصيات والنحل والفرق والأديان والفلسفات السابقة، ويجب النظر إليها في بداية الأمر بنظرة من الشك والترديد، ثم العمل بعد ذلك على تجربتها واختبارها. وفي المرحلة الجديدة ذهب فرانسيس بيكون إلى الاعتقاد بضرورة تحرير الذهن من سيطرة الأصنام المهيمنة على أذهان البشر، كي يتمكن الإنسان من الوصول إلى ضياء التفكير الصحيح عن الوجود والإنسان^[1]. ولكي يعمل على تحطيم جميع ما بني حتى ذلك الحين من الأبنية، عمد رينيه ديكارت إلى مخالفة جميع نظريات وآراء المتقدمين^[2]. كما يعمل التجريبيون من أمثال جان لوك وديفيد هيوم على نبد وإبطال الفلسفات العقلية لديكارت وأتباعه^[3]. وبعد الفلسفات العقلانية والفلسفات التجريبية، جاءت

[1]- ديوبس، طوني، اومانيسم (الإنسوية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس مخبر، ص ١٤٣، نشر مركز، طهران، ١٣٧٨ هـ.ش.

[2]- ديكارت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، ص ٣٦٧، نشر سازمان سمت، ط ٧، طهران، ١٣٩٤ هـ.ش.

[3]- لوك، جون، جستاري در فهم بشر (بحث في فهم الإنسان)، ص ٢٩، ١٣٩٠ هـ.ش.

فلسفة الألماني إيمانويل كانط لتعارض كلتا الفلسفتين العقلانية والتجريبية، وتعمل على إبراز نقاط ضعفهما، وضمن هدم كلا هذين النظامين الفلسفيين، وتجنّب أخطائهما، يتخذ منهجاً وأسلوباً يبلغ به إلى إيصال الحقائق في كلا النظامين إلى الكمال. وفي نهاية القرن التاسع عشر للميلاد ظهرت الفلسفات الوجودية على يد الدنماركي سورين كركيغارد؛ حيث كانت تختلف عن نمط وسياق الفلسفات السابقة، بيد أن خصيصة مقارعة الأفكار السابقة والحجج فيها مشهودة وملحوظة. طبقاً لهذه الأفكار تذهب الإنسانية العلمانية حالياً إلى نبذ التبعية لكل معتقد أو مسلك، ولا سيّما اتباع تقاليد الأسلاف، ولا تتقبل أيّ أصل أو عقيدة أو قيمة يُراد فرضها على الإنسان، وأن تعمل على اتخاذ القرارات عن الإنسان من خارج الدائرة الإنسانية أو «شخص الإنسان»؛ سواء أكانت أفكاراً فلسفية متينة أو أفكاراً وحيانية تأتي بها الأديان الإلهية^[١].

أما في نقد عنصر «مقارعة الحجج والتنصل عن التقاليد»، يجب القول: إن القول بعدم وجوب قبول كل عقيدة لمجرد التقليد ومن دون تحقيق أو تدقيق، كلام مقبول ومتين، وقد تمّ التأكيد على ذلك في تعاليم القرآن؛ إذ يقول تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^[٢].

إن الإسلام لا يقبل التقليد البحت الذي لا يستند إلى دليل، لا سيّما في حقل الأصول والعقائد، إلا أن هذا لا يعني إمكان التشكيك في «كل كلام» حتى إذا كان له منشأ وحياني وسماوي؛

[١]- Cline, Austin; «Affirming Humanism», ١٩٩٨; in: www.Atheististscholar.org.

[٢]- البقرة (٢): ١١١؛ النمل (٢٧): ٦٤.

لمجرد الاستناد إلى مبنى إنسوي يقول «ليس هناك شيء يحتوي على الحقيقة المطلقة». وفي مقام المقارنة بين المبنى الإنسوي والمبنى القرآني، يجب القول: إن القرآن الكريم يرى أن كلام الأنبياء ﷺ له منشأ إلهي وسمائي لا يعتريه الخطأ، وفي ذلك يقول الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^[١]. أجل، ورد في بعض الآيات الحديث عن أن من بين أمنيات الشيطان أن يتدخل ويتصرف في وحي الأنبياء، إلا أن الله سبحانه وتعالى يحول دون تدخل الشيطان أو يستطيع ذلك، كي يتمكن الأنبياء من إيصال رسالتهم الإلهية إلى الناس سالمة وكاملة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْتَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^[٢].

وعلى هذا الأساس قد يكون هذا الكلام المتمثل بمقارعة الحجة ونبد التقليد والنزوع إلى الشك ناجعاً بالنسبة إلى آراء المتقدمين وبالنسبة إلى آراء الفلاسفة من البشر والمذاهب غير السماوية؛ كأن يعمل فلاسفة من أمثال بيكون وديكارت وجان لوك - مثلاً - على إبطال آراء أرسطو وأفلاطون، ويؤسسون لفلسفات جديدة، بيد أن هذا الكلام - القائل بعدم قبول الكلام القائم على أساس الإيمان المستند إلى الوحي - لا يجري ولا يسري على الإسلام في الحد الأدنى. إن القرآن الكريم يرى أن الأنبياء معصومون من الخطأ في

[١]- النجم (٥٣): ٣ - ٤.

[٢]- الحج (٢٢): ٥٢.

مرحلة نزول الوحي وإبلاغه والعمل به، ويغلق جميع أبواب الشك في أقوال الأنبياء وأفعالهم.

وبطبيعة الحال يمكن القول إن المعصوم لا يُخطئ، إلا أن المفسرين الذين يفسرون كلام المعصوم، ليسوا معصومين عن الخطأ. إن هذا الكلام صحيح، إلا أن القرآن قد أوصى في هذه الموارد بالرجوع إلى كلام الراسخين في العلم، وإن الأئمة المعصومين عليهم السلام هم المصدق الأتم للراسخين في العلم^[١]. ومن هنا فإن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قد ترك لنا ثقلين ثمينين أحدهما أكبر من الآخر؛ أي: القرآن الكريم، وأهل البيت عليهم السلام معاً. وذلك في إشارة إلى أن القرآن الكريم يجب تفسيره من قبل أهل البيت عليهم السلام؛ كما قال أمير البيان علي بن أبي طالب عليه السلام في كلام له: «ذلك القرآن فاستنطقوه، ولن ينطق، ولكن أخبركم عنه»^[٢]. إن الإمام المعصوم والراسخ في العلم هو الذي يستنطق القرآن الصامت، ويعمل على بيانه وتفسيره. ومن ناحية أخرى فقد تم الإرشاد في الإسلام وتوجيه الأنظار أبداً إلى حجتين (داخلية وخارجية) أي: العقل البشري وتعاليم الأنبياء المستلهمة من قبل الله العليم والحكيم، والنازلة عليهم من طريق الوحي. ومن هنا فإن الدين الإسلامي إنما يقدم لنا ويعرض علينا أيماناً معقولاً. وهو الإيمان المنبثق عن التحقيق والتعقل والتفكير، وفي هذه الناحية يكون العقل البشري والعقل الشهودي الوحياني ظهيرين لبعضهما. وفي هذا المسار إذا كان هناك من شك وترديد،

[١]- آل عمران (٣): ٧.

[٢]- نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٥٨.

يجب الاستعانة بالعقل من أجل الوصول إلى الحقيقة. وربما لو أردنا العثور على ما يُشبه هذا الإيمان المعقول في الأفكار الغربية، يجب الرجوع إلى أفكار توما الأكويني في أواخر العصور الوسطى؛ حيث كان ينصح على الدوام بضرورة أن يتحرك الإيمان والعقل جنباً إلى جنب وكتفاً إلى كتف، كي يتمكن من إيصال الإنسان إلى الغايات والأهداف المنشودة. ولكن لا ينبغي تجاهل هذه النقطة وهي أن توما الأكويني مدين في أفكاره للفيلسوف الإسلامي الشهير أبو علي ابن سينا الذي أرسى القواعد الفلسفية للإيمان المعقول^[1].

نقد ومناقشة عنصر «حصر المصادر المعرفية بالعقل والتجربة الإنسانية وإلغاء العناصر ما بعد الطبيعية من مقولة المعرفة».

تنصّ المادة الثانية من إعلان الإنسانية العلمانية الصادر في عام ٢٠٠٣ م على ما يلي:

«الالتزام والتمسك بتوظيف العقل النقدي، والمستندات والأدلة الواقعية، والأساليب العلمية التجريبية في الأبحاث والتحقيقات، من أجل الحصول على حلول لأزمات ومشاكل الإنسان في المرحلة المعاصرة، والإجابة عن تساؤلات الإنسان المعاصر».

إن هذه الفقرة من الإعلان بدورها تمثل ثمرة ونتيجة للكثير من الأفكار الفلسفية بعد مرحلة عصر النهضة، ولا سيّما أفكار ديكارت - مؤسس الفلسفات العقلية في المرحلة الحديثة - وأفكار جان لوك

[1]- مجتهدى، كريم، فلسفه در قرون وسطا (الفلسفة في العصور الوسطى)، مؤسسة انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٧٥ هـ.ش.

- مؤسس الفلسفات التجريبية في المرحلة الحديثة - وأفكار كانت
مؤسس الفلسفة التليفية العقلية والتجريبية في مرحلة التنوير.

كما سبق أن ذكرنا في الأبحاث المتقدمة فإن ديكارت بعد
أن عمّم الشك على جميع المعتقدات المقبولة، عمد - من أجل
الخروج من الشك - إلى تجزئة وتحليل الإنسان بوصفه فاعلاً معرفياً؛
فانطلق من مقولة: «أنا أشك»؛ ليصل إلى «أنا أفكر»؛ ليصل بعدها
إلى «أنا موجود»؛ ليستنتج في نهاية المطاف مقولة: «أنا أفكر؛ إذن
أنا موجود». إن ديكارت يستنتج من وجود الأنا المفكرة، وجودات
أخرى من قبيل: وجود الله، ووجود العالم المادي، ووجود النفس
والجسد. إن هذا النوع من التفكير إنما يحظى بالأهمية لدى
الإنسانويين العلمانيين، بحيث:

«أن المساحة المعرفية - على حدّ تعبير بعض
المفكرين - حيثما امتدّت، فإنها تعود بجذورها إلى «أنا
أفكر»، وينحصر الفاعل المعرفي في حدود دائرة العقل
الاستدلالي»^[1].

إن العقل الذي يعنيه رينيه ديكارت هو العقل الاستدلالي والآلي
وغير الشهودي، وفي كلمة واحدة هو العقل الإنساني المجرد من
الخصائص ما بعد الطبيعية أو الوحيانية.

إن انقطاع العقل عن المصدر ما بعد الطبيعي أو المصدر
الشهودي والوحياني، يعدّ من الخصائص الإنسانية لتفكير

[1]- نصر، سيد حسين، معرفت و معنویت (المعرفة والمعنوية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: إن شاء الله رحمتي، دفتر پژوهش و نشر سهروردي، طهران، ۱۳۸۰ هـ.ش. (مصدر فارسي).

الفلاسفة العقلانيين، التي أخذت بالاشتداد منذ عصر ديكارت فصاعداً؛ بحيث يتمّ التأكيد في مرحلة عصر التنوير على عنصر «العقل» كثيراً، وتكون إعادة بناء شخصية الفرد الإنساني وظهور جميع قابليات وقدرات الفرد الإنساني رهناً بتوظيف العقل الإنساني دون الاستناد إلى أمور من قبيل العقائد التقليدية والدينية»^[1].

يرى الإنسويون التجريبيون، والبراغماتيون في القرن التاسع عشر للميلاد، أن الأسلوب المناسب لإقامة الصرح العلمي بشأن الإنسان يتمثل في أسلوب المشاهدة والتجربة، ومن هنا فإن العنصر المعرفي الأهم - بل والعنصر الوحيد - بالنسبة إلى الإنسان يتمثل بالتجربة والإدراك الحسيّ. يذهب البراغماتيون إلى الاعتقاد بوجود الإقبال على طبيعة الأشياء بحسب التجربة الإنسانية، ويجب حذف وإلغاء العناصر ما بعد الطبيعية سواء في الذهن أو الخارج^[2]. إن الانقطاع عن الأفكار ما بعد الطبيعية مشهود وملحوظ في الفلسفات الوجودية بشدة، ولا سيّما منها فلسفة جان بول سارتر^[3].

وفي نقد هذا العنصر الإنسوي - الذي يحصر محور المعرفة في العقل والتجربة الإنسانية (المنقطعة عن العناصر الوحيانية وما بعد الطبيعية) - يجب القول: بشكل عام هناك في التفكير الديني أدوات معرفية تفوق العقل والتجربة البشرية، وهي تشمل قوى الحسّ

[1]- Encyclopedia of Philosophy, Vol 4, P. 666.

[2]- ولیم جیمس، پراگماتیسم (البراغماتية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيدیان، شرکت انتشارات علمي و فرهنگي، ط ۲، طهران، ص ۴۳، ۱۳۷۵ هـ ش.

[3]- سارتر، جان بول، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر (الوجودية وأصالة الإنسان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: الدكتور مصطفی رحيمي، ص ۲۴، ۱۳۶۱ هـ ش.

والعقل والقلب. كما أن قوى العقل والقلب بدورها ليست منقطعة أو منفصلة عن العناصر ما بعد الطبيعية والشهودية.

قوة الحس: إن القوى الحسية - من وجهة نظر القرآن الكريم - واحدة من المصادر المعرفية، بل وإن بعض البراهين التوحيدية تحتوي على مقدمات حسية، وقد تمت الإشارة إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^[١]. وقوله تعالى: ﴿سَرِّرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^[٢].

بيد أن حصر المصادر المعرفية في الحس والانقطاع عن العناصر ما بعد الطبيعية والشهودية مرفوض من وجهة نظر القرآن الكريم. كما قال في وصف الماديين والديويين بقوله: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾^[٣]. وقوله تعالى: ﴿فَاعْرِضْ عَنْ مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدِ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ذَلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَن اهْتَدَىٰ﴾^[٤].

في هذه الآيات لم يتم نفي الحيثية العلمية عن الماديين والديويين، أي أن لديهم علماً ولكنه علم منحصر في الأمور المادية والحسية والديوية، ولكنهم فيما وراء ذلك غافلون عن

[١]- الذاريات (٥١): ٢٠ - ٢١.

[٢]- فصلت (٤١): ٥٣.

[٣]- الروم (٣٠): ٧.

[٤]- النجم (٥٣): ٢٩ - ٣٠.

الأمر الشهودية والغيبية. ولذلك نجد أن الله يأمر النبي الأكرم ﷺ بالإعراض عنهم؛ إذ حرموا أنفسهم من طريق الهداية والسعادة.

قوة التعقل: يحظى العقل في الفلسفة الإسلامية - التي تشمل على نوع من الدعائم الدينية - بمكانة ممتازة؛ فهو أولاً غير منحصر في العقل الآلي البشري، وثانياً غير منقطع عن الأمور الشهودية. من ذلك أن صدر المتألهين - على سبيل المثال - يرى أن القوة العاقلة لدى الإنسان ذات مراتب تتجه نحو الكمال في مواكبتها لحركة النفس الجوهرية. وهذه المراتب عبارة عن: العقل الهولي، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد. وفي نهاية المطاف تتحد نفس الإنسان بالعقل المستفاد، وتصل إلى إدراك حقائق العالم على نحو إدراك العقل^[١]. وبعبارة أخرى: إن العقل بواسطة عقله المستفاد يتحوّل إلى مصدر للحركة. إن هذه المرتبة هي ذات مرتبة الاتحاد مع العقل الفعّال، حيث يعبر صدر المتألهين عن هذه القوة بالقوة القدسية، ويعتبرها مبدأ لجميع العلوم^[٢]. وعلى هذا الأساس فإن العقل في مساره الصعودي يذهب إلى ما هو أبعد من مرتبته الآلية، ويكتسب حيثية شهودية وتجريدية. كما أن كمال قوة تعقل الإنسان - من وجهة نظر صدر المتألهين - يكمن في الاتصال بالمبدأ الأعلى ومشاهدة الملائكة المقربين، وانها

[١]- صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، ص ٥١٧ - ٥٢٣، مؤسسة تحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٦٣ هـ ش.

[٢]- صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٤٢٠ - ٤٢١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٧ م.

بذلك تتصل بالعقل الأول وتكتسب شبهاً كاملاً به^[١]. والنموذج القرآني على هذه الحقيقة والذي يكمن في خارج العقل المصطلح، ويرتبط بدائرة العقل اليهودي، يتمثل بحاسة الشم العجيبة للنبي يعقوب عليه السلام؛ حيث تمكن بمجرد حركة قافلة كنعان من مصر أن يشم رائحة قميص يوسف، على الرغم من أن المسافة التي كانت تفصل بينه وبين تلك القافلة تقدّر في حينها بثمانين فرسخاً، مع أن حملة ذلك القميص على الرغم من تمتعهم بحاسة الشم كانوا عاجزين عن شمّ هذه الرائحة الملكوتية، بل وربما نسبوا أبيهم إلى الخرف وقلة العلم: ﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ﴾^[٢].

إن هذه الحاسة الشامة للنبي يعقوب عليه السلام هي عين باصرته وسامعته، وعلى الرغم من تحوّل سواد عينيه الظاهري إلى بياض حزنًا على فراق يوسف، وإن هذه القوة والمقدرة العجيبة إنما تكون في دائرة العقل اليهودي الخاص بالأنبياء والأولياء الصالحين.

إن العقل المجرد بالقياس إلى مرحلة الحسّ والوهم والخيال، يحظى بتجرّد أكبر، ولا يمكن لمن أخلد في دائرة الحسّ والوهم والخيال أن ينال مثل هذا المقام. وعلى هذا الأساس يتم التعريف بعقل الإنسان في المدرسة المعرفية والتربوية لأهل البيت عليهم السلام بحيث يضمن عبودية الإنسان ويضمن له الحصول على جنة الخلود أيضاً:

[١]- صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية، ص ٣٤١ - ٣٤٢، المركز الجامعي للنشر، بيروت، ١٤٢٠ هـ.

[٢]- يوسف (١٢): ٩٤.

«[العقل] ما عُبد به الرحمن، واكتسب به الجنان»^[١].

وهؤلاء العقلاء يتمتعون في وجودهم بالاتحاد والوفاق التام مع المجتمع الإنساني والعقلاني؛ وذلك لأن مطالبهم الداخلية قد بلغت مرحلة الاعتدال التام تحت إشراف العقل، ولم تعد لهم من رغبة خارج هذه الدائرة من الاتحاد وعينية الحقائق، لكي يكون متعارضاً مع نفسه أو مع الآخرين. ومن هنا فإن القرآن الكريم يعزو سبب التفرقة والتشتت بوضوح إلى عدم العقل، ويُشير في ذلك إلى الاختلافات الداخلية بين اليهود؛ إذ يقول: «بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ»^[٢]. «يعود هذا التشتت إلى أنهم لم يكونوا من ذوي العقول، ولا يفكرون بشكل عقلائي»^[٣].

قوة القلب: يرد الحديث في النصوص والمصادر الإسلامية عن قوة أخرى باسم «قوة القلب». إن قلب الإنسان هو أسمى وأشرف موضع من الجسد الذي بناه الله وجعله محلاً خاصاً لروحه وسطوع أنواره؛ لأن فيض الروح الإنساني إنما ينزل أولاً على القلب، ثم يجري منه إلى سائر أجزاء البدن. إن القلب هو بيت المعرفة الإلهية. إن القلب من وجهة نظر صدر المتألهين يُعتبر كنزاً من الكنوز الإلهية وخزانة من خزائن الملكوت^[٤]. ومن الجدير بالذكر أن مراد صدر

[١]- الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، ج ١، ص ١١، ح: ٣.

[٢]- الحشر (٥٩): ١٤.

[٣]- جوادى آملى، عبد الله، تفسير موضوعي (التفسير الموضوعي)، ج ١٥، ص ١٥١، نشر إسرائ، قم، ١٣٨٦ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٤]- خادمي، عين الله؛ وبور أكبر، علم انسان كامل از دیدگاه ملا صدرا (علم الإنسان التام من

المتألهين من القلب ليس هو العضو الكمثري الشكل الموجود في الجانب الأيسر من الصدر، بل مراده منه هو الروح الإنسانية. ويذهب إلى الاعتقاد بأن القلب هو وسيلة للوصول إلى العلم الكشفي للباطن، كما أن العين والأذن وسيلة للوصول إلى معرفة الأمور المحسوسة والعلم الحسولي. وعلى هذا الأساس فإن القلب محل للظواهر الإدراكية وموضوع للحالات والخواطر النفسانية، وهذه الخواطر تنقسم بدورها إلى خواطر رحمانية وخواطر شيطانية. ومن هنا روي عن النبي الأكرم عليه السلام أنه قال [ما معناه]:

«في القلب خاطران؛ خاطر من الملائكة (الإلهام) يحمل بشائر الخير والإحسان والشهادة بالحق، وخاطر من الشيطان (الوسوسة) تحمل الخوف من الحاجة والحكم بالشر وإنكار الحق، وردع النفس عن فعل الخير والإحسان»^[١].

ومن هنا فقد روي عن النبي الأكرم عليه السلام أنه قال [ما معناه]:

«قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن، حتى يغلب على القلب ما هو أجدر به وأكثر تناسباً معه»^[٢].

يرى صدر المتألهين أن نفس الإنسان عندما تتحرر من الحُجب،

وجهة نظر صدر المتألهين)، ليلي، فصلنامه انديشه ديني، العدد: ٥٣، ص ٤٩٩ - ٥٠١، شتاء عام ١٣٩٣ هـ ش. (مصدر فارسي).

[١]- العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٤، ص ٣٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

[٢]- المصدر أعلاه، ص ٤٠.

ويزول عن قلبه الصدا، تجلّت فيه صورة عالم المُلْك، وعندها سوف يتمكن من مشاهدة هيئة الوجود بأكملها. وعندها سيجد نفسه من أهل الجنة التي عرضها كعرض السماوات والأرض. إن للمعرفة الشهودية مراتب تبدأ من معرفة أسرار عالم المُلْك، وفي المراتب التالية يدرك الإنسان مراتب عالم الملكوت، ويغدو مستعداً للنظر إلى جبروت وعرش الله، ويصل في نهاية المطاف إلى مقام يرى الله فيه؛ إذ يجد نفسه في حضيرته، وهو المعنى الذي أشار إليه الإمام علي عليه السلام بقوله: «أفأعبد ما لا أراه»^[١]. وفي المرتبة العليا من المعرفة الشهودية يصبح الإنسان قادراً على مشاهدة تلك الحقائق العامة دون امتزاج بها أو الاصطباغ بصبغتها، بل يشاهد في أعلى مراتب الشهود وفي صلب جميع الأمور المتكشّرة حقيقة واحدة، قال أمير المؤمنين في بيان وصف هذه الحقيقة: «مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة»^[٢].

ومن هنا فإن القلب يتسع لكل شيء بما في ذلك الحق تعالى، وإن القلب الذي هو عرش الرحمن هو من أوسع القلوب، وإن كل إنسان كامل هو صاحب عقل؛ لأن الغيب قد تجلّى له، وانكشفت له الحُجُب، وظهرت له حقيقة الأمر، ويتحقق بالأنوار الإلهية ويتقلب في الأطوار الربوبية^[٣]، وقد روي عن النبي الأكرم عليه السلام أنه قال في

[١]- نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٧٨.

[٢]- المصدر أعلاه، الخطبة رقم: ١.

[٣]- خادمي، عين الله؛ وبور أكبر، ليلي، علم انسان كامل از دیدگاه ملا صدرا (علم الإنسان التام من وجهة نظر صدر المتألهين)، فصلنامه انديشه ديني، العدد: ٥٣، ص ١٠٩، شتاء عام ١٣٩٣ هـ. ش. (مصدر فارسي).

وصف هذه المنزلة: «ربيّ أرني الأشياء كما هي»^[١]. حيث المراد من هذه الرؤية هو العلم الشهودي. قال صدر المتألهين:

«إن الإنسان الكامل يهتدي بنور الحق إلى جميع التجليات، وإنما سُمّي عبد الله؛ لأنه يشاهد الحق في جميع المظاهر الأمرية والخلقية»^[٢].

وعلى هذا الأساس فإن صدر المتألهين على الرغم من كل الأهمية والاعتبار الذي يراه للعقل، إلا أنه يراه عاجزاً عن إدراك الحقيقة بشكل كامل ومن جميع الجهات، ولذلك فإنه يؤكد على أهمية الشهود الباطني. وذلك لأن العقل من وجهة نظر القرآن الكريم وإن كان مصباح الشريعة وكاشفاً عن الأحكام الواقعية للدين، إلا أنه يقرّ بمحدودياته الكثيرة. من ذلك على سبيل المثال أن العقل يعلم أن إدراك ذات الحق تعالى تدخل ضمن نطاق المنطقة المحظورة، ولا يمكن لأيّ مدرك أن يصل إلى تلك المنطقة، كما أن إدراك كنه صفات الحق تعالى بدورها منطقة محظورة أخرى بالنسبة إلى العقل أيضاً^[٣]. كما يشتمل العقل على قيود بالنسبة إلى الجزئيات والتفاصيل الدينية. إن العقل ذاته يعلم أنه لا يحق له التدخل في الجزئيات والتفاصيل، وإنما يستطيع التدخل في المجالات الكلية

[١]- ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي الآلي، ج ٤، ص ١٣٢.

[٢]- خادمي، عين الله؛ وبور أكبر، ليلي، علم انسان كامل از دیدگاه ملا صدرا (علم الإنسان التام من وجهة نظر صدر المتألهين)، فصلنامه انديشه ديني، العدد: ٥٣، ص ١١٠، شتاء عام ١٣٩٣ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٣]- جوادى آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني (منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينية)، ص ٥٦، نشر إسرائ، ط ٥، قم، ١٣٩٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

من الدين فقط، ويمكنه مثل السراج أن يُضيء المناطق العامة فقط. من ذلك - على سبيل المثال - كيف للعقل أن يعلم ما هو عدد ركعات صلاة بعينها^[1]. إن العقل في هذه الموارد يحتاج إلى الوحي والنبوة والدين الإلهي الذي هو مصدر شهودي وعقل كلي، وليس للعقل البشري والتجربة البشرية قبلاً بها.

قال الشيخ جوادي آملي في بيان وشرح مكانة العقل والبعد المعرفي للدين والاتجاهات المتأرجحة ما بين الإفراط والتفريط:

«إن العقل مصباح الدين وسراجه، وهو إلى جوار النقل يُعدّ مصدراً معرفياً للبشر في فهم الدين، وكاشفاً عن محتواه الاعتقادي والأخلاقي والقوانين الفقهية والحقوقية للدين... إن العقل مصباح الشريعة، وإن الذين يتصورونه معياراً للدين والشريعة قد سلكوا طريق الإفراط بشأن العقل في دائرة الدين، وذلك لأن معيارية العقل في حقل الدين تعني أن كل ما كان موافقاً ومتطابقاً مع العقل، وأمکن للعقل أن يقيم البرهان على صحته، فهو صحيح ويُعدّ جزءاً من الدين، وكل ما لم يوافق العقل، ولا يمكن للعقل أن يؤيده بواسطة البرهان والاستدلال، ليس صحيحاً ولا يُعدّ جزءاً من الدين. إن هذا الكلام يمثل إخراجاً للعقل من حدود الاعتدال، وتترتب على ذلك تبعات وتداعيات سيئة، وإن من بين

[1]- جوادي آملي، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني (منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينية)، ص ٥٦، نشر إسرائ، ط ٥، قم، ص ٥٩.

الثمار الفجّة والمرّة لهذه الرؤية الإفراطية إلى العقل تقديم تفسير خاطئ عن خاتمية النبوة للنبي الأكرم ﷺ؛ إذ بناء على الرؤية المفرطة لقيمة العقل، لن تكون هناك حاجة إلى الوحي عند وصول العقل إلى مرحلة الرشد والبلوغ؛ لأن العقل الذي يكون هو المبنى والمعيار في صحة وسقم محتوى الدين، يمكنه أن يتولى هداية وقيادة الإنسان في الشؤون الفردية والاجتماعية مباشرة من غير حاجة إلى الدين.

وفي قبال الرؤية الباطلة للإفراطيين في نظرتهم إلى العقل باعتباره ميزان الشريعة، تقع الرؤية الباطلة للمفرطين في نظرتهم إلى العقل باعتبارهم إياه مجرد مفتاح للشريعة ودخول الإنسان إلى حقل الدين. إن مفتاحية العقل بالنسبة إلى الدين تعني أننا بعد فتح باب خزانة الدين، لا نعود بحاجة إلى ذلك المفتاح، ويمكننا الإلقاء به بعيداً ويعود بمقدورنا النظر في محتويات تلك الخزانة (الدين) دون الاستعانة بذلك المفتاح (العقل)؛ فالعقل بدوره مفتاح للدخول إلى دائرة الدين. إن العقل يثبت وجود الله وضرورة الوحي وإرسال الأنبياء، ويبرهن للبشر على حجية الكتاب والسنة، وبعد ذلك تنتهي مهمته وعليه التنحي جانباً، وعندها سيكون المجتمع البشري وجهاً لوجه أمام محتوى الدين، حيث يتعيّن عليهم الوصول إليه من طريق الكتاب والسنة، دون

أن يكون للعقل سهم في تنظيم محتوى الأحكام الدينية ومناغمتها مع البنى والأسس الأصلية^[١].

إن الرأي المعتدل في هذا البحث هو القول بأن العقل بالإضافة إلى كونه مفتاحاً للدين، يمثل مصباحاً للدين بالنسبة إلى أصل الخزانة ومصدراً معرفياً للبشر للكشف عن محتويات خزانة الدين أيضاً. وعلى هذا الأساس إذا كانت الإرادة والعلم الإلهي هما المبدأ الوجودي للدين، ندرك بمساعدة العقل والنقل ما الذي أراده الله، وما هي الأمور التي أدرجها ضمن مجموعة الدين؛ بمعنى أن للعقل في إثبات الأصول الأولية للدين - من قبيل: وجود المبدأ، ووحدة المبدأ، والأسماء الحسنى الأولى، وعينية الأسماء والصفات بالنسبة إلى بعضها وبالنسبة إلى الذات المبدأ، وضرورة إرسال الأنبياء وإنزال الكتب وما إلى ذلك - مبادئ ومبان بيّنة ومبيّنة، ويجب عدم تعرّض تلك المباني للضرر. إن العقل بمختلف سطوحه ابتداء من العقل التجريبي وصولاً إلى العقل شبه التجريبي والتجريبي المحض، إذا حقق معرفة يقينية أو مورثة للاطمئنان، يمكنه أن يكون كاشفاً عن الأحكام الدينية، وأن يضمن البعد المعرفي لتشريعات الدين إلى جوار النقل أيضاً^[٢].

[١]- جوادى أملي، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني (منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينية)، ص ٥٦، نشر إسرائ، ط ٥، قم، ص ٥٠.

[٢]- المصدر أعلاه، ص ٥١ - ٥٣.

وعليه فإن العقل البشري والتجربة البشرية - من وجهة النظر الإسلامية والقرآنية - من المصادر المعرفية، ولكنها تحتوي على الكثير من القيود. إن الوحي الذي هو نوع من العقل الشهودي والعقل الأسمى يعتبر حالة مكتملة و متممة للعقل البشري؛ حيث يحول دون التعارض ولزوم تعطيل وإخراج أحدهما لمصلحة الآخر. إن الإسلام لم يحث أتباعه على سوء الظن بالتعقل والتفكير الإنساني أبداً، ولم يجعل الترويج للوحي رهناً بتعطيل العقل واحتقاره، بل على العكس من ذلك سعى إلى تقوية العقل بين المؤمنين أيضاً. كما أن الوظيفة التعليمية للأنبياء في القرآن الكريم لا تقتصر على إنزال الكتب، بل وتشمل تعليم الحكمة أيضاً؛ إذ يقول الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [١].

العلمانية (النزعة الدنيوية المقرونة بالتنصل عن الدين أو مقارنته)

لقد تجلى تيار العلمانية - بشكل عام - منذ عصر النهضة فصاعداً على جهات مختلفة. إن انتشار الأفكار الدنيوية، وفصل الدين عن المجالات الدنيوية، من قبيل: الثقافة والسياسة والاقتصاد والمجتمع، وإفراغ الأديان من البعد التعبدي والقدسي والوحياني، والتأكيد على دور الدين في التحوّل الباطني والروحي للأفراد، يُعدّ من أهم تأثيرات العلمانية في العالم الجديد والمعاصر.

[١]- الجمعة (٦٢): ٢.

إن انتشار الأفكار الدنيوية - ولا سيّما على أساس أهداف التقدّم - تتمّ على يد التنويريين في القرن الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد. فقد كان لديهم اعتقاد راسخ بتنمية وتطوير الرؤية العلمية، ابتداءً من الفيزياء إلى علم النفس والأخلاق والحياة الاجتماعية لأفراد البشر. إن هذا النوع من التقدّم يتضمّن توظيف واستخدام العقل البشري في جميع الأمور، وبعبارة أخرى: عقلنة جميع الأمور من وجهة نظر الإنسان.

وفيما يتعلق بتفريغ الدين من محتواه التعبدي والقدسي، يذهب الإنسويون إلى القول بأن الدين قبل الخوض في الأمور المقدّسة والروحانية وغير الدنيوية، يجب أن يهتم بالحياة الدنيوية للأفراد، وأن يضمن السعادة الدنيوية من حياة الإنسان على المستوى العملي وعلى أرض الواقع. وقد كان مارتن لوثر يعتبر حتى الأعمال المنزلية ذات قيمة دينية وروحية ويثني عليها. وكان يذهب إلى الاعتقاد بأن هذه الأعمال وإن كانت فاقدة لأيّ مظهر من المظاهر المقدّسة، ولكنها مع ذلك أفضل وأكثر قيمة من جميع الأعمال التي يقوم بها الرهبان والقساوسة. يُضاف إلى ذلك أن الله لا يلتفت إلى أهمية العمل المنجز؛ بل ينظر إلى القلوب التي تخدمه في هذه الدنيا^[1].

وفيما يتعلق بدور الدين في التحوّل الباطني والروحي للإنسان، يرى الإنسويون والإصلاحيون (من أمثال: أراسموس، وكالون، ومارتن لوثر)، أن الدين يجب أن يتمّ تصويره بوصفه موضوعاً

[1]- أليستر إدغار ماك غراث، مقدمه اي بر تفكر نهضت اصلاح ديني (مقدمة على تفكير نهضة الإصلاح الديني)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهروز حدادي، ص ٤٢، ١٣٨٢ هـ ش.

باطنياً بعمق، حيث يهتم بالحالات المعنوية والروحية والسلوكية للمتدينين، وغايته رفع مستوى المعنوية والالتزام بالقيم المتعالية والإنسانية، والعمل بشكل عام على إحداث التغيير والتحول في حياة الإنسان. وعلى أساس هذه الرؤية يجب اعتبار الدين موضوعاً معنوياً وباطنياً، لا أهمية معه للمسائل الخارجية^[1]. وقد كان المراد من المسائل الخارجية أمور من قبيل: ماهية العبادة، وأسلوب إدارة الكنيسة. والنتيجة هي أن الدين أمر باطني وفردى، ولا يجب الاهتمام بالتعاليم الشعائرية والطقوسية للدين كثيراً.

بيد أنه من بين كبار فلاسفة الغرب الذين كان لهم دور هام في عرض نوع من الدين الإنسوي والعلماني هو الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط. لقد كان كانط يعتبر إصدار الأحكام الحتمية بشأن كل أمر ميتافيزيقي أمراً خاطئاً من الأصل. وعلى هذا الأساس يجب على الإنسان أن لا يظن أن بمقدوره أن يصدر حكماً حتمياً بشأن الله. إن هذا الكلام لا يعني - بطبيعة الحال - نفي وجود الله، بل إن إثبات وجود الله يتم ضمن دائرة العقل العملي والأخلاق. إن جهود كانط تقوم على نقل الأبحاث الدينية إلى دائرة العقل العملي والأخلاق، وأن يعمل ما أمكنه في نهاية المطاف على خفض منشأ الدين إلى الأمور ما فوق الطبيعية إلى مستوى الطبيعة، ولا سيّما إلى حدود العقل البشري. يرى كانط أن الأديان الوحيانية قد تمّ أخذها بنظر الاعتبار بالنسبة إلى عامة الناس وأؤلئك الذين لم يصلوا

[1]- أليستر إدغار ماك غراث، مقدمه اي بر تفكر نهضت اصلاح ديني (مقدمة على تفكير نهضة الإصلاح الديني)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهروز حدادي، ص ١٤٥.

بعد إلى الأحكام الأخلاقية الخالصة من العقل العملي. إن الدين الحقيقي ليس سوى دين واحد، وهو الدين الأخلاقي الخالص أو الدين المعقول. وفي موارد التعارض بين أحكام العقل الخالص وأحكام الدين الوحياني، يجب تقديم أحكام العقل الخالص^[1].

غني عن الذكر أن هذا النوع من الأفكار يفتح الباب على مصراعيه أمام الأديان ذات الرؤية الإنسانية والعلمانية، ويخلق حالة من التنصل عن الأديان التقليدية الإلهية. بيد أن الأسوأ من ذلك هو ظهور أفكار محاربة للدين؛ حيث تؤدي إلى ظهور إنسانية جديدة باسم «الإنسانية الإلحادية». إن أشد الأفكار المعادية والمحاربة للدين تجدها في أفكار جان بول سارتر، وأوجست كونت، وكارل ماركس، وفريدريك نيتشه، على ما تقدم في الأبحاث السابقة. وعلى كل حال فإن الإنسانية الإلحادية والمحاربة للدين والتي تصرّح بأكثر النظريات عداً للدين، تذهب حالياً إلى القول بأن «الإنسانية» يجب - في ضوء الاعتقاد بأن الإنسان مركز الكون والوجود - أن تكون بديلاً عن محورية الله في الأفكار الدينية، وأن تظهر بالتدريج مدارس حديثة تملأ الفراغ الذي يخلفه غياب الله، والخيار الأفضل في هذا الشأن هو «الإنسان» والأفكار الإنسانية^[2].

وأما في نقد هذا العنصر، فيجب القول: إذا كان المراد من العلمانية عدم تدخل الدين في الشؤون الدنيوية للناس، فمن

[1]- كانط، إيمانويل، دين در محدوده عقل تنها (الدين في دائرة العقل المحض)، ص ١٦٣ - ٢١٨، نقش و نگار، طهران، ١٣٩٠ هـ.ش.

[2]- ManifestofHumanism.com, 1973.

البديهي أن هذه الأفكار الإنسانية والعلمانية لا تتسجم مع التعاليم والمفاهيم الدينية والقرآنية، وإن القرآن ينكر هذا النهج والأسلوب بشدة. وذلك لأن السيرة النبوية للأنبياء عموماً والسيرة الخاصة للأئمة ومنهم النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام تقوم على التدخل في الأمور الاجتماعية والحياة الدنيوية للناس، حيث لم يكونوا يلتزمون جانب الحياد في هذه الشؤون. يقول الله تعالى في بيان صفة المؤمنين في محكم كتابه الكريم: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّا لَهُمُ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾^[١]. إن هذه الآية تدل بوضوح على أن المجتمع الديني يضطلع بتطبيق الأحكام الإلهية، حيث يرتبط جزء هام منه بالحياة الدنيوية للأفراد. لقد قام الإمام علي عليه السلام في الكثير من خطبة - المجموعة في كتاب نهج البلاغة - بدعوة الناس في فترة حكمه وخلافته مراراً وتكراراً بتقوى الله، والإيمان بالله ومعرفته، والإيمان باليوم الآخر، والخوف من الموت، والخشية من العذاب الإلهي، والحذر من الدنيا، وعدم التعلق بزخارفها، ومراعاة حقوق الناس، والتمسك بالآداب الدينية، كما عمل في بعض الخطب على التعريف بوظائف ومسؤوليات الحاكم تجاه الناس، وذكر منها جلب الخير لهم، والعمل على رفع المستوى التعليمي والعلمي، وبث الوعي، والعمل على تأديب وتربية الناس، والعمل بكتاب الله، وسيرة وسنة النبي الأكرم ﷺ^[٢].

[١]- الحج (٢٢): ٤١.

[٢]- نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٢٤، و٢٦٩، و٢١٦.

قال الشهيد مرتضى المطهري في شرح كلام الإمام علي عليه السلام:

«إن كل مصلح يتمكن من تحقيق هذه الأصول الأربعة؛ بمعنى أن يعمل على توجيه الأفكار نحو الإسلام الحقيقي، ويعمل على إزالة البدع والخرافات من الأذهان والعقول، ويعمل على تنظيم الحياة العامة من ناحية توفير الطعام والغذاء والسكن والدواء والتربية والتعليم، وأن يقيم العلاقات الإنسانية للناس على أساس المساواة والإخاء، وأن يجعل ساحة المجتمع من ناحية الأنظمة والقوانين والمقررات على طبق النموذج الإلهي الإسلامي، يكون قد حقق أعلى درجات النجاح»^[١].

كما عمد الإمام الحسين عليه السلام إلى التعريف بفلسفة ثورته في مختلف المواضيع، بأنها من أجل إقامة الحق، وإماتة الباطل، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والعمل بسيرة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله. وجاء في بعض أدعية شهر رمضان في مورد الدولة الدينية لإمام العصر عليه السلام:

«اللهم إنا نرغب إليك في دولة كريمة؛ تعزّ بها الإسلام وأهله، وتذل بها النفاق وأهله، وتجعلنا فيها من الدعاة إلى طاعتك، والقادة إلى سبيلك»^[٢].

[١]- المطهري، مرتضى، نهضت هاي اسلامي در صد ساله اخير (الحركات الإسلامية في القرن الأخير) ص ٧٠، انتشارات صدرا، ١٣٦٢ هـ.ش. (مصدر فارسي).

[٢]- الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، دعاء الافتتاح.

يُستفاد من هذا الدعاء والأدعية والروايات الأخرى بوضوح أن الهدف الأصلي والمحوري للدولة الدينية لإمام العصر عليه السلام يكمن في التطبيق الكامل لأحكام الإسلام، والدفاع عن عزة واقتدار الإسلام في مواجهة الشرك والكفر والنفاق.

وأما بشأن هذا الادعاء من قبل الإنسانية العلمانية القائل بوجود اعتبار الدين أمراً قليلاً يعمل على إيجاد التحول الباطني لدى الإنسان، فهو وإن كان صحيحاً على نحو الإجمال؛ إذ أن من بين الأهداف والغايات الهامة للدين، هو العمل على إيجاد التحول الباطني للناس، كما ورد الحث من الله على ذلك في قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ...﴾^[١]. ولكن هل يُختزل الدين في حقيقته وواقعه بالعمل على تحوّل الإنسان على المستوى الباطني فقط؟ وهل الدين لا يهتم بسائر الأمور الخاصة بحياة الناس (الأعم من العبادات والمعاملات)؟

إن حقيقة الأمر هي أن الدين المسيحي - بصيغته الراهنة - دين تضمحل فيه الأحكام الدينية والشريعة المحورية، وهي في الغالب ذات طابع أخلاقي. وبغض النظر عما إذا كانت المسيحية الراهنة مسيحية أصيلة أم غير أصيلة، يجب القول بشأن الدين الإسلامي: إن الإسلام مزيج من الكثير من العقائد والأخلاقيات والأحكام (الفردية والاجتماعية)، وهي بواسطة تناغمها وانسجامها الداخلي والخارجي، وتطابقها مع حاجة الإنسان المعاصر، تحتوي على مشاريع نظرية وعملية في مختلف مجالات وأبعاد الحياة البشرية،

[١]- الحديد (٥٧): ١٦.

ومن هنا كان الإسلام من وجهة نظر المسلمين من أكمل الأديان.

إن القراءة الإجمالية للآيات والروايات الإسلامية، تثبت هذه الحقيقة وهي أن الدين الإسلامي يتحدث على الدوام عن الكثير من التكاليف والحقوق تحت عنوان «حق الله» و«حق الناس»، وأن مراعاة هذه الحقوق ضرورية ولازمة لسعادة الفرد والمجتمع. وقد تم الاعتراف في الإسلام - بالإضافة إلى التكاليف الإلهية - بالكثير من الحقوق الإنسانية المتنوعة، من قبيل: حق الحياة، وحق الصحة، وحق الحرية، وحق الاستقلال، وحق الإنسان في الحياة بعزة وكرامة، وحقه في اختيار العمل والزوج، واختيار نوع الحياة، وحق القصاص، وحق الشفاعة، وحق التربية والتعليم، وحقوق الوالدين، وحقوق الأولاد، وحقوق المعلم على المتعلم، وحقوق المتعلم على المعلم، وحق الجار على الجار، وحق الدولة على الشعب، وحق الشعب على الدولة، وحق الصديق على الصديق، وحق المؤمن على المؤمن، بل وحتى حق الكافر على المؤمن، بل وحقوق الحيوان والنبات على الإنسان وما إلى ذلك. وقد ورد الحديث مراراً في نهج البلاغة عن حقوق الناس. وقد أشار الإمام زين العابدين في رسالة الحقوق إلى واحد وخمسين حقاً من هذه الحقوق. وقد وردت روايات متعددة عن النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام في موضوع الحقوق. يعلم كل مسلم أن الدين الإسلامي - بالإضافة إلى حق الله - قد تحدّث عن حق الناس باهتمام بالغ، إلى الحد الذي تم معه اعتبار رعاية حق الناس أهم من حق الله فيما يترتب من العقاب والمؤاخظة [فإن الله قد يعفو عن حقه،

ولكنه لا يعفو عن تضييع حقوق الناس^[١]. يضاف إلى ذلك أن كثرة التأكيد في الإسلام على رعاية العدالة ونفي الظلم والجور ومحاربة الظالمين والمستعمرين والمفسدين، تثبت أهمية الحقوق الإنسانية في الإسلام^[٢].

إقامة نظام أخلاقي إنساني بمعزل عن الأنظمة ما بعد الطبيعية والأديان التقليدية

بعد بروز ظاهرة العلمانية وما نجم عنها من تهميش الدين؛ مسّت الحاجة بشدّة إلى إيجاد بديل لملء الفراغ المعنوي الذي أخذ يعاني منه الناس، الأمر الذي دفع المفكرين الإنسانيين والعلمانيين إلى البحث عن هذا البديل، ولم يكن هذا البديل عندهم سوى التأسيس لتيار أخلاقي إنساني بمعزل عن الأنظمة ما بعد الطبيعية واللاهوتية والدينية. وتظهر هذه الحركة بشكل صارخ في أفكار إيمانويل كانط، وأوجست كونت والإنسانيين المعاصرين.

لقد كان كانط يرى كفاية الأخلاق المستقلة والمستغنية عن الدين (والمستندة إلى القوّة العملية للعقل المحض) لتنظيم حياة الإنسان^[٣]. وفي القرن التاسع عشر للميلاد كان أوجست كونت يُعرف بنظريته الدينية تحت عنوان «دين الإنسانية» وبعد كونت

[١]- ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا. (المعرب).

[٢]- نيكزاد، عباس، اسلام و سكولاريسم (الإسلام والعلمانية)، مجلة: رواق اندیشه، العدد: ١٧، ص ٣٢، ١٣٨٢ هـ.ش. (مصدر فارسي).

[٣]- كانط، إيمانويل، دين در محدوده عقل تنها (الدين في دائرة العقل المحض)، ص ٤٠، ١٣٩٠ هـ.ش.

أخذت الكنائس الإنسانية في إنجلترا ونيويورك - مستلهمة من مؤلفات أوجست كونت - إلى نشر دين الإنسانية والتعريف بالشعائر الأخلاقية الإنسانية. وتم التأسيس في الولايات المتحدة الأمريكية لجمعيات باسم «الجمعية الثقافية الأخلاقية»، وهي تدعو إلى حبّ الإنسان للإنسان في إطار أخلاق مستقلة عن اللاهوت. حيث يرون أن المجتمع الصناعي والمتطور قد شهد ظهور مسائل أخلاقية جديدة تعجز الأديان التقليدية في العالم عن تليتها والوفاء بها. وفي القرن العشرين أخذت الغايات الأخلاقية الإنسانية بالازدياد، حتى يمكن القول تقريباً: إن الغاية الأصلية تكمن في تخليص الغايات الأخلاقية من النظريات الدينية وحتى الأنظمة والنظريات الميتافيزيقية الأخلاقية. وهذا ما يشهد له الإعلان الأول للإنسانية في عام ١٩٣٣م، والإعلان الثاني للإنسانية في عام ١٩٧٣م. وفي الختام ورد التصريح في الإعلان الثالث للإنسانية في عام ٢٠٠٢ م بأن الغاية الاجتماعية للإنسانية إقامة مجتمع إنساني قائم على الأخلاق الإنسانية وسائر القيم الطبيعية والمادية بالاستلهاً من العقل والبحث والتحقيق الحرّ والاستعانة بالكفاءات والقدرات الإنسانية الخاصة. تؤكد الإنسانية على أنها لا تؤمن بالله ضرورة، ولا تقول بالآراء ما وراء المادية وما فوق الطبيعية بشأن حقائق العالم. والقاسم المشترك الذي نجده في جميع هذه الإعلانات الإنسانية الثلاثة يكمن في «التأسيس لنظام أخلاقي بمعزل عن الأنظمة ما بعد الطبيعية».

وأما في نقد هذا العنصر، فيجب القول: على الرغم من أن

الإنسانويين العلمانيين قد انتهجوا في أبحاثهم الأخلاقية أسلوبين أو اتجاهين متمثلين بالنسبية والإطلاقية - على ما تقدّم ذكره في الأبحاث السابقة - إلا أنهم في المجموع يخالفون الأخلاق الدينية. من الواضح أن هذا النوع من الأخلاق القائم على العقل والتجربة البشرية، بمعزل عن الأمور ما وراء الطبيعية من قبيل: الله والمعاد، يتنافى مع الأخلاق الدينية الإسلامية. إن الأخلاق الإسلامية أخلاق ممتزجة بأمرين وهما: الله والمعاد. ومن هنا فإن الفرد المتخلّق بالأخلاق الإلهية يقوم بجميع وظائفه الأخلاقية على المستوى الفردي والاجتماعي في سبيل الله (وجه الله)، ومن الواضح بدهة أن الضمانة الأخلاقية في هذا النوع من الأخلاق أفضل وأسمى بكثير إذا ما قورنت بالأخلاق المادية في العالم الغربي التي يُبشر في نهاية المطاف ببناء «مجتمع وفرد سالم». إذ لو كانت هناك حقيقة باسم عالم الآخرة - كما تقول الأديان السماوية ممثلة بالإسلام والمسيحية واليهودية - فإن العقل البشري يحكم بأن على الإنسان أن ينظم أعماله وسلوكه وأفعاله بحيث تشمل حياة الفرد والمجتمع في الدنيا والآخرة.

والسؤال الآخر الذي يفرض نفسه في البين هو: لماذا اضطّرّ العالم الغربي - بعد نبذ وحذف الدين - إلى البحث عن بديل ومنافس للدين باسم الأخلاق؛ وهي إلى ذلك أخلاق مادية بحتة، يعبر عنها الإنسويون أنفسهم بالأخلاق الدنيوية (التي تقتصر على هذه المرحلة وهذا العالم فقط)؟ والحقيقة هي أن الأخلاق الإنسانوية لم تستطع ملء الفراغ الروحي والمعنوي للإنسان الحداثوي، ولذلك

نجدها تتخبط في كل يوم من خلال اللجوء إلى أنواع الأخلاقيات القائمة على المعنويات والعرفان الزائف، وتضرب عبثاً في جدران ما تدعوه بالمعنوية؛ دون أن تصل إلى المبتغى. إن أمواج العرفان الكاذب التي تظهر في العالم الغربي مثل نبات الفطر على نحو يومي، ثم تختفي وتذهب جفاءً كما الزبد على صفحة الماء الهادر، تشهد بأجمعها بصدق على هذه الحقيقة وهي أن الأخلاق بمعزل عن الدين حتى إذا بشرت بظهور عالم صالح وسالم، لا يمكنها إطفاء لهيب العطش المعنوي الإنساني الذي يمور في صقع فطرة الإنسان الباحث عن الله سبحانه وتعالى. إذ أن الإنسان في المنظور الديني الإسلامي يبدأ في الأساس من الله ومرجعه إليه؛ وفي ذلك يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْتَهُ﴾^[١]. ومن هنا فإن كل أخلاق دون التوجه إلى الله، لن تجدي نفعاً وسوف يكون مآله في الكثير من الموارد إلى تنكّب الطريق.

نقد المفكرين الغربيين للإنسانية العلمانية

ويجدر بنا في الختام أن نلقي نظرة على الاتجاهات الانتقادية من زاوية المفكرين الغربيين للإنسانية العلمانية. إن ذكرنا لهذه الانتقادات إنما يأتي بيانه لكي ندرك أن الإنسانية العلمانية ليست هي المدّعي الأوحده في الثقافة الحضارية للغرب. وبشكل عام فقد تبلورت ثلاثة اتجاهات مخالفة للإنسانية العلمانية في الثقافة الغربية تجاه الأمور الدينية، وهي كالتالي:

[١]- الإنشاق (٨٤): ٦.

المسيحية التقليدية

يذهب المسيحيون التقليديون - بالتماهي مع بعض اليهود - إلى نبد وتخطئة الإنسانية العلمانية ويعتبرونها فكراً إحدادياً. ترى المسيحية التقليدية أن الإنسان وارث الخطيئة الأولى وهو مدّس بالآثام. ولذلك يكون اعتبار الإنسان محوراً، والاستناد إلى القيم الإنسانية أمراً مخالفاً للدين. إن هذا الاتجاه لا يهاجم الفكر العلماني فحسب، بل ويُسيء الظن حتى بالمسيحيين الذين عملوا على تمكين الإنسانية. قال تشارلز. أي. جنينغس:

«إن المسيحية المعاصرة قد ذابت بالإنسانية القديمة؛ حيث تمّ صهر الإنسانية القديمة في بوتقة المسيحية، وصيغ منها مفهوم الإنسانية المسيحية أو المسيحية الإنسانية. ومن هنا فإن المسيحية الحديثة ليست مسيحية توحيدية لا في اعتقادها ولا في طقوسها العبادية؛ لأنها بدأت تسجد لربها الجديد، وأضحت تعبد الإنسان بدلاً من الله».

إن هذا النوع من التعاطي ربما كان هو الأكثر سذاجة في التعامل مع الأفكار الإنسانية؛ فإن هذا التعاطي وإبداء الردود والأفكار في العالم الحديث الخاضع لسلطة العلوم والعقائد الجديدة، إنما ينتهي لصالح الأفكار العلمانية^[1].

[1]- توكلي، غلام حسين، اومانيسم ديني و اومانيسم سكلولار (الإنسوية الدينية والإنسوية العلمانية)، پژوهشهاي فلسفي / كلامي، العددان: ١٧ - ١٨، ص ٥٧، ١٣٨٢ هـ ش.

وإذا تجاوزنا ردة الفعل هذه، فقد تمّ إبداء ردة فعلين آخرين من قبل المسيحية. كلتا الجماعتين تعرّف عن نفسها بوصفها مسيحية إنسانية، ولكن في الحقيقة فإن الجماعة الأولى يمكن تسميتها بالمسيحية الإنسانية، وأما الجماعة الثانية فيمكن تسميتهم بالمسيحيين الإنسانيين.

الإنسانية المسيحية

إن هذا الاتجاه ينحاز - في الدرجة الأولى - إلى القيم الإنسانية، ثم يُعطي الأهمية بعد ذلك وبالدرجة الثانية إلى التعاليم المسيحية. إنهم يرون أن التعاليم المسيحية تعاليم قيّمة، وأنه لا ينبغي التخلّي عنها. وهم يحافظون على هذه التعاليم، ولكنهم يُضفون عليها تفسيراً جديداً. بمعنى أنهم يسعون إلى تفريغ الدين من المفاهيم الميتافيزيقية وغير العلمية. كما إنهم يقرّون بأن مؤلفي الكتاب المقدّس كانت لهم عقائدهم الميتافيزيقية، ولكنهم يذهبون في الوقت نفسه إلى إمكانية تغيير منهجيتهم. وفي الحقيقة فإن أنصار هذه الرؤية، يؤمنون بالدين المسيحي، ولكنهم حيث يجدون أنفسهم منزوعي السلاح في مواجهة الإنسانية العلمانية؛ لم يجدوا بُدّاً من القول باعتبار قيمة المنهج العلمي وأمثال ذلك، وربما ذهبوا في بعض الأحيان والموارد - انسياقاً مع الإنسانيين العلمانيين - إلى القول بأن الدين من صنع البشر.

جاء في الموقع الإلكتروني لـ «الإنسانية المسيحية» الذي يتولى مهمة نشر وتوضيح آراء الإنسانيين المسيحيين، في توضيح نشاطاتهم وأهدافهم، ما يلي: «إن هدنا هي تشجيع ودعوة الأشخاص

الراغبين في المشاركة إلى التماهي مع الأصول الإنسانية للعقل والحرية الإنسانية الممزوجة بالمسؤولية الفردية. وإن غايتنا هي إقامة جسر بين التدين والإنسانية، ولا سيما بعث الأمل بالنسبة إلى المسيحيين الذين يعيشون هاجساً حقيقياً للتغيير الفردي والجماعي والحرية والإحياء على طريقة تجربة السيد المسيح إلى حد كبير.

وعلى الرغم من ذلك نعتقد أن المسيحية بعد اجتيازها لمرحلة الشريعة والحمية، يجب أن تفتح أحضانها للعلم والبحث والتحقيق الحر والرؤية الطبيعية واتساع دائرة التجارب البشرية. يجب أن نؤمن بأن الدين من صنع الإنسان بالكامل. إن الدين إنما تم اختلاقه لكي يخوض في «المجاهيل»، ويفسر مفهوم الإنسان، ويبدع منظومة أخلاقية ناجعة. ومع ذلك كله لا بد من الاعتراف والإقرار بأن الدين حيث يكون من صنع الإنسان يجب أن يخضع لإعادة النظر دائماً^[1].

وللأسف الشديد فقد كان أداء هذه الجماعة - في مواجهة الأفكار الإنسانية - منفعلاً بالكامل، حيث اتخذت في ردود أفعالها سبيل التماهي والتماهي، ونتيجة لذلك أصبحت بشكل وآخر مروّجة للأفكار الإنسانية العلمانية.

وأما الجماعة الثالثة فهي التي نجحت إلى حد ما في أدائها في مواجهة الأفكار الإنسانية العلمانية على ما سنبحه في العنوان أدناه:

المسيحيون الإنسويون

لم يتمكن المسيحيون المتقيّدون والملتزمون بالمعتقدات

[1]- ChristianHumanism.org.

التقليدية وما بعد الطبيعية من تحمّل هذا النوع من التفسيرات المنكوسة للمسيحية؛ ومن هنا فقد قاموا بردة فعل تجاه ما يطرحه الإنسويون. ومع ذلك فقد كانوا من الحنكة والذكاء بحيث أدركوا أن التعاطي السلبي مع الإنسانية العلمانية وإلغاء جميع مدعياتها، ولا سيما تأكيدها على الإنسان، لن يكون مجدياً بل وربما زاد من رصيد العلمانية ونجاحها، وأدى إلى تهميش المسيحية نفسها. ولذلك فقد عمدت هذه الجماعة إلى بيان رؤية الإنسانية المسيحية المتمحورة حول الله، وأخذت تدافع عنها.

يذهب هؤلاء المسيحيون الإنسويون إلى الاعتقاد بوجود تعارض بين الاعتقاد بمحورية الإنسان والاعتقاد بمحورية الله. إن الإنسانية العلمانية تواجه هذا التحديّ الجاد، ولا يمكن لها حلّ هذه المشكلة إلا بحذف الله بشكل كامل والتوجّه نحو الإلحاد التام. أما المسيحيون الإنسويون فإنهم يلجأون لحل هذه المشكلة إلى مفهوم التجسّم. فهم يرون في نظرية التجسّم - القائلة بأن السيد المسيح إله وإنسان - جواباً لحل هذه المشكلة. بمعنى الإنسان الذي يمكنه أن يتأله رغم احتفاظه بحيثيته الإنسانية.

ومن بين الداعمين الجادين لهذا النوع من الإنسانية يمكن لنا تسمية جيلبرت كيث تشيسترتون^[١]. يقول تشيسترتون في كتاب له بعنوان «الفضائل الأخلاقية المسيحية»: «إن هذه الفضائل التي

[١]- جيلبرت كيث تشيسترتون (١٨٧٤ - ١٩٣٦ م): كاتب وفيلسوف ولاهوتي دفاعي إنجليزي. لقب بأمر المفاارقة. وهو مبتكر شخصية الأب براون في كتاباته عن اللاهوت. اشتهر بوضعه الفلسفة التوزيعية وانتقاده للماركسية والليبرالية والتقدمية. وصفه الكاتب المسرحي الأيرلندي جورج برنارد شو بأنه صديقه اللدود، وقال إنه كان رجلاً عبقرياً فذاً. (المعرب).

تمنح الإنسان كفاءة عالية وسامية، حيّة وعميقة وحيوية في الوقت نفسه؛ لأنها تمتد بجذورها في التراث الديني القيم ... إن بعض هذه الفضائل وإن كانت مطروحة في المرحلة القديمة، ولكنها قد اكتسبت في المسيحية عمقاً وغنىً ومفهوماً جديداً. إن الشأن الذي يمنحه الدين للإنسان لا يمكن مقارنته بالمقام الذي يراه الإنسيون العلمانيون له. إن الإنسان وإن كان مخلوقاً من التراب، بيد أن المفهوم الثابت والمذكور في الكتاب المقدس يقول: إن الله قد خلق الإنسان على شاكلته؛ وعليه فإن الإنسان قد خلق على صورة الله. وكل ما هنالك هو أن الهبوط والتلوّث بالذنوب قد شوّه هذه الصورة الإلهية، وإن الله المتجسّم في المسيح بصدد العمل على إنقاذ الإنسان من هذه الحالة، ورفعّه إليه مجدداً.

يضع تشيسترتون حبّ الخير والإحسان في المسيحية على سلّم اهتمامه، وقال: «إن الإنسانية العلمانية قد سرقت قيمها الرئيسة من التراث المسيحي القيم، بيد أن هذا التراث القيمي قد انفصل في أيديهم عن دعامته المحكمة والوثيقة، وأصبح معزولاً ومن دون ملاذ وضائع في متاهات الإنسانية، فأل إلى الضعف والأفول. من ذلك أن حب الخير والإحسان فضيلة - على سبيل المثال - مسيحية بامتياز، وهو شعور لطيف للغاية يدعو الإنسان بغض النظر عن نفسه إلى حبّ الخير للآخرين. وإن البذل والعطاء والصفح عن أخطاء الآخرين وتجاوز الذات من العناصر الأخرى لهذه الفضيلة، إلا أن الإنسانية العلمانية قامت بإفراغ هذه القيمة من مضمونها الصحيح والحيوي السابق. إن هذه الحقائق عبارة عن أزهار متفتحة

وزاهية وناصرة نبتت في حقل الدين؛ ثم جاءت الإنسانية العلمانية وعملت على قطعها واجتثاثها من جذورها. ومن هنا فقد آلت هذه الحقائق إلى الذبول والضمور. إن للإنسان في المسيحية شأنًا عاليًا وسامياً، ويكمن معناه العميق جداً في مفهوم (الصورة الإلهية)^[1]. إن الإنسانية العلمانية... استناداً إلى محورية الإنسان، قد عمدت إلى مسخ الإنسان وقذفت بالأخلاق إلى منحدر سحيق وشديد المخاطر^[2].

[1]- Imago Dei.

[2]- توكلي، غلامحسين، اومانيسم ديني و اومانيسم سكولار (الإنسوية الدينية والإنسوية العلمانية)، پژوهشهاي فلسفي / كلامي، العددان: ١٧ - ١٨، ص ٦٢، ١٣٨٢ هـ ش.

المصادر والمراجع

أ- المصادر الفارسية

١. أحمددي، بابك، معماي مدرنيته (لغز الحداثة)، نشر مركز،

طهران، ١٣٧٧ هـ ش.

٢. إسكروتن، روجر، كانت (كانط)، ترجمه إلى اللغة الفارسية:

علي پایا، طرح نو، ط ٢، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.

٣. أكبري، رضا، إيمانگروي: نظريات كركگور، ويتغنشتاين

و پلانتيंगा (النزعة الإيمانية: نظريات كركيغارد وفيتغنشتاين

وبلانتيंगा)، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، قم، ١٣٨٤

هـ ش.

٤. أونوي، بروس، نظريه اخلاقي كانت (النظرية الأخلاقية لكانط)،

ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي رضا آل بويه، بوستان كتاب، قم،

١٣٨١ هـ ش.

٥. براون، كالين، فلسفه و ايمان مسيحي (الفلسفة والإيمان

المسيحي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: طاطه وس ميكائيليان،

انتشارات علمي و فرهنگي طهران، ١٣٧٥ هـ ش.

٦. بيرن، جون، فلسفه ابيكور (فلسفه أبيقور)، ترجمه إلى اللغة

الفارسية: أبو القاسم بور حسيني، أمير كبير، طهران، ١٣٥٧ هـ ش.

٧. بروس سميث، غريغوري، نيچه؛ هايدغر و گذار به پسامدرنيتته

(نيتشه: هايدغر والعبور إلى ما بعد الحداثة)، ترجمه إلى اللغة

الفارسية: علي رضا سيد أحمديان، نشر پرسش، عبادان، ١٣٧٩ هـ

ش.

٨. بوركهارت، ياكوب، فرهنگ رنسانس در ایتالیا (حضارة عصر

النهضة في إيطاليا)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد حسن لطفي،

طرح نو، طهران، ١٣٨٩ هـ ش.

٩. بلانتينغا، ألفين، عقل و ايمان (العقل والإيمان)، ترجمته إلى

اللغة الفارسية: بهناز صفري، نشر آشواق، قم، ١٣٨١ هـ ش.

١٠. توکلی، غلام حسين، اومانيسم دينی و اومانيسم سکولار

(الإنسوية الدينية والإنسوية العلمانية)، مجلة: پژوهشهای فلسفی -

کلامي، العدد: ١٧ و ١٨، ١٣٨٢ هـ ش.

۱۱. جیمز، ولیم، پراگماتیسم (البراغماتیة)، ترجمه إلى اللغة الفارسیة: عبد الکریم رشیدیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ط ۲، طهران، ۱۳۷۵ هـ ش.

۱۲. حلبی، علی أصغر، انسان در اسلام و مکاتب غربی (الإنسان فی الإسلام والمدارس الغربية)، انتشارات اساطیر، ط ۲، طهران، ۱۳۷۴ هـ ش.

۱۳. خاتمی، محمود، جهان در اندیشه هایدگر (العالم فی فکر هایدغر)، نشر دانش و اندیشه معاصر، طهران، ۱۳۸۷ هـ ش.

۱۴. خادمی، عین الله؛ وپور اکبر، لیلی، علم انسان کامل از دیدگاه ملا صدرا (علم الإنسان التام من وجهة نظر صدر المتألهین)، فصلنامه اندیشه دینی، العدد: ۵۳، ص ۱۱۰، شتاء عام ۱۳۹۳ هـ ش. (مصدر فارسی).

۱۵. خراسانی، شرف الدین، از برونو تا کانت (من برونو إلى کانت)، انتشارات علمی و فرهنگی، طهران، ۱۳۷۶ هـ ش.

۱۶. دیکارت، رینی، تأملات در فلسفه اولی (تأملات فی الفلسفة

الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، نشر سازمان سمت، ط ٧، طهران، ١٣٨٧ هـ ش.

١٧. ديكارت، رينيه، فلسفه ديكارت: قواعد هدايه ذهن (فلسفه ديكارت: قواعد توجيه ذهن)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوچهر صانعي درّه بندي، انتشارات بين المللي الهدى، طهران، ١٣٧٦ هـ ش.

١٨. ديورانت، ويل آرويل، تاريخ تمدن (قصة الحضارة)، ج ٥، وج ٦، انتشارات علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٧٨ هـ ش.

١٩. ديويس، طوني، اومانيسم (الإنسوية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس مخبر، نشر مركز، طهران، ١٣٧٨ هـ ش. فقد تمّ العمل في المرحلة الأولى على الإحالة إلى النسخة الأصلية الإنجليزية، وبعد صدور ترجمة الكتاب إلى اللغة الفارسية، تمّت الإحالة إلى النسخة الفارسية له.

٢٠. راسل، برتراند، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفه الغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نجف دريابندري، ج ١، وج ٦، سازمان

چاپ و انتشارات، طهران، ۱۳۷۳ هـ ش.

۲۱. ژان وال، بحث در مابعدالطبیعة (بحث حول ما بعد الطبيعة)، ترجمه إلى اللغة الفارسیة: یحیی مهدوی وآخرون، انتشارات خوارزمی، ط ۲، طهران، ۱۳۸۰ هـ ش.

۲۲. جیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطا (جوهر فلسفة العصور الوسطی)، ترجمه إلى اللغة الفارسیة: علی مراد داودی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ط ۳، طهران، ۱۳۷۹ هـ ش.

۲۳. جیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب (نقد التفكير الفلسفي للغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسیة: أحمد أحمدی، نشر سازمان سمت، ط ۳، طهران، ۱۳۸۷ هـ ش.

۲۴. سارتر، جان بول، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر (الوجودية وأصالة الإنسان)، ترجمه إلى اللغة الفارسیة: مصطفی رحیمی، نشر نیلوفر، ط ۱۳، ۱۳۸۹ هـ ش.

۲۵. صانع پور، مریم، خدا و دین در رویکرد اومانستی (الله والدين في الاتجاه الإنسوي)، دانش و اندیشه معاصر، طهران،

۱۳۸۱ هـ ش.

۲۶. ضیمران، محمد، نیچه پس از هیدگر: ودیدا ودولوز (نیتشه بعد هایدغر: دریدا ودولوز، نشر هرمس، طهران، ۱۳۸۲ هـ ش.

۲۷. کوبلستون، فریدریک، تاریخ فلسفه: از هابز تا هیوم (تاریخ الفلسفة: من هوبز إلى هیوم)، ترجمه إلى اللغة الفارسیة: أمير جلال الدین أعلم، ج ۵، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، طهران، ۱۳۷۵ هـ ش.

۲۸. کوبلستون، فریدریک، تاریخ فلسفه: یونان و روم (تاریخ الفلسفة: اليونان و روما)، ترجمه إلى اللغة الفارسیة: السيد جلال الدین مجتبوی، ج ۱، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، طهران، ۱۳۶۸ هـ ش.

۲۹. کوبلستون، فریدریک، تاریخ فلسفه: از دکارت تا لایب نیتس (تاریخ الفلسفة: من دیکارات إلى لایبتز)، ترجمه إلى اللغة الفارسیة: غلام رضا أعوانی، ج ۴، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، طهران، ۱۳۸۰ هـ ش.

۳۰. کوبلستون، فریدریک، تاریخ فلسفه: از وولف تا کانت (تاریخ الفلسفة: من وولف إلى کانت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: إسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ط ۲، طهران، ۱۳۷۵ هـ ش.

۳۱. کوبلستون، فریدریک، تاریخ فلسفه: از بنتام تا راسل (تاریخ الفلسفة: من بیتنام إلى راسل)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدین خرمشاهی، ج ۸، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، طهران، ۱۳۷۶ هـ ش.

۳۲. کاسیرر، ارنست، رساله ای درباره انسان (رسالة حول الإنسان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بزرگ نادر زاده، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ط ۳، طهران، ۱۳۸۰ هـ ش.

۳۳. کاسیرر، ارنست، فلسفه روشن اندیشی (فلسفة وضوح التفكير)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نجف دریابندری، انتشارات خوارزمی، طهران، ۱۳۷۲ هـ ش.

۳۴. کانت، ایمانوئیل، «در پاسخ به پرسش روشن گری چیست؟»

(في الإجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيروس آرين پور؛ في: لارنسن كهون؛ از مدرنيسم تا پست مدرنيسم (من الحداثة إلى ما بعد الحداثة)، نشر ني، طهران، ۱۳۸۵ هـ ش.

۳۵. كانط، إيمانويل، دين در محدوده عقل تنها (الدين في حدود العقل المحض)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوچهر صانعي درّه بيدي، نقش و نگار، طهران، ۱۳۸۱ هـ ش.

۳۶. كوارى، جون ماك، فلسفه وجودى (الفلسفة الوجودية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد سعيد حنائى كاشانى، انتشارات هرمس، طهران، ۱۳۷۷ هـ ش.

۳۷. كونيكاء، جيمز، اراسموس (إيراسموس)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الله كوثرى، طرح نو، طهران، ۱۳۷۴ هـ ش.

۳۸. كهون، لارنس، از مدرنيسم تا پست مدرنيسم (من الحداثة إلى ما بعد الحداثة)، تحقيق: عبد الكريم رشيديان، نشر ني، ط ۵، طهران، ۱۳۸۵ هـ ش.

۳۹. گلدمن، لوسين، فلسفه روشنگرى (فلسفة التنوير)، ترجمته

إلى اللغة الفارسية: منصوره كاوياني، نشر: فكر روز، طهران، ١٣٧٥ هـ ش.

٤٠. لوك، جون، جستاري در فهم بشر (بحث في فهم الإنسان)، تلخيص: برينغل بتسون، ترجمه إلى اللغة الفارسية: رضا زاده شفق، نشر چاپخانه پیام، ط ٢، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

٤١. لين، توني، تاريخ تفكر مسيحي (تاريخ التفكير المسيحي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: روبرت آسريان، نشر و پژوهش فرزانه روز، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

٤٢. مجتهدى، كريم، فلسفه در قرون وسطا (الفلسفة في العصور الوسطى)، مؤسسة انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٧٥ هـ ش.

٤٣. مك كراث، أليستر، مقدمهاي بر تفكر نهضت اصلاح ديني (مقدمة على فكر حركة الإصلاح الديني)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهروز حدادي، مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، قم، ١٣٨٢ هـ ش. فقد تمّ العمل في المرحلة الأولى على الإحالة إلى النسخة الأصلية الإنجليزية، وبعد صدور ترجمة الكتاب إلى اللغة

الفارسية، تمّت الإحالة إلى النسخة الفارسية له.

٤٤. كركيغارد، سورين، انفيسي بودن حقيقت است (الأنفسية حقيقة)، في: مصطفى ملكيان، سيري در سپهر جان (جولة في سماء الروح)، نگاه معاصر، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

٤٥. نصر، سيد حسين، انسان و طبيعت: بحران معنوي انسان متجدد (الإنسان والطبيعة: الأزمة الروحية للإنسان المتجدد)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الرحيم گواهي، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، طهران، ١٣٧٩ هـ ش.

٤٦. نصر، سيد حسين، معرفت و معنويت (المعرفة والمعنوية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: إن شاء الله رحمتي، دفتر پژوهش و نشر سهروردي، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

٤٧. نيچه، فريديريك، چنين گفت زرتشت (هكذا تحدّث زرادشت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: داريوش آشوري، نشر آگاه، طهران، ١٣٧٠ هـ ش.

٤٨. نيچه، فريديريك، اراده قدرت (إرادة القوّة)، ترجمه إلى اللغة

الفارسية: مجيد شريف، ص ٢٤، انتشارات جامي، طهران، ١٣٧٧ هـ ش.

٤٩. ورنو، روجيه جان وال، بديدارشناسي و فلسفه هاي هست بودن (الظاهرية والفلسفات الوجودية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يحيى مهدوي وآخرون، انتشارات خوارزمي، طهران، ١٣٧٢ هـ ش.

٥٠. هوسرل، إدموند، تأملات دكارتية مقدمه اي بر پديده شناسي (تأملات ديكرتية: مقدمة على الظاهرية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيدان، نشر ني، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

ب - المصادر اللاتينية

51. Appleby, Peter C.; "Humanistic Elements in classical Philosophy"; (summary of lecture), November 1992. www.Humanism.com.

52. Aspell, Patrick J. and George F. McLean (ed.); Reading in Medieval Western Philosophy; 1999.

53. Campbell, Colin; Towards a Sociology of Irreligion; London: McMillan Press, 1971.
54. Castellina, Paolo & Alison Baison Bailey; Christian Church or Religious Humanism; crown and covenant publications, 1989.
55. Cline, Austin; "Affirming Humanism," 1998; in: www.Atheististscholar.org.
56. - Craig, Edward; "Humanism", Encyclopedia of Philosophy, Routledge, Vol. 2.
57. Dewey, John; Reconstruction in Philosophy; New York: Henry Holt, 1920.
58. Dunphy, J.; A Religion for a New Aeg; The Humanist; Published in the Humanist magazine, 1983.
59. Edwards, Paul; Encyclopedia of Philosophy; "Humanism," Vol. 2; prentice Hall college, 1967.

60. Edwordz, Fredrick; "What is Humanism?"; in: www. TheAmericanHumanistAssociation.com; 2000.
61. Grudin, Robert; "Humanism"; Encyclopedia of Britannica, macropedia; 15th edition, 1993.
62. Heidegger, Martin, "Letter on Humanism"; Readings in the Philosophy of Existence, George F. Meleevn (ed.), 2000.
63. International Humanism and Ethical Union (IHEU) "Amsterdam declaration 2002,' International Humanism and Ethical Union; Retrieved 2033.
64. Kant, Immanuel; Critique of Pure Reason, Cambridge university press, 1999.
65. Kristeller, Paul; "Meaning of Humanism"; In: the Book of Renaissance thought and its sousces; Columbia university press, 1979.

66. Kurtz, Paul; "A Secular Humanist declaration," in: Secular humanism. Org, 2011.
67. Kurtz, Paul; "The Affirmation of Humanism: A statement of principles," in: secularhumanism.Org; The council for secular Humanism.
68. Lamont, Corliss; "Naturalistic Humanism"; in: HumanistCommunity.com. 1992.
69. Lamont, Corliss; The Philosophy of Humanism; Humanist Press, 1997.
70. Lynch S. J. William; Christ and Prometheus; University of Notre Dame Press, 1970.
71. McGrath, Alister; Reformation Thought; An Introduction; Wiley Blackwell; 4th edition, 2012.
72. Murray, Gilbert; Five stages if Greek Religion; colombia university press, 1925.

73. Nicolas Walter; Humanism: what's in the word?; London: Rationalist press Association Ltd, 1997.
74. Rockmore, Tom; On Humanism, Routledge, 1994.
75. Schaeffer, Francis; Escape from Reason; London: Inter – varsity press, 2006.
76. Steelwater, Eliza; “Humanism,” in: The Encyclopedia Of Applied Ethics; Ruth Chadwick (ed.); San Diego: Academic Press, 1998, vol grudin, Robert 2.
77. Stumpf, Samuel E.; Philosophy: History and Problems; McGraw (ed.); Hill Publishing Company, 2014.
78. Thompson, Bard; Humanists and Reformers: A History of Renaissance and Reformation; Grand Rapids: W. B. Eerdmans publishing, 2007.
79. Tony, Davies; Humanism; London: Rationalist; Duncan J. Mckay; Effective Financial Planning for Library

and Information Service; p. edition, 2008.

80. Velasquez, Manuel; Philosophy; A text with readings, cengage learning press, 2013.

81. www.ManifestofHumanism.org, 1933, 1973, 2000, 2003.

المؤلف في سطور

محمد هادي طلعتي

محمد هادي طلعتي، تتلمذ ودرس في الحوزة العلمية في مدينة شيراز، وأكمل دراسته في مدينة مشهد المقدسة، ليلتحق بعد ذلك في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة، حيث شارك في دروس كبار العلماء والمراجع العظام في الفقه والأصول في مرحلتي السطوح العليا والبحث الخارج والعلوم العقلية والأخلاقية. ومن أساتذته آية الله الشيخ مصباح اليزدي، آية الله السيد مشكيني، وآية الله شب زنده دار، آية الله العظمى الشيخ وحيد الخراساني، وآية الله العظمى ميرزا جواد التبريزي وآية الله جواد آملّي.

وتابع دراسته الجامعية في تخصص الفلسفة الإسلامية والغربية في جامعتي قم ومفيد. للكاتب العديد من المؤلفات والبحوث والمقالات. ودرس في الحوزة العلمية في العديد من المدارس، وفي العديد من الجامعات والكليات التخصصية.

الهيومانيتية

سعت هذه الدراسة إلى التعريف بمفهوم الإنسانية من خلال استقراء أبرز مظاهرها وتياراتها التاريخية: الإنسانية التقليدية، والإنسانية المسيحية ذات الاتجاه التقليدي، والإنسانية المسيحية ذات الاتجاه الإصلاحي الديني، والإنسانية المناوئة للدين (الإنسانية الإلحادية)، والإنسانية الأدبية والثقافية والفنية، والإنسانية الفلسفية، والإنسانية العلمانية، والإنسانية الماركسية، والإنسانية البراغماتية، والإنسانية الوجودية. كما تعرّضت الدراسة إلى أنواع الإنسانية في المراحل المختلفة لثقافة وحضارة الغرب. وإن هذه المراحل - طبقاً للتبويبات المعروفة - عبارة عن: المرحلة القديمة، ومرحلة العصور الوسطى المشتمة على المرحلة المسيحية الأولى، والمسيحية الكنسية، ومرحلة عصر النهضة، والمرحلة الحديثة المشتمة على المرحلة الأولى وعصر التنوير، والمرحلة المعاصرة.



المركز الإسلامي للدراسات والبحوث

<http://www.iicss.iq>
islamic.css@gmail.com