

المستوى الأعلى حيث دفعته رسالة الإسلام لقد كان بإمكانه تحدي كل شيء لكنه استسلم لضعف طبيعته النزوية الحسية الجموحة وبدلاً من تقوية القيم الجميلة السامية فيه والإبداع والإيمان بالتغير والتجديد قانوناً للحياة «بقي قابلاً بخيمته في الصحراء متقوقاً في مدينته الثابتة بانتظار الرحيل الأكبر إلى العالم الآخر بعد الموت. لقد نسي أن المدينة الأرضية تخضع لقوانين التغير»¹⁷. إننا في عالم يتقدم بسرعة فائقة وفيلسوفنا مقتنع بأنه لا مناص لنا من التثبت به مثل باقي الإنسانية وذلك مهما كان الثمن وكل واحد يحتل المكان الذي هو أهل له وفق درجة تطوره.

الهوامش

1-Abdellah Merdaci , **Auteurs Algériens de langue Française de la période coloniale**, in : books.google.dz/books?isbn=229611556X, p163

2-Nabhani Koribaa, **L'Homme en Islam : historicité et ouverture**, éditions Zyriab, 2001, p62

3-Ibid, p7

4-Ibid.

5-Ibid, p60

*وفي رأي فيلسوفنا كان الخليفة علي في وضع أفضل لحل مشكلة المدينة الإسلامية لولا افتقاره إلى الواقعية السياسية نظراً إلى مثاليته الدينية المفرطة؟ أنظر ص 19 من الكتاب.

6-Ibid, p83

7-Ibid, p30

8-Ibid, p31

9-Ibid, p34

10 - عبد الرحمن بوقاف، "غياب المشاريع الفكرية في الجزائر"، ضمن الفلسفة في

الوطن العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 371

11-Nabhani Koribaa, **L'Homme en Islam : historicité et ouverture**, p 37

12-Ibid, p38

13-Ibid, p45

14 - عبد الرحمن بوقاف، "غياب المشاريع الفكرية في الجزائر"، ص 371

- المرجع نفسه، ص 15373

16-Nabhani Koribaa, **L'Homme en Islam : historicité et ouverture**, p49-50

17-Ibid, p86

فلسفة الإنسان عند أبي حيان التوحيدي

أ/طبيبي سيد أحمد

أستاذ مساعد أ/قسم الفلسفة

جامعة الجزائر (2)

ملخص:

الهدف من هذه الدراسة هو تحليل مفهوم الإنسان عند أبي حيان التوحيدي، في هذا السياق، نريد أن نبرز مساهمة التوحيدي في إثراء الفكر الفلسفي من حيث الموضوع والمنهج من جهة، ومن جهة أخرى، فتح المجال لتأصيل فكرة الأنسنة في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة.

Le but de cette étude est d'analyser le concept de l'homme chez "Abu Hayan Altawhidi", dans ce cadre, nous allons essayer de démontrer si ce philosophe arabe a contribué à l'enrichissement de la pensée philosophique au niveau du thème et de la méthode d'une part, et d'autre part, ouvrir la voie à consolider l'idée de l'humanisme dans la culture arabo-islamique contemporaine.

يجمع أغلب الباحثين قديما وحديثا على أنّ أبا حيان التوحيدي (ت: 414هـ) كان مفكراً وعالمًا محيطًا بمختلف فنون المعرفة، وكاتبًا بليغًا لا يقلّ ذكاء وفطنة وفصاحة إلى درجة أنّه لقّب بفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، مع ذلك يعاني آلام البؤس والقلق والغربة والتشرد، حتّى وصل به اليأس إلى إحراق كتبه، إعلانا عن تمرّده وثورته على ظروف عصره في القرن الرابع الهجري، الذي بلغت فيه الحضارة العربية الإسلامية ذروتها في العلوم وفي الفنون، على الرغم من الفساد الأخلاقي والانحلال الاجتماعي والانقسامات السياسية التي أدّت إلى استقلال الدويلات عن مركز الخلافة الإسلامية في بغداد.

هذا، وقد قدّر لشخصية "التّوحيدي" أن تكون تجربة حياته وأدبه وفكره محطة إنجاز قراءات متباينة حوله، وملتبسة أحيانا أخرى، غير أنّ ما تمّ التّوافق عليه هو غزارة آثاره التي اعتنى بها نخبة من الباحثين تحقيقا لنصوصها وتحليلا لأبعادها المختلفة، فكان أشهر ما وصلنا منها:

- البصائر والدّخائر، المحاضرات والمناظرات، الإمتاع والمؤانسة، المقابسات، الإشارات الإلهية، مثال بالوزرين، الصّدّاقة والصّدّيق.

ولعلّ الدّارس المتفحّص لها، يدرك أن تعطّش "التّوحيدي" إلى إدراك قيمة عصره - وهو العصر الذهبي للثقافة العربية الإسلامية - أفضى به إلى البحث عن الإنسان وجودا وقيمة وغاية، متوسّما في ذلك التّحقيق والتّدقيق في هذا اللفظ، وهو الأمر الذي يدعونا إلى الافتراض بأنّ هذا المسعى يعدّ تعبيرا عن نزعة فلسفية صريحة دشّنها هذا الرّجل في عصره. ومن هنا تكون إشكالية في هذا المقال على النّحو التّالي: هل من الصّحيح إذن، أنّ ما صدر عن "التّوحيدي" في تناوله لمشكلة الإنسان يعدّ تعبيرا عن ثنائية التّمرد والاستسلام في تجربته الدّاتية، أم أنّه يمثّل فعلا نزعة فلسفية صريحة شكّلت لحظة فارقة في القرن الرّابع الهجري؟

هذا، ولقد التمسنا خطّة تحاول أن تغطّي جوانب هذا الإشكال الأساسيّ في هذا المقال، وتتألف من العناصر التّالية:-

أولا: الإنسان من المفهوم إلى الإشكال.

ثانيا: الإنسان وثنائية القلق والاغتراب.

ثالثا: أبو حيان التّوحيدي ونزعة الأنسنة في الفكر العربي المعاصر.

أولاً: الإنسان من المفهوم إلى الأشكال.

يمثل حديث التوحيد¹ عن الإنسان عبارة ما استوعبه من ظروف عصره، من هنا، حاول الإمام بأهمثوابته ومتغيراته بدءاً من معرفة الإنسان لذاته، كونها المدخل إلى معرفة الأشياء كلها، وفي هذا السياق يقول في الإشارات الإلهية: "زعمت الحكماء على ما أوجبه آراؤها ودياناتها أنّ من الوحي القديم النازل من الله قوله للإنسان: (اعرف نفسك)، فإن عرفت ما عرفت الأشياء كلها"، وهذا قول لا شيء أقصر منه لفظاً، ولا أطول منه فائدة ومعنى، وأول ما يلوح منه، الزّراية على من جهل نفسه ولم يعرفها، وأخلق به إذا جهلها أن يكون لما سواها أجهل وعن المعرفة به أبعد، فيصير حينئذ بمنزلة البهائم².

يذكرنا هذا النصّ بعبارة "سقراط" الشهيرة وهي "اعرف نفسك بنفسك" التي نقشّت بين حكم أخرى على مدخل معبد دلفي. وهنا يلاحظ تكرس أسبقية النفس في الإنسان ودعوة للاعتناء بنفسه، ليعيش حياة مستنيرة ويتشقى بنبل العقل، غير أنّ معرفة الإنسان لنفسه ليست بالأمر الهين، بل تقتضي شروطاً لا تتوفر حسب التوحيد إلاّ عند من "طال فحصه وزال نقصه واشتدّ في طلب العلم تشميره، واتّصل في اقتباس الحكمة راحة وبكوراً، وكانت الكلمة الحسناء أشرف عنده من الجارية العذراء، والمعنى المقوم أحبّ إليه من المال المقوم، وعلى قدر عنايته يحظى بشرف الدارين ويتحلّى بزيينة المحلّين"³.

من هنا، حدّد لنا التوحيد⁴ تعريفاً في سياق التساؤل عن ماهية الإنسان، فكتب في المقابسات: "الإنسان شخص بالطينة، ذات الروح جوهر بالنفس، إله بالعقل، كلّ بالوحدة، واحد بالكثرة، فإنّ الحسّ باق بالنفس، ميّت بالانتقال حيّاً بالاستكمال، ناقص بالحاجة تام بالطلب، فقير في المنظر، خطير في المخبر، لبّ العالم فيه من كلّ شيء، وله في كلّ شيء تعلق"⁴.

يتضمن هذا التحديد لمفهوم الإنسان الكثير من المعانى التى تنبّه إليها التّوحيدي" ولخصّها في مؤلفاته المختلفة، ومن هذه الزاوية نجد أنّه قد أعطى وجهة نظره معتمدا على الواقع بعيدا عمّا تصوّره أصحاب النظريات المجردة الذين ينشدون الإنسان الكامل من خلال أفق ميتافيزيقى واضح. وبشيء من التفصيل، يمكن أن نلج مع هذا الرّجل عالم الإنسان المجهول. ولعلّ ما يميّز ماهية الإنسان عند التّوحيدي" بحسب هذا النصّ أنّه يتمثل في شخص بالطينة، يدلّ هذا على أنّ أصل الإنسان هو هذا المظهر الفيزيولوجى أي الجسد، وهو ما يتطابق مع ماورد في القرآن الكريم، ففي سورة المؤمنون يقول الله تعالى:- ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾⁵، وقوله: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ، وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ السجدة: 6٧. ولذلك نجدّه قد تبنّى التفسير البيولوجى على أساس الخلق الإلهى بعيدا عن المبدأ التطوري، وهو الأمر الذي جعله يعتبر أنّ الجسد ومكوناته ينحلّ في نهاية المطاف إلى تراب كما بدأ من تراب⁷.

وعليه، ينتقل التّوحيدي" إلى الدّات الإنسانية التي تتحقّق حسبه من خلال الرّوح، وبهذا المعنى نجدّه يميّز بين الرّوح والنفس من خلال عبارته:- "ذات الرّوح جوهر بالنفس"، فالرّوح تمثّل إذن المحور الأساسى في تحديد الدّات الإنسانية أي الجسد، وتشكّل مع النفس ثنائية هي ثنائية النفس والجسد، ثمّ إنّ هذه النفس بما أنّها جوهر، فهي تضيف على الجسد الصّورة الإنسانية. "لأنّها معدن كلّ فضيلة وبها وبعينها يرى الحق والباطل في الاعتقاد والخير والشرّ في الأفعال، والحسن والقيح في الأخلاق، والصّدق والكذب في الأقاويل". وأكثر من ذلك، فهو يعلى من شأن النفس حتّى أنّه يعتبر أنّ نصيب الإنسان منها أكثر من نصيبه من البدن، الذي يكون قوامه ونظامه وتماه بالنفس، والتي "واصلته في الأوّل عند مسقط النطفة، فما زالت تربيّه وتغذيّه وتحبّه وتسويّه حتّى بلغ البدن إلى ما ترى، ووجد الإنسان بها، لأنّ

النفس وحدها ليست بالإنسان، والبدن وحده ليس بالإنسان، بل الإنسان بهما إنسان⁹.

وما يميّز الإنسان عن باقي الأشياء الأخرى عند التّوحيدي هو العقل الذي يضيف عليه صفة الألوهية، لهذا فإنّ عبارة "إله بالعقل" توحى بأنّه "قوة إلهية" أبسط من الطّبيعة... وهو خليفة الله، وهو القابل للفيض الخالص الذي لا شوب فيه ولا قذّي¹⁰.

وهكذا. فإنّ التّزعة العقلية التي يؤمن بها، دفعته إلى اعتبار الإنسان متميّزاً عن باقي الكائنات الأخرى بقدرات منحها الله له وبخاصّة قوة العقل، لذلك فإنّه: - "مأخوذ على الإنسان الكامل بالعقل ألاّ يقعد عن السّعي والطّلب لتكميل نفسه بمعارف، ولا يني ولا يفتر مدّة عمره عن الازدياد من العلوم التي بها يصير من حزب الله الغالبين"¹¹.

وما هو ما يمثل أنّ الإنسان العالم الصّغير دائم الحركة والعمل، من أجل إدراك صورة العالم الكبير، وهذه الفكرة في واقع الأمر قد حددت محتواها تقريباً عند إخوان الصّفا وأبن عربيّ (638هـ) والغزاليّ (505 هـ) والرّاعب الأصفهانيّ (502 هـ) وغيرهم، وهنا يذكر التّوحيديّ على لسان أبي سليمان السّجستانيّ (389 هـ) أنّ: - "الإنسان هو جامع لكلّ ما تفرّق في جميع الحيوان، ثمّ زاد عليها وفضّل بثلاث خصال: - "بالعقل والنّظر في الأمور النّافعة والضّارة، وبالمنطق لإبراز ما استفاد من العقل بوساطة النّظر، وبالأيدي لإقامة الصّناعات وإبراز الصّور فيها ممثلة لما في الطّبيعة بقوة النفس"¹².

ونشير في هذا السياق أنّ استحضار العقل في معرفة العالم عند التّوحيديّ فيه تباين لمراتب النّاس في طرق التفكير، فقد جاء في الإمتاع والمؤانسة قوله: - "فصنف عقولهم مغمورة بشهواتهم... وصنف عقولهم

متبته، لكنها مخلوطة بسبات الجهل... وصنف عقولهم ذكية ملتتهبة لكنها عمية عن الآجلة... وصنف عقولهم مضيئة بما فاء عليها من عند الله تعالى... وكل صنف من هؤلاء مراتبهم مختلفة، وإذا كان الوصف قد جمعهم باللفظ¹³.

هذا، وتبرز عبارة أخرى يتحدث عنها التوحيد في أن الإنسان كل بالوحدة واحد بالكثرة ويشرحها في المقاسبات: - الإنسان وإن كان واحدا بوجه، فإنه كثير بوجه آخر، فالكثرة التي حالت بينه وبين صديقه في جمهور أحواله، فلولا التفرق الذي فيه، والكثرة التي توزعه، ما كنت تجد إنساناً إلا على هيئة واحدة وشكل واحد¹⁴.

وهناك عبارة أخرى، تستأهل التدقيق أكثر، كونها تحدد مفهوم الإنسان عند التوحيد وهي: - "فإن الحس، باق بالنفس، ميت بالانتقال، يعني بهذا أن للإنسان ثلاثة أبعاد وهي أنه حي ناطق مائت، فالحي دلالة على الحس، والحركة، والنطق دلالة على العقل والروية، والمائت دلالة على السيلان والإستحالة، وفي هذا السياق يقول: "فأما الإنسان فلا شرف له أيضا على إنسان آخر من جهة حده الذي هو الحياة والنطق والموت، لأن الحد في كل واحد واحد، فإذن لا شرف من هذا الوجه"¹⁵.

إشارة أخرى يمكن التطرق إليها في سياق هذا النص، أن الإنسان "حي بالاستكمال، ناقص بالحاجة، تمام بالطلب، ومعنى الاستكمال أنه خاصية إنسانية دون غيره من جهة تنمية قدراته الفكرية والخصائص التابعة لها، أما وصفه له بأنه "ناقص بالحاجة تام بالطلب، فيمكن شرحها على النحو التالي: - يكون الإنسان ناقصا من جهة الاجتماع مع غيره ويكون تاما إذا تم التحام الفرد مع الآخرين، وهي إشارة إلى أن الإنسان لا تتم إنسانيته إلا من خلال هذا الاجتماع"¹⁶.

وقد أوضح ذلك في الهوامل والشّوامل عندما سأل "مسكويه": "لم كان الإنسان محتاجاً إلى تعلّم العلم ولا يحتاج إلى تعلّم الجهل. لأنّه في الأصل يوجد جاهلاً؟ نفهم من صياغة هذا السؤال أنّ العلم مقترن بأعمال العقل والجهل نتاج إهمال العقل، فالأصل في الإنسان أنّه جاهل، وأنّ ما يخلّصه من هذه الحالة هو إبراز قدراته المعرفية، يقول "مسكويه" في ذلك: "ولمّا كانت نفس الإنسان هيولانية مشتاقة إلى الكلام الموضوع لها... كان الإنسان محتاجاً إلى تعلّم العلم أي إلى استثبات صور الموجودات، وتحصيلها عنده، فأمّا الجهل فاسم لعدم هذه الصّور والمعلومات¹⁷.

وفي الأخير، سنستخلص أنّ الإنسان هو جوهر العالم وحقيقته، لأنّه من خلال فهم الإنسان يتأتّى لنا فهم العالم.

لقد احتوى إذن هذا التعريف عناصر متعدّدة في فهم الإنسان، فهو ينظر إليه من كلّ الجوانب البيولوجية والنفسية والروحية والعقلية، وفي تفردّه وتجمّعه وقابلية اكتماله، وفي علاقته بفهمه بفهم العالم، وفي ما يميّزه عن الكائنات الأخرى.

ولاغرو أنّ أباً حيّان التّوحيدي، بعد ذكره لهذه التعريفات الخاصّة بالإنسان، يصفه من ناحية أخرى بأنّه ضعيف، لأنّه صغير الحجم وضعيف الحول، لا يستطيع أن يجمع بين شهواته وأخذ حظوظ بدنه وإدراك إرادته، وبين السّعي في طلب المنزلة عند ربّه بأداء فرائضه والقيام بوظائفه والثبات على حدود أمره ونهيّه¹⁸. ورغم هذا يعلي من شأنه إذ أنّه: "أفضل من سائر الحيوان بالفطرة والعقل وذلك إنّما لما وهب الفطرة وعين بالفكرة، ورفد بالعقل، جمع هذه الخصال وما هو أكثر منها لنفسه في نفسه، وبسبب هذه المزية الظاهرة فضّل جميع الحيوان حتّى صار يبلغ منها مراده بالتّسخير والأعمال واستخراج المنافع منها وإدراك الحاجات بها، وهذه المزية التي له مستفادة بالعقل¹⁹.

وبما أنّ الإنسان كائن معقّد ومتشابك الأجزاء، فإنّ التّوحيديّ يدعونا إلى ضرورة أن يعرف المرء نفسه، فإذا عرفها، فقد عرف العالم الصّغير، وإذا عرف العالم، فقد عرف الإنسان الكبير وإذا عرف العالمين عرف الإله الذي بوجوده وجد من وجد، وبقدرته ثبت ما ثبت، وبحكمته ترتّب ما ترتّب وبمجموع هذا كلّ دام ما دام²⁰.

هذا، وذهب التّوحيديّ بعيداً في تحليل مفهوم الإنسان، ففي مساءلته لمسكويه بشأن ملتمس النفس في هذا العالم، وهل لها ملتمس وبغية؟ يشير إلى العبارة التّالية: -"أوسع من هذا الفضاء حديث الإنسان، فإنّ الإنسان قد أشكل عليه الإنسان"²¹.

يدلّ هذا على أنّه قد انتقل من البحث عن مفهوم الإنسان - وهو ما أوضحناه فيما سبق من التّصوّر - إلى التّطرّق إليه كإشكال فلسفي يرتبط خاصّة بالظّروف السّائدة في القرن الرّابع الهجري، وبالرغم من أنّ جواب "مسكويه" عن تساؤله هذا، لم يحمل جديداً، ما عدا أنّه اتّبع عبر أفق ميتافيزيقي رؤية أرسطو الفلسفية المنحصرة في ضبط العلاقة بين ثنائيه المادّة والصّورة والنفس والجسد، وبرأي "عطاء الله زرارقة" فإنّ "مسكويه" لم يفلح في فك رموز هذه العبارة التي صاغها التّوحيديّ، بقدر ما اعتبر أنّها تعني أنّ الإنسان هو النفس النّاطقة إذا استعملت الآلات الجسميّة التي تسمّى بدنًا، لتصدر عنها الأفعال بحسب التّمييز²².

ولهذا، لم يكن التّوحيديّ فقط حكيماً، متحرّراً بالقدر الكافي من ضغوط الحياة من أجل الاعتكاف والبحث في المجرّدات، ولكنّه ككاتب فلسفي يراعي في أفكاره الوجود بنظرة واقعيّة نقدية²³.

وعليه تثير عبارة: الإنسان قد أشكل عليه الإنسان نوعاً من القلق يؤرّقه حيال الإنسان من حيث معرفة ذاته ودوره في هذا العالم وعلاقته بالآخر.

وينبغي أن نشير هنا إلى أن هذا الطرح لا يزال مطلوباً حتى في أيامنا هذه، وهو الأمر الذي يجعلنا نقول إن هذه العبارة تحتل قراءات كثيرة يمكن أن نقف عند أهمها:-

أولاً: تمثل هذه العبارة حادثة فكرية في عصره، إذ أنها تفضي إلى ضرورة أن يعرف الإنسان ذاته وإدراك حدودها وأبعادها، ذلك أن حديث الإنسان معناه أن عليه أن يدرك بعمق علاقته مع نفسه ومحاورتها، لأن ذلك هو الطريق الأمثل، لمعرفة الذات، يقول في المقابسات:- "... يقول الإنسان حدثني نفسي بكذا وكذا، وحدثت نفسي بكذا وكذا، كيف هذا، فأني أجد الإنسان ونفسه كجارين متلاصقين يتلاقيان فيتحدثان، ويجتمعان فيتحاوران وهذا يدل على بينونة بين الإنسان ونفسه"²⁴.

غير أن التوحيدي "حسب" عطاء الله زارقةً أيضاً يوظف كل من النفس والعقل في إثبات هذه البينونة بين الإنسان وذاته وذلك من خلال حوار داخلي يقصد به الوعي بالذات²⁵، في هذا السياق يقول:- "لأنه متقوم بالنفس التي إذا لحظها بعينه التي له منها ساغ، له أن يحدثها، ويحدث عنها، ويحقق نبأها وحالها وهي العقل بوجه آخر، والعقل هي بوجه آخر، ولكن العبارة عن هذه الخلفيات قاصرة وإن كانت النفس بها مشيرة فعلى هذا الإنسان يحدث عن نفسه بما يغلب عليه منها، وتحدثه نفسه بما يغلب عليها منه، وهو هي وهي هو ولكن بنوع ونوع وحال وحال..."²⁶.

ثانياً: تشير عبارة "الإنسان قد أشكل عليه الإنسان" إلى إدراك التوحيدي لغموض الإنسان وصعوبة دراسته من خلال منهج علمي دقيق شأنه في ذلك شأن العلوم الطبيعية ولو أنه لم يتعمق في ميادين العلوم الإنسانية في تقسيماتها ووضعها الراهن وكذلك طبيعة مناهجها المتبعة، إلا أن حاول التوحيدي من خلال مؤلفاته إدراك أهمية عمق الذات الإنسانية،

فهو قد عاش أكثر من قرن بأكمله من الزمان، وعاشر طوائف مختلفة من الناس، وتردد على أشكال متباينة من المجتمعات، قد اكتسب خبرة واسعة بأمور الناس، وطبائع النفوس، فاستطاع أن يقدم لنا في ثنايا رسائله ومؤلفاته الكثير من الملاحظات السيكولوجية الدقيقة والنظرات الأخلاقية العميقة وقد كانت صلات التوحيدى الكثيرة سببا في تمرسه بأحوال الناس، ووقوفه على أحوال معاشهم وإدراكه لحقيقة نوازعهم²⁷.

ثالثا: يعتبر "محمد أركون" (2010م) "التوحيدي" نموذج "الإنسية العربية" لأن عباراته الشهيرة:- "الإنسان قد أشكل عليه الإنسان" تبين لنا كيف يمكن أن نصلح الإنسان مع نفسه بطريقة علمية، ملموسة، أقصد بطريقة تتجسد سياسيا، وتتجسد في نظام أخلاقي معاش على أرض الواقع، وتتجسد أيضا في نظام اقتصادي أيضا فيه شيء من العدالة والمساواة في الفرص والحظوظ... هذه هي الأنسنة والتزعة الإنسية الحقيقية والفلسفة القائمة على الإنسان واحترام الإنسان واعتباره أغلى وأعز شيء في الوجود²⁸.

رابعا: توحى هذه العبارة أيضا إلى أن علاقة الإنسان بالآخر تثير إشكالا، يبدو في قلب الإنسان بتقلب مزاجه، وهو الأمر الذي يؤدي إلى صعوبة فهم الإنسان، وينجر عنه تبعاً لذلك، الوقوع في القلق والخوف مما يخبئه المستقبل. مما تقدم ذكره، يوزد لنا التوحيدي نصاً آخر يوحي بهذا المعنى العميق قوله في الصداقة والصديق على لسان برز جهمر:- "إياك وقرناء السوء فإنك إن عملت قالوا: رأيت، وإن قصرت قالوا:- أثمت، وإن بكيت قالوا: شهرت وإن ضحكت قالوا:- جهلت، وإن نظقت قالوا تكلفت وإن سكت قالوا:- عييت وإن تواضعت قالوا أفقرت وإن أنفقت قالوا أسرفت وإن اقتصدت قالوا: بخلت"²⁹.

نفهم من هذا، أنّ اتّصال الإنسان بالآخرين يقوّي المعرفة والشّعور
بالإنسانية الحقّة، ولهذا يقول: الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده ولا يستوي
له أن يأوي إلى المقابر، ولا بدّ له من أسباب بها يحيا وبأعمالها يعيش،
فبالضّرورة ما يلزمه أن يعاشر النّاس ثمّ بالضّرورة ما يصير له بهذه المعاشة،
بعضهم صديقاً وبعضهم عدواً وبعضهم منافقاً وبعضهم نافعا وبعضهم
ضارا ثمّ بالضّرورة يجب عليه أن يقابل كلّ واحد منهم بما يكون له مردّ من
دين أو عقل أو فتوة أو نجدة ويستفيد هو من ذلك كلّ ما يكون خاصا به
وعايدا يحسن العقبي عليه³⁰.

واضح من هذا كلّه، أنّ رحلة التّوحيديّ مع الإنسان في مفهومه
وإشكالياته تعبّر عن رؤية فلسفية جادة اتّسمت بالتحليل والواقعية وحسن
فهمه للطبيعة البشرية وقادرا على التّفاد إلى أعماقها، غير أنّ مواقفه تبدو
مثيرة للتّساؤل حول تكوينه النفسي فمن إحساسه بالوحدة وحديثه عن
الاغتراب وشقاؤه وعقده التّفسية ويأسه وإحراق كتبه وفقره المدقّع
وإحساسه الدائم بالخوف والقلق على نفسه ونقمته على النّاس ونبذه من
رجال عصره وغير ذلك، يبيّن لنا أنّ تحليل آثاره التي وصلت إلينا، كفيل
بكشف جوانب شخصيته التي تبدو للكثير من الباحثين أنّها تنطوي على
تناقضات يجدر دراستها في العنصر الموالي من هذا المقال.

ثانيا: الإنسان وثنائية القلق والاغتراب:

أول ملاحظة تلفت الانتباه في شخصية التّوحيديّ أنّه كان يجمع بين
شخصية الأديب الذي يؤلف بواسطة نثر في منمّق، وشخصية العالم المؤلّف
والفيلسوف الذي اشترك بالمباحثات العلمية والمناظرات الفلسفية بنصيب
وافر لهذا لم يكتب في النثر العربي بعد أبي حيّان ما هو أسهل وأقوى وأشدّ
تعبيراً عن شخصية صاحبه ممّا كتب أبو حيّان³¹.

سيكون علينا إذن، أن نحدّد أبعاد شخصيته حتّى يسهل علينا من جهة، فهم تكوينه النفسي من خلال إحساسه بالفقر والبؤس وثورته أحياناً حتّى الشّعور بالاغتراب إلى أن انتهى إلى التّصوّف منهجاً وطريقاً في مؤلّفه الإشارات الإلهية، ومن جهة أخرى إسقاط تجربته الدّاتية على واقع الإنسان في عصره إلى يومنا هذا.

يرى إحسان عباس أنّ مأساة "التّوحيدي" الحقيقية لا تكمن في فقره وخوله وإنّما هي وقفته وحده يصارع بروح متمرّدة، وهو يبدو للنّاظر ضعيفاً خائراً يفزع بالاستغاثة ويتلذّذ بالشّكوى³².

هذا، وإذا كان "التّوحيدي" قد شعر بالقلق بإجماع من أرخ له، فما هي طبيعته أهو سلمي يغلب عليه التّشاؤم أم أنّه ايجابي ناتج عن اختيار واع؟

ومن المناسب هنا أن نشير إلى أنّ إبراهيم الكيلاني "يؤكد على أنّه مزاج سوداوي يغلب عليه الحزن والتّشاؤم حيث يقول يبدو لنا أنّ التّوحيدي" كان معتلّ الطّبع ذا مزاج سوداوي ويغلب على صاحب هذا المزاج الحزن والانقباض اللّذان يقضيان به حتماً إلى التّشاؤم، والنّظر للعالم من جوانبه الكئيبة المظلمة³³. أمّا "زكرياء إبراهيم" فيذهب إلى أنّ التّوحيدي" كان محبّاً للحياة، مقبلاً عليها، مغالطاً للنّاس، ميّالاً إلى صحبتهم، ولكن الظّاهر أنّ الفشل الّذي أصدم به في حياته والوحشة الّتي آب بها من كلّ صلاته إنّما هما السّر في يأسه من الحياة³⁴، على أنّ باحثاً آخر يريد تجاوز هذين الموقفين بإضفاء على القلق الّذي انتاب "التّوحيدي" معنى ايجابياً من حيث أنّه قلق وجودي حضاري تمخّض عن وعيه بالحياة واختياراتها، فهو بقلقه وغموضه يشعر بالحرية الّتي سبّبت له الكثير من الشّقاء والنّكسات المتتالية، فكأنّه لم يجد من يفهمه ويدرك مقاصده من أبناء عصره من الّذين يتسابقون نحو أبواب أولي الأمر أو العامّة من النّاس الّتي اختلط لديها الجدّ والهزل.

بيد أن القراءة المتأنية لشخصية هذا الرجل لا تحملنا على القول أنه كان معتلاً الطبع ذا مزاج سوداوي، وهو الأمر الذي يجعله شقياً ومكبلاً بالعقد النفسية التي لا مخرج له منها³⁵.

إنه من الصحيح أن القدر عمل على إزعاجه ووضع العقبات في سبيله حتى "غداً محدوداً، محارفاً يشتكى صرف زمانه ويبكي في تصنيفه على حرمانه بل إنه لما عدل إلى الزمان يطلب إليه مكانه فيه وموضعه منه، رأي طرفه نايباً وعنانه في رضاه منتفياً وجانبه في مراده خشنا وارتقاءً في أسبابه نايباً"³⁶.

ثم إن أكثر ما كان يقلقه هو الفقر الذي يعدّ عنده فكرة رهية تنطوي على معاني الحرمان والألم حتى إنه قال في الإمتاع والمؤانسة: "إلى متى الكسيرة اليابسة والبقيلة الداوية والقميص المرقع إلى متى التأدم بالخبز والزيتون"، في رسالة شكوى البؤس ورجاء المعونة إلى الشيخ أبي الوفاء المهندس: "أيها الكريم، ارحم، والله ما يكفيني ما يصل إليّ في كل شهر من هذا الرزق المقتّر إلى أربعين درهماً..."³⁷.

ولقد ترتّب على هذا اليأس والقنوط والتحرّس على فوت المأمول وجفاء الأهل وسوء الأحوال وشظف العيش، أنه مزّق في لحظة غضب قويّة كتبه التي أفنى عمره في تأليفها وأحرقها ظناً منه أنه لا أحد قدّر ما أنجزه طوال حياته، ولقد عبّر عن هذا الألم في رسالة بعثها إلى صديقه القاضي: - "أبو سهل علي بن محمّد" أكّد من خلالها على أن الذي حمله على هذا الفعل أنني فقدت ولداً نجيباً وصديقاً حبيباً وصاحباً قريباً وتابعاً أديباً ورئيساً منيباً فشقّ عليّ أن أدعها لقوم يتلاعبون بها ويدنسّون عرضي إذا نظروا فيها، ويشمتون بسهوي وغلطي إذا تصفّحوها ويتراءون نقصي وعيبي من أجلها... وكيف أتركها لأناس جاورتهم عشرين سنة فما صحّ لي من أحدهم وداد ولا ظهر لي من إنسان منهم حفاظاً، ولقد اضطرت بينهم بعد الشهرة والمعرفة في أوقات كثيرة إلى أكل الحظر في الصّحراء وإلى التّكفّف

الفاضح عند الخاصة والعامة وإلى بيع الدين والمروءة وإلى تعاطي الرّياء بالسّمة والتّفاق³⁸.

غير أنّ هذا لا يبيّز لنا القول أنّ لحظة إحراق كتبه وهي أعلى ما يملكه هذا الرّجل، هي إعلان عن استسلامه لظروف عصره وانسحابه من التّصال الفكري الذي لازمه سنون طويلة من المناظرات والحوارات وحضوره المجالس العلمية مع الوزراء والكتّاب والفلاسفة والفقهاء وغيرهم. ومن المناسب أن تؤيّد الرّأي الذي يجعل حالة القلق وما تمخّض عنها من تمرّد وإحراق لكتبه تنطوي على معاني أخرى بعيدة عن السّطحية والإحساسات الظرفية العابرة.

لهذا، يمكننا أن نقول أنّ حالة القلق التي شعر بها التّوحيدي شكّلت له حافزا على التّأليف والإبداع ولو أنّه كان أسير مزاجه السّوداوي لما كان ملماً بثقافات عصره، ومقبلا على العلم على اختلاف فنونه، ومعاشرا للوزراء والكتّاب والفلاسفة وغيرهم، ومنافسahم على إبداء رأيه بالحجّة الدّامغة والعبارة القويّة في مصنّفاته المختلفة، ولم يكن قادرا أيضا على أن يجمع في مصنّفاته المختلفة أيضا مختارات رائعة في الفقه والتّحويّ واللّغة والشّعر والفلسفة التقطها من بطون الكتب، ومن أفواه المتحدّثين، ولولاه لنسيت في غمار ما نسي من علم العلماء وفنون الأدباء وأحاديث النّاس في عصره³⁹.

لقد أراد التّوحيدي رسم صورة مميّزة لمعاناة الإنسان وإسقاط تلك الصّورة في كثير من الأحيان على حاله باعتباره يمثّل عيّنة صادقة لإنسان القرن الرابع الهجري، ولهذا كان تساؤله عن الإنسان ينبئ عن اختلاط المفاهيم والقيم، وتساؤله عن الزّمن يتّجه إلى المعايير التي تحكم العلاقات الإنسانية، وتساؤله أو شكواه تتضمّن بصفة عامّة مآل السّعادة الإنسانية⁴⁰.

و هنا يوضّح "مسكويه" هذه الشكوى التي لازمت "التوحيدي" في كتابة: الهوامل والشوامل، حيث يقول: قرأت مسائلك التي سألتني أجوبتها في رسالتك التي بدأت بها، فشكوت الزمان واستبطأت لها الأخوان فوجدتك تشكو الداء القديم والمرض العقيم فانظر حفظك الله إلى كثرة الباكين حولك وتأسّ أو إلى الصّابرين معك وتسلّ، فلعمر أبيك إنّما تشكو إلى شاك وتبكي على باك⁴¹.

كذلك، فرضت عليه حالة القلق والشّعور بالاغتراب حين سعى لطلب المكانة بين الناس "ولعقد الرياسة بينهم ولمدّ الجاه عندهم"⁴²، فحرم ذلك كله ولم ينل إلا البؤس والحرمان فلم يجد غير العبارات التي كتبها في مؤلّفة الشهير: الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية متنفساً له، فانطلق يصف حالة الاغتراب هاته بكلّ حرارة ومرارة في صفحات هذا الكتاب، وهو وإن كان يبدو لمن يقرأ له أنّه يتحدّث عن تجربته في الحياة، وهذا أمر لا جدال فيه، إلّا أنّه في واقع الحال، يمثّل عيّنة لإنسان القرن الرابع الهجري، أو لنقل كلّ إنسان في أيّ زمان ومكان بغض النظر عن الوطن والجنس واللّسان والمعتقد.

لهذا، فإنّ موضوع الغريب ينطوي حسب ما أشار إليه "عبد الرّحمن بدوي" في سياق تقديمه للإشارات على ملامح وجودية، لا يخطئها النّظر من أوّل وهلة⁴³.

وإذا كان من حقّ هذا الباحث أن يؤوّل هذا المفهوم بحسب الاتّجاه الفلسفي الذي يتبنّاه ويدافع عنه، إلّا أنّه من الضّروري الاعتراف بأنّ ما تحدّث عنه "التوحيدي" بخصوص الغربة والغريب يدلّ على عمق فكرة ودقّة منهجه لهذا يجدر بنا أن نحلّل بشيء من التفصيل موقفه من هذا الموضوع.

أولاً: يشير "التوحيدي" إلى أنّ الغريب الحقّ ليس ذلك الذي "نأى عن وطن بني بالماء والطّين، وبعد عن آلاف له عهدهم الخشونة واللين، وإنّما

الغريب هو من "طالت غربته في وطنه وقلّ حظّه ونصيبه من حبيبته وسكنه 44، نفهم من هذا، أنّه حتّى في وطنه غريب، لأنّه لم يعد يشعر بقوة الانتماء إليه، رغم أنّه لم يغادره إلى وطن آخر، لأنّ الغربة قد حصلت لديه من باطنه، يقول التّوحيدي: "هذا غريب لم يتزحزح عن مسقط رأسه، ولم يتزعزع عن مهبّ أنفاسه، وأغرب الغرباء من صار غريبا في وطنه وأبعد البعداء من كان بعيدا في محلّ قريته 45.

وهنا، يرفع التّوحيدي مفهوم الغربة هاته إلى معنى أعمق فيقول: "يا هذا الغريب من إذا ذكر الحقّ هجر، وإذا دعا إلى الحقّ زجر، الغريب من إذا أسند كذب، وإذا تظاهر عدّب. الغريب من إذا قال لم يسمعوا قوله، وإذا رأوه لم يدوروا حوله، الغريب من إذا تنفّس أحرقه الأسى والأسف، وإنّ كتم أعمده الحزن والللّهف ...، وإنّ مرض لم يتفقّد، الغريب من زار أغلق دونه الباب وإن استأذن لم يرفع له الحجاب 46.

أكثر من ذلك، يرفع هذا المعنى إلى مستوى أعلى حينما يقول قد قيل:-
الغريب من جفاه الحبيب وأنا أقول:- بل الغريب من واصله الحبيب بل الغريب من تغافل عنه الرّقيب، بل الغريب من حابه الشّريب، بل الغريب من نودي من قريب، بل الغريب من هو في غربته غريب بل الغريب من ليس له نسيب، بل الغريب من ليس له من الحقّ نصيب 47.

معنى هذا أنّ هذا الغريب قد استحالت الغربة لديه غريبة عندما ارتفع من خلاله من الغربة عن الوطن إلى الغربة عن الغربة ذاتها، وهكذا فإنّ الغريب الحقّ كما يقول عبد الرّحمن بدوي هو الدّائم الغربة أبدا، الذي إنّ رأى غربة قد بدأت تستحيل إلى وطن، فعليه أن يرحل عنها حتى يظلّ في غربة أبدا. وفي رأيه أنّ هذا المعنى الدّقيق لا يفتن إليه إلّا فنّان وجودي مثل صاحبنا هذا 48.

ما نسجله هنا أيضا هو أنّ غربته إنّما هي غربة من لا سبيل له إلى الأوطان، ولا طاقة به إلى الاستيطان، فهو في واقع الحال إنّ حضر كان غائبا، وإن غاب كان حاضرا، ومن إن رأيت لم تعرفه، وإن لم تره لم تستعرفه⁴⁹، إذن هذا الغريب الذي ما انفك التّوحيدي يصفه في الإشارات، هو حالة الدّات الّتي تخاطب نفسها كاشفة عن آلامها ومعاناتها وأشواقها، وذلك جراء عجزها عن التكيف والتوافق مع المجتمع.

وهنا لا يستطيع أن يكتّم الإنسان تشاؤمه عن النّاس وتمرّده على القدر وضيقه من الحياة، لأنّ هذا التّمزّق الدّخلي يحصل نتيجة تضافر الكثير من العوامل السّياسية والاجتماعية والفكرية والدّينية وغيرها. وهنا يكون الخلاص من هذه الحالة حسب التّوحيدي هو تحوّل الإنسان إلى الله تعالى، أي مخاطبة الدّات الإلهية، عتابا أو استسلاما أو استرحاما، وهو ما عبّر عنه بصدق في كتابه:- الإشارات، لأنّ اليأس الأبدي وفقدان الأمل ليس حلاّ وجيها، بل القيام بتلك الوثبة الإيمانية الّتي يتمّ فيها تجاوز الاغتراب إلى الإيمان واللّجوء إلى الله تعالى، وهو ما يعبر عنه في قوله:- "اللّهمّ إنّنا أصبحنا غرباء بين خلقك، فأنسنا في فنائك، اللّهمّ وأمسينا مهجورين عندهم، فصلّنا بجبابك، اللّهمّ إنهم عادونا من أجلك لأنّا ذكرناك لهم فنفروا، ودعوناهم إليك فاستكبروا، وأوعدناهم بعذابك فتجبروا ووعدناهم بثوابك فتجبروا، وتعرّفنا بك إليهم فتنكروا، وصنّاك عنهم فتنمّروا، وقد كعنا عن تدبيرهم، ويئسنا من توقيرهم"⁵⁰.

لهذا، نصل إلى أنّ الحديث عن الإنسان عند التّوحيدي، أصبح مجالا خصبا للفهم الفلسفي والروح النّقديّة الجريئة على الرّغم من تباين وجهات نظر الباحثين والدّارسين حول الحلّ الذي ارتضاه لمشكلة الاغتراب.

ثالثاً: أبو حيان التّوحيدي ونزعة الأنسنة في الفكر العربي المعاصر.

هل "فلسفة الإنسان كما ضبطها التّوحيدي" في مؤلفاته تملك حظاً من الحداثة الفكرية بحيث يكون صاحبها شريكا في حوار راهن، يفتح النقاش حول حضور نزعة الأنسنة في مجال الفكر العربي الإسلامي، ويلفت النظر إلى مصادرها ومنابعها ويعمل على إحيائها وتجديد المعرفة بها؟

لعلّ هذا التساؤل يحيلنا إلى "مسألة" تكون قد استقرت في أذهان بعض المشتغلين بالفكر العربي الإسلامي المعاصر، وهي أنّ التّوحيدي هو أبرز ممثلي هذه النزعة في العصر الوسيط، بيد أنّه في مقابل هذا الطّرح، هناك من يرى أنّ هذه النزعة هي نتاج تاريخي للغرب ووليد النهضة الأوروبية في القرن الخامس عشر وما بعده، وهي بذلك موقف حضاري وتاريخي ندرج في سياق اكتشاف الإنسان لذاته وصراعه ضدّ كلّ من يعيق تقدّمه في هذا العالم، وهذا بخلاف منظومة التّوحيدي الفكرية المفكّكة التي لم ترق إلى مستوى تجعلها تعبّر عن تجلّيات هذه النزعة وتدافع عنها أو تنافس مفاهيمها ومنجزاتها المختلفة، لهذا من غير المشروع أن نتحدّث عن نزعة إنسانية خارج فضاء الفكر الغربي.

ونحن في هذا المبحث، سينصبّ اهتمامنا على ثلاث مسائل أساسية هي: - معاني الأنسنة في الفكر الغربي - الأنسنة والفكر العربي المعاصر - وهل كان التّوحيدي بالفعل ممثلاً لنزعة الأنسنة في العصر الوسيط؟

أولاً: معاني الأنسنة في الفكر الغربي.

تتسع الأنسنة لمعاني عديدة لغوية واصطلاحية وذلك عبر تاريخ الفكر البشري من عصر إلى عصر، ومن اتّجاه فكري إلى آخر، ولعلّ من اللافت هنا أن نذكر بعضاً منها ما أشار إليه "عبد المنعم الحنفي" في "موسوعته الفلسفية"

من أنّ كلمة Humanistas تعني في اللاتينية: "تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميّز عن سائر الحيوانات"⁵¹ وأيضا ما تطرّق إليه "هاشم صالح" في مؤلفه: مدخل إلى التنوير الأوروبي من أنّ "صفة الإنساني" أو "الإنسي" Humaniste اشتقت في اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر، أمّا كلمة النزعة الإنسانية على هيئة الاسم أو المصدر Humanisme فلم تشتقّ إلّا في القرن التاسع عشر... وكانت كلمة الإنسي أو الإنساني تطلق على البحّثة المبحرين في العلم وبخاصّة علوم الأقدمين: اليونان والرومان⁵².

وهكذا، ارتبط ظهور الأنسنة بعصر الإصلاح الديني وعصر النهضة الأوروبية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، حيث بدأ التحوّل في تلك الفترة من الدّين إلى العلم ومن الله إلى الإنسان، ومن الماضي إلى الحاضر والمستقبل، وبدأ رفض فكرة التّوسّط بين الله والإنسان، وجعل علاقة الإنسان بالله مباشرة، كما تمّ رفض احتكار تفسير الكتاب المقدّس وإعلان حرّية الإيمان، وأهم من يمثّل هذه الحركة "مارتن لوثر" (1546م) و"جون كالفن" (1564م) و"جان هوس" وغيرهم⁵³.

ولذلك نجد أندرية لالاند "يعرّفها في مؤلفه الشّهير: "هي مركّزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كلّ من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطّبيعة البشرية، أم بتشويهه من خلال استعماله، استعمالا دونيا دون الطّبيعة البشرية"⁵⁴.

معنى هذا أنّ الأنسنة تشكّل أحد أعمدة الحداثة الغربية، لأنّها تعطي الأولوية لعقل الإنسان وترفض كل أسبقية دينية أو ميتافيزيقية تحدّ من إبداعه وفعاليته في التّاريخ، فهي إذن كما يقول "علي حرب": "ثمرة لعصر التنوير والانقلاب على الرّؤية اللاهوتية للعالم والإنسان أي هي ثمرة رؤية

دنيوية ومحصلة فلسفة علمانية ودهرية، بهذا المعنى فإنَّ الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة⁵⁵.

وبناء على ما تقدّم، يتّضح لنا أنَّ نزعة الأنسنة هي كلّ نزعة تعلي من شأن الإنسان ومكانته في هذا العالم، وتتمرد على كلّ ثقافة معادية لهذا التوجّه الجديد، وهي بذلك كما يقول "عبد الإله بلقزيز": "تمثّل قطيعة حاسمة مع كلّ نظرة لاهوتية قروسطية صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان، وتمثّل في الوقت نفسه تأسيساً لفلسفة جديدة، تحلّ الإنسان محلّ المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه"⁵⁶.

ثانياً: الأنسنة والفكر العربي المعاصر.

أثارت هذه المسألة جدلاً واسعاً في أوساط الباحثين الدارسين بين رافض ومنكر لها، وبين مثبت ومدافع عنها.

ولعلّه من المناسب أن نلتفت أولاً إلى من يرفض هذه النزعة وينكرها بدعوى أنّها وليدة الفكر الغربي منذ أصوله التاريخية الأولى، وأنّها تبعا لذلك تجربة شهداها هذا الغرب وعاشها ولم تكن معروفة لدى العرب، وعليه يمكن أن نتحدّث عن بعض التمازج منها أحد مفكرّي عصر النهضة "سلامة موسى" (ت 1958 م) الذي يرى أنَّ النزعة الإنسانية مرتبطة بالثقافة الأوروبية ومتصلة بها ولا علاقة بها بالثقافة العربية التي لم يظهر فيها تيار إنساني قادر على إعلاء شأن الإنسان، لأنّه كما يقول: - "أنّ النهضة لم تعن في الماضي، وهي لا تعني الآن شيئاً سوى "البشرية" أي أنّ البشر، أو الإنسان، يجب أن ينشغل ويعتمد على نفسه في هذا العالم ويعمل لحضارته وسعادته في جراحة وفهم"⁵⁷.

كما ينفي "زكي نجيب محمود" (ت 1993) أن تكون الثقافة العربية في العصر الوسيط قد شهدت حركة إنسانية، كونها لم تكن بحاجة إليها لأنّ

"الثقافة الإسلامية هي في جوهرها ثقافة لا تضحي من الإنسان بجانب من أجل جانب، فهو مخلوق للدنيا والآخرة معا، للجسد وللروح معا... ولهذا لم تكن هذه الثقافة الإسلامية بحاجة ماسة إلى أنصار للمذهب الإنساني يصرحون احتجاجا من ذلك أو على هذا..." 58.

ولا يعني هذا أن هذه الثقافة مضادة للإنسان، بيد أنه في حال ما إذا اختلّ هذا التوازن، واقتضت ظروف العصر ألا يغال في العقل ولوازمه مرة، وإلى الإيغال في العاطفة وملحقاتها مرة، تصبح الحاجة ملحّة إلى مذهب إنساني يصحّ الخطأ ويعيد تعادل الميزان... 59.

أما عن الفئة الثانية التي تثبت وجود هذه النزعة وتدافع عنها، فيمكن أن نذكر نموذجين، الأول يتعلّق بموقف "عبد الرحمن بدوي" (ت 2002م) الذي يقرّ بوجود نزعة إنسانية في تراث العرب والمسلمين القدامى، وأسهب في الحديث عن الشخصيات التي جسّدتها من ذلك مثلا أنه يعتبر فيلسوف الإشراف الشّهروردي المقتول (ت 587 هـ) أحسن ممثّل للنزعة الإنسانية في أعلى درجاتها، "لأنه خير من كان شاعرا شعورا ذاتيا بالأصول الحقيقية التي يجب أن تصدر عنها هذه النزعة" 60، كما أن الشاعر العباسي "أبو نواس" (ت 199 هـ) يهدف من خلال أشعاره إلى "السّمو بكلّ ما هو إنساني أرضي حسيّ يشعر بمعنى الأرض، وإلى الخطّ من كلّ ما هو فوق أرضي بوصفه وهما زائغا ينتزع الدّم والحياة من الإنسان الحقيقي" 61، كما حاول "بدوي" إبراز التّوجه الإنساني لدى المتصوّفة من أمثال "الحلاج" (ت 309 هـ) و"البسطامي" (ت 261 هـ) و"أبن عربي" (ت 638 هـ) و"أبن سبعين" (ت 669 هـ) كونهم امتازوا بنزعة إنسانية عالية مفتوحة على سائر الأديان والأجناس" 62، بل إنّه اعتبر أن "الإنسان لم يمجد بل ويؤلّه بقدر ما ظهر في الفكر العربي وبخاصّة عند "أبن عربي" ومن تبعه وذلك من خلال فكرة

الإنسان الكامل التي تجعل الإنسان قادرا على بلوغ الدرجات العالية وعلى اكتناه أسرار الطبيعة والتأثير فيها⁶³.

أما النموذج الثاني الذي يحاول من خلال مؤلفاته المختلفة دحض الأطروحة التي تنكر الأنسنة العربية، فهو "محمد أركون" (ت 2010م)، الذي قام بأبحاث ودراسات للأدبيات الفلسفية للقرن الرابع الهجري، أتاح له أن يتأكد من أن العالم العربي الإسلامي شهد تيارا إنسانيا وعقلانيا مدهشا قبل أوروبا بسبعة قرون، ولكن الفرق هو أن هذا التيار سرعان ما ذبل ومات في البيئة العربية الإسلامية، في حين أنه استمر في الصعود في أوروبا حتى ولد الحضارة الحديثة التي تشهدها حاليا⁶⁴.

لهذا، يريد أركون أن يثبت أن مجالس العلم في سياق الحضارة العربية الإسلامية جمعت علماء ومثقفين في مختلف المذاهب والتيارات، كانوا يتحاورون ويتناظرون، الأمر الذي يؤكد من حضور تيار فكري يهتم بالإنسان، وليس فقط بالله، وكل تيار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله يعتبر تيارا إنسيا عقلانيا أو علمانيا⁶⁵.

وهذا التيار الإنساني الذي يذكره أركون، لم يكن يمثل فقط الفلاسفة الكبار أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد والكندي وغيرهم، وإنما هؤلاء المثقفون والمفكرون الذين يعبرون تعبيراً واضحاً عن الأنسنة مثل الجاحظ (ت 255 هـ) و"مسكويه" (ت 421 هـ) والتوحيدى الذي يمثل إحدى الشخصيات النادرة في الثقافة الإسلامية.

وهكذا، فإن هذا العرض الوجيز لموقف كل من بدوي وأركون، يحملنا على القول بأن الحديث عن نزعة إنسانية في التراث العربي الإسلامي أمر مشروع، وأنه ينبغي تجديدها في الفكر العربي المعاصر شرط أن تضم جميع أفراد المجتمع ولا تبقى محصورة في فئة النخبة فقط.

ثالثاً: هل كان التّوحيدي بالفعل ممثلاً لنزعة إنسانية في العصر الوسيط؟

نخلص من العرض السّابق إلى الإجابة عن السّؤال الذي يبدو لنا أنّه لا يحفل بإجماع لدى الباحثين والدارسين في فضاء الفكر العربي المعاصر - ودون أن نخوض في تفاصيل لا يتسع لها هذا المقال - يمكننا القول أنّ الذين ينكرون حضور النزعة الإنسانية في العصر الوسيط - ممّا تحدّثنا عنهم سابقاً أو غيرهم - لا يعتبرون "التّوحيدي" ممثلاً لها، لأنّ ما نراه في كتاباته وفي حياته ومواقفه وغربته وإحراق كتبه وتطلّعاته لا يدلّ على توفر الحدّ الأدنى من النزعة الإنسانية، فعلى الرّغم من ثقافته الفلسفية والعلمية الواسعة إلّا أنّه نزع ثقته بالعقل والعلم والمنطق وعلم الكلام، وتهجّم على المعتزلة وإخوان الصّفا والفلسفة والفلاسفة، لهذا فهو ليس إنسانياً⁶⁶، لأنّه كما يقول "زكرياء إبراهيم" عنه أنّه: - "ليس من المتحمّسين لقدرة الإنسان وقوّته وعلمه وعمله وشتّى مظاهر نشاطه الإبداعي، بل كان على العكس من ذلك أعرف الناس بعجزه وقصوره وجهلها وشتّى مظاهر نقصه"⁶⁷.

لذلك، لم نجد في أفكاره وهي متناثرة في جميع كتبه إلّا التّفكّك والضياع، وبذلك لم تحقّق في مجموعها نسقاً موحّداً تجعل من صاحبها ممثلاً للإنسنة في العصر الوسيط.

بيد أنّ محمّد أركون يعارض مثل هذا الطّرح، ويعتبر "التّوحيدي" نموذجاً للإنسنة العربية، فهو يمثّل بمؤلّفاتة المختلفة حداثة فكرية في عصره "لأنّه انتفض وثار باسم الإنسان ومن أجل الإنسان، وكان ذلك في العصر الكلاسيكي، أي في تاريخ الفكر السّابق للحداثة، وموقفه هذا يرهص بالحداثة، وهو مؤلّف الكتاب الشّهير باسم "الإشارات الإلهية"... وهو سيكتشف فيه ذلك التّوتر التّثقيفي للعلاقة بين الإنسان والله، إنّّه يستكشفه عن طريق ذات الصّرامة الفكرية والتّماسك المنطقي الذي يستخدمه عندما

يدرس في كتبه الأخرى مسائل الأخلاق والسياسة والقانون والتاريخ واللغة⁶⁸.

ويمضي "أركون" في حديثه عن "التوحيد"، ويشدد على أنه ليس بالشخص الذي يعيش على مستوى التنظير فقط، بل "نجد لديه نزعة التمرد والاحتجاج التي اتخذت معه، وللمرة الأولى، اللهجة الحديثة للاحتجاج على انتهاك حقوق الإنسان... فطالما انتفض في كتبه ضد التفاوت الاجتماعي المريع بين الأقلية المترفة التي تسكن القصور وبين الطبقات الشعبية التي لا تجد حتى الفتات لكي تسدّ به رمقها، كان "التوحيد" يريد لوجود الإنسان أن يتحقق من خلال الحرية والشفافية... وهذا يشكل علامة ثمينة على الصعود البطيء والمتقدم لفكرة الشخص البشري المفعم لعشق الله، ولكن الحريص أيضا على استقلاليته الذاتية⁶⁹.

غير أنّ انبهار أركون بالتوحيد واعتباره رمز الأنسنة لا يخلو من مفارقات منها أنّ هذا المفكر كان محكوما بالمعنى الغربي الذي يعطي لمفهوم النزعة الإنسانية، وهو المعنى الذي يدافع عن المركزية الإنسانية في مقابل المركزية اللاهوتية، ويحاول إحلال مركزية الإنسان بدل مركزية اللاهوت أو العقيدة الدينية، وهذا المعنى يتناغم مع طبيعة السياق التاريخي الأوروبي الذي اصطدم بذهنية العصور الوسطى. وهو يختلف جذريا وطبيعة السياق الذي عاصره الفكر الإسلامي⁷⁰، وقد حملت معها النزعة الإنسانية أيضا موقفا عدائيا تجاه الدين، حيث أصبح العقل هو الدين الجديد لأوروبا بعد إطاحة الدين القديم وذلك بسبب ما تعرض له الدين من نقد منظم وجذري قوّضت أركانه وأسسها، ووصل الحال إلى أن أعلن نيتشه (ت 1900 م) صرخته المدموية عن موت الإله.

ثم إنّ هذه النزعة الإنسانية التي دعا إليها أركون، وظلّ يدافع ويقارع من أجلها لا تخلو من بذور عدائية للدين⁷¹، فهو يقول في أحد نصوصه:-

"وإذا ما أردنا أن نقوم اليوم باستعادة نقدية لمسألة النزعة الإنسانية في البيئات التي يسيطر عليها الإسلام كدين، فإنه ينبغي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذا البعد التراجيدي أو المأساوي، فهو الذي يساعدنا على العودة إلى الأصول المفاهيمية الأولى للفلسفة الإنسانية⁷²، معنى هذا أن غرض "أركون" هو التطلع إلى ثورة فكرية تقوم بإحلال مركزية الإنسان مكان مركزية الدين، والخلاصة أن "أركون" حاول البحث عن نزعة إنسانية في فضاء الفكر العربي الإسلامي تعبر وتماهى مع النزعة التي ظهرت في الفكر الأوروبي.

هكذا إذن، يبدو لنا أن كلا الفريقين قد جانبا الصواب، لأنّ الذين أنكروا على "التوحيدي" نزعة الإنسانية، إنما تبنوا قراءة استشراقية غير بريئة للتراث العربي الإسلامي، من حيث أنه محكوم برؤية لاهوتية للعالم وللإنسان، وإنه ما دام الدين حاضرا في الثقافة العربية الإسلامية، فلا يمكن الحديث عن الأنسنة والحداثة والتقدم، وأما الذين رفعوا "التوحيدي" إلى مقام أعلى واعتبروه ممثلا فريدا لنزعة الأنسنة في العصر الوسيط، إنما يغالون كثيرا في هذا الأمر - ولعلنا نقصد هنا محمد أركون، حيث أن إعجابه بـ"التوحيدي" قاده إلى أن ينظر إلى شخصيته وإلى الدور الذي قام به في القرن الرابع الهجري، كما لو أنه يمثل: "فترة العلمنة الجينية أو البدائية التي من أبرز علاماتها إضعاف هيبة الخلافة من قبل الأمراء البويهيين، ثم ازدياد الدور الذي يلعبه العقل الفلسفي من أجل تجاوز الصراعات المتكررة والحاصلة بين الطوائف والمذاهب والعقائد والتراثات العرقية - الثقافية"⁷³.

أليست هذه النظرة دالة على توظيف فكر "التوحيدي" من أجل الدعوة إلى مثل هذه الإيديولوجيا، حيث يعتبر أن كل تيار يدور حول الإنسان وهمومه ومشاغله تيارا إنسانيا أو عقلانيا أو علمانيا؟.

خاتمة:

نستتج من هذا المقال الفلسفي، أنّ هناك نزعة إنسانية ذات خصوصية في الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط، عبّر عنها التّوحيدي وغيره، لهذا لا يجوز التّغاضي عنها وإنكارها، أو قراءتها على نحو ما يرتضيه العقل الغربي المعاصر وإسقاطه عنوة على المجال الفكري العربي الإسلامي، لأنّ كلّ حضارة لها نزعتها الإنسانية الخاصّة بها، وهذا ما ينطبق على تراث التّوحيدي خاصّة، والتّراث العربي الإسلامي عامّة، لهذا، ألاّ يحقّ لنا القول أنّ هذا المفكر لو قدّر له استكمال مشروعه النّقدي في سياق عصره، لكان قادرا على استلهام النزعة الإنسانية من روح الإسلام وجوهره، ليكون مكتشفا لها ومحافظا على استقلاله الفكري، ويكون ذلك منطلقا لتأسيس تصوّر إسلامي جديد للإنسان يكون له الأسبقية والفضل على ما أنتجه الفكر الأوروبي الحديث من حركة إنسانية لا يمكن تجاهل دورها وتأثيرها في ساحة الفكر الإنساني.

الهوامش:

- 1- أبو حيان التّوحيدي، الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضي، دار الثقافة بيروت، ط 1، 1973. ص 38
- 2- ثيوكاريسكيسيديس، سقراط: مسألة الجدل، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 1987، ص. 172
- 3- أبو علي مسكويه، الهوامل والشّوامل، تحقيق سيد كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001. ص. 64
- 4- أبو حيان التّوحيدي، المقاسبات، تقديم وتحقيق محمّد توفيق حسين، دارالآداب، بيروت، ط 2، 1989، ص 376
- 5- قرآن كريم، سورة المؤمنون، الآية 12

- 6- قرآن كريم، سورة السّجدة، الآية 7.
- 7- عطاء الله زرراق، تجليات النزعة الإنسانية في الفكر العربي، أبو حيان خاصة،
المطبعة العربية، غرداية، ط1، 2007، ص82
- 8- مسكويه، الهوامل والشوامل، المصدر السابق ص 54
- 9- التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، راجعه هيثم خليفة الطعيمي، الجزء الأول، المكتبة
العصرية، صيدا بيروت، ط1، 2003، ص 142
- 10- التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، الجزء الثالث، ص- ص 353، 354
- 11- مسكويه، الهوامل والشوامل، المصدر السابق، ص 60
- 12- التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، الجزء الثاني، المصدر السابق، ص 186
- 13- التوحيدي، المصدر نفسه، الجزء الأول، ص- ص 143، 144.
- 14- التوحيدي، المقابسات، المصدر السابق، ص 356
- 15- المصدر نفسه، ص 85.
- 16- عطاء الله زرراق، تجليات النزعة الإنسانية في الفكر العربي، أبو حيان التوحيدي
خاصة، المرجع السابق، ص- ص 93، 95.
- 17- مسكويه، الهوامل والشوامل، المصدر السابق، ص- ص 80، 81.
- 18- التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، المصدر السابق، الجزء الأول، ص 40
- 19- المصدر نفسه، ص 109
- 20- المصدر نفسه، ص 111
- 21- مسكويه، الهوامل والشوامل، المصدر السابق، ص 216
- 22- المصدر نفسه، ص 219 .

23- عطاء الله زرراقه، تجليات النزعة الإنسانية في الفكر العربي، أبو حيان التوحيدي

نموذجا، المرجع السابق، ص 99

24- التوحيدي، المقابسات، المصدر السابق، ص 110

25- عطاء الله زرراقه، المرجع السابق، ص 109

26- التوحيدي، المقابسات، المصدر السابق ص 100

27- زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، المؤسسة

المصرية العامة للتأليف، د. ط. د. ت. ص. 203.

28- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتحقيق هاشم صالح،

دارالساتي للطباعة والنشر، بيروت، ط 6، 2012، ص 259

29- التوحيدي، الصداقة والصديق، تحقيق وتعليق إبراهيم الكيلاني، دارالفكر

المعاصر، بيروت، ط 4، 2008، ص. 54.

30- التوحيدي، المصدر نفسه، ص. 112

31- إبراهيم الكيلاني، أبو حيان التوحيدي، دار المعارف بمصر، ط2، د.ت، ص. 28

32- إحسان عباس، أبو حيان التوحيدي، دار بيروت للطباعة والنشر، ط1، 1996،

ص- ص. 11، 10

33- إبراهيم الكيلاني، أبو حيان التوحيدي، المرجع السابق، ص. 29

34- زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي، المرجع السابق، ص. 224

35- عطاء الله زرراقه، تجليات النزعة الإنسانية في الفكر العربي، المرجع السابق، ص 55

36- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تحقيق إحسان عباس، الجزء الخامس، دار الغرب

الإسلامي، بيروت، ط 1، 1993، ص- ص 1939، 1938

- 37- التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، الجزء الثالث، ص- ص. 313، 314
- 38- التوحيدى، نقلا عن معجم الأدباء لياقوت الحموى، المرجع السابق، ص. 1930
- 39- التوحيدى، المقابسات، المصدر السابق، ص. 12
- 40- عطاء الله زرقاة، المرجع السابق، ص 55
- 41- مسكويه، الهوامل والشوامل، المصدر السابق، ص. 29
- 42- ياقوت الحموى، معجم الأدباء، المرجع السابق، ص. 1930
- 43- التوحيدى، الإشارات الإلهية، تحقيق عبد الرحمن بدوى، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة، ط1، 1950. ص (يا)
- 44- التوحيدى، الإشارات الإلهية، تحقيق عبد الرحمن بدوى، المصدر السابق، ص 70
- 45- المصدر نفسه، ص. 81
- 46- المصدر نفسه، ص. 82
- 47- المصدر نفسه، ص. 80
- 48- المصدر نفسه، ص (خ)
- 49- التوحيدى، الإشارات الإلهية، المصدر السابق، ص. 81
- 50- المصدر نفسه، ص- ص. 82، 83
- 51- عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، القاهرة- بيروت، ط1، 1986، ص. 71
- 52- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص. 75

53- كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، دار

الأمان الرباط، ص. 56

54- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريف خليل أحمد خليل، المجلد 2،

منشورات عويدات بيروت، باريس، ط1، 1996، ص. 569.

55- علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومأزق الهوية، المركز الثقافي

العربي، بيروت، ط 2، 2004 ص. 73

56- عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات

الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2007، ص. 62.

57- سلامة موسى، ما هي النهضة ومختارات أخرى، موفم للنشر، الجزائر، ط 1،

1990، ص. 22.

58- زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، بيروت، ط 3،

1982، ص. 219.

59- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

60- عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات

الكويت، دار العلم بيروت، ط 1، 1982، ص. 67.

61- عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، ط 2،

1993، ص. 11.

62- عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 2،

1978، ص. 27.

63- عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المرجع السابق،

ص. 51.

64- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى،

بيروت، ط 1، 1997، ص. 608.

65- محمد أركون، المرجع نفسه، ص. 605.

66- لم نعر على نصوص تؤكد على هذا المعنى، إلا أننا أطلعنا على مقالة منشورة في

جريدة البيان العراقية تؤكد بتاريخ 2014-05-21 لصاحبها زهير توفيق،

بعنوان:-

أبو حيان التوحيدي ونزعة الأنسنة في الخطاب الإسلامي.

67- زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي، المرجع السابق، ص. 239.

68- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، المرجع السابق، ص. 19.

69- المرجع نفسه، ص ص 619-620.

70- زكي الميلاد، الإسلام والنزعة الإنسانية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط 1،

2013، ص - ص 53، 54.

71- زكي الميلاد، الإسلام والنزعة الإنسانية، المرجع السابق، ص ص 55، 56.

72- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، المرجع السابق، ص. 10.

73- المرجع نفسه، ص 4 .