

الانثروبولوجية الفلسفية

مقارنة بين ابن رشد والفلاسفة الألمان

بقلم د/مطاري عبد الوهاب
جامعة الجزائر 2

يطمح الإنسان دوما للوصول إلى الحقيقة، غايته أن يرى الحقيقة في ذاته ويرى ذاته في الحقيقة ، ولا تتحقق الغاية إلا إذا توفرت الشروط الضرورية للتجربة الذاتية، وهذه الأطروحة الخاصة بفاعلية الذات تمكنها من الانطلاق نحو الكمال، وهذا ما أكد عنه الفيلسوف الألماني "ماكس شيلر"، وتشدد هذه الأطروحة خاصة على كرامة الإنسان. la dignité de l'homme.

لقد عملت العقلانية الرشدية على وضع الأسس العلمية والعملية التي أدت إلى تحول مسار التاريخ تحولاً جذرياً لصالح الإنسان والإنسانية، ودافعت بكل شراسة عن كرامته في وجه كل الطغاة والمؤسسات الطاغية، ولا تفهم بنية الفكر الرشدية، إلا كمشروع نادى بالعقل التنويري التحرري لمصلحة التقدم والفتح الإنساني مقابل العقل "اللاهوتي" التسلطي النفعي الذي يسعى لتعظيم المصالح الفردية الضيقة على حساب المصلحة العامة الخيرة، وهذا يعني بالنسبة لـ "ابن رشد" إن الإنسان لا يصبح ذاتاً إلا من خلال التاريخ وداخل المجتمع ⁽¹⁾ ، ونظراً لكون التاريخ « يرمي إلى تحقيق معرفة يصبح الإنسان داخله ذاتاً وموضوعاً، "شيء" قابل للمعرفة، ووحدة قياس متحركة أساسه الحرية ⁽²⁾ »

لقد بدأت فلسفة التاريخ مع بن رشد، وسبق بهذه الفلسفة كل الفلاسفة الألمان ابتداءً من كانط، مروراً بـ "هيجل"، ووصولاً إلى ديلثاي وماكس شيلر، كما أنه سبق جان بول سارتر الذي جعل من الحرية جوهر الإنسانية: "فالإنسان حر، بل الإنسان حرية"، وبناء على هذا الطرح يصبح مفهوم الحرية أساس الأنثروبولوجية الفلسفية الرامية إلى التأكيد على مبدأ مهم من مبادئها الأساسية المتمثل في المعنى التالي: "من لا يمارس حريته يفقد إنسانيته". لقد دفعت الرشدية بالنهضة الأوروبية للاهتمام بحرية الإنسان، وبإنسانية الإنسان، والواقع « أن عنصر النهضة يتمثل أول شيء بإيديولوجية جديدة هي الحركة الإنسانية، أي تلك الحركة التي تجعل من تراث الإنسانية... أمراً عظيماً يستحق كل الإعجاب والتقدير، وهذا الموقف كان همه رفع شعار الإنسان الرائع الناجح ضد شعار الإنسان المكبل بالخطيئة الأصلية، والساقط دوماً في مستنقع الخطايا⁽³⁾، وانبثق عن هذه الأطروحات شعار "التنوير العظيم" كن شجاعاً واستخدم عقلك"، أي لا تستسلم لخطاب دعاة اليأس (وخاصة منه الخطاب السياسي - الديني) الذي يسعى دوماً لجعل حريتك وإرادتك رهينة لإرادة "السيف الزمني والسيف الروحي"!!

يتفق الفلاسفة وكل الذين يهتمون بالدراسات الإنسانية على ضرورة معرفة الإنسان لنفسه، ولقد أصبح من البديهيات التأكيد على أن معرفة الذات الإنسانية هي «أسمى غاية في البحث الفلسفي»⁽⁴⁾، ومهما كانت المؤثرات في المذاهب والتيارات الفلسفية المختلفة، فقد بقي البحث في الإنسان شعار الجميع، ومنهم من ذهب إلى القول: « لا قيام للتفكير الفلسفي إن لم نجعل نقطة انطلاقنا الإنسان».⁽⁵⁾

بدأت أهمية البحث في الإنسان مع سقراط، حيث أنزل البحث من عالم السماء إلى الأرض، وأسس بذلك « الأنثروبولوجية الفلسفية » انطلاقاً من

شعاره الإيستيمي - الانثروبولوجي: « أعرف نفسك بنفسك » وإذا كان بعض الباحثين يتأولون للسفسطائيين دوراً في جعل الفلسفة بحثاً في الإنسان بعدما كانت بحثاً في الطبيعة، فإن سقراط هو الذي جعل غاية الحكمة تتمثل في السعادة الإنسانية، وأشار إلى أن معرفة الإنسان لنفسه أساس الفضيلة، والفضيلة هي السبيل إلى السعادة الحقة. يُعرف سقراط الإنسان بما يتمتع به من قدرة عقلية وبهذه القدرة - قدرة الاستجابة لنفسه ولغيره- يصبح الإنسان كائناً مسؤولاً ومواطناً حراً - فاعلاً، وتعني القدرة كذلك فاعلية الفكر والعمل، أي الانتقال من الفكر إلى الفعل لكي يتحقق الإنسان ويحقق تاريخه العقلاني - التنويري (وهذا ما كان يقصده الفيلسوف الفرنسي بول ريكور ضمن انثروبولوجيته الفلسفية داخل مصدره " من النص إلى الفعل")، ونتيجة هذه الأطروحات انبثق تصورا جديداً مع النزعة الأنسية - التنويرية الألمانية التي تقوم على جدلية العمل والفهم أي « نعمل لكي نفهم ونفهم من أجل العمل » ، واختلف هذا التصور مع الأطروحات اللهوتية، وخاصة منها أطروحة "سان أغسطين (354-430)، والتي تقول ضمناً «نؤمن من أجل أن نفهم، ونفهم لكي نؤمن» ، وتأسست النزعة الإنسية بعد ذلك ، وفقا لمنظور «دراسة المشكلات الإنسانية والانثروبولوجية»⁽⁶⁾ ، (وتعد هذه المنهجية نفسها التي استخدمها المفكر الجزائري محمد اركون ضمن نزعته الانسية- التنويرية)، ويقوم هذا المنظور أصلاً على « مفاهيم الذوق والحس المشترك والحساسية والحكم الجمالي والفن »⁽⁷⁾ ، وبدأت النزعة الإنسية - التنويرية مع الفلسفة الرومانسية وصولاً إلى الفلسفة المثالية الألمانية، وقد تجدر هذا التصور في «فكرة" الإنسان التام" الذي هو إنسان كلي لا لأنه يحقق كل شيء، بل لأنه يفهم كل شيء»⁽⁸⁾ (مع محمد اركون اختلفت المسألة، وأصبحت كالتالي: نفهم كل شيء من أجل أن نحقق كل شيء، أي إننا -

العرب- في حاجة أن نسترجع كل الفضاءات السياسية، والاجتماعية والتاريخية والثقافية التي سلبت منا)

ترمي الأنثروبولوجية الفلسفية عامة (كانط- فيخته- شيلنغ) وفلسفة كارل ياسبرس خاصة إلى التأكيد على التجربة الذاتية، انطلاقاً مما هو مدرك ذاتياً، حيث تشكل «التجربة المعاشة» بكل ما ستحمل من خصوصية للأحداث القاعدة التأسيسية للمعرفة السوسيو- تاريخية، أي وفق ما يوحي به «الواقع المعاش» عندما نتصل به من خلال حساسيتنا الحيوية وشعورنا الحسي - العاطفي، وهذه الأطروحات في حد ذاتها تشير إلى فلسفة قلهم ديلتاي وماكس شيلر، حيث أستندوا في فلسفتهم على «مفهوم التجربة المعاشة»⁽⁹⁾، وتبلورت هذه الفلسفة مع ياسبرس وبرغسون، وأخذت بعد ذلك أبعاداً أنثروبولوجية فلسفية مع بول ريكور، حيث أصبح التعلق «بالتجربة المعاشة» يعني الخصوصية والممارسة، وأخيراً القدرة على صناعة القرار: «إن هذه البديهة الخاصة بالتجربة المعاشة تشكل الصورة الجديدة التي يتخذها الإقرار، حين يتحول يقن المرء من أنه صانع خطابه الخاص به، وكذلك أعماله التي يقوم بها، إلى اقتناعه بأنه يحكم جيداً على الأمور ويصرف بطريقة جيدة، وذلك بتخمين أنني ومؤقت للعيش الجيد»⁽¹⁰⁾

«لقد انبثقت الفلسفة بدءاً من الفاعلية الروحية ككل أصيل، إذ كان الفكر والشعر يتحدان بالدين والأسطورة اتحادهما بالحياة والعمل»⁽¹¹⁾. حاول ياسبرس أن يجعل من القدرة والعظمة إرادة كامنة في الإنسان تجعله يلتحق بالخالق. فالإنسان - في نظر ياسبرس - من خلال ذات الفيلسوف يشعر دوماً بحضور «الكلي» في ذاته، ويصبح حضوراً محفزاً للفعل، ولا يسعنا الوقوف على فلسفة الفعل إلا وتجتذّر الإنسان في الزمانية (يجعل هيدغر من مفهوم الزمانية المفهوم المرجعي). إن فلسفة الفعل تدفع بالإنسان إلى التحرر

من كل طغيان (الفعل الصادق يولد الثورة) انطلاقاً من الموقف الحياتي للذات، حيث تصبح التجربة الذاتية أساس فكرة الشامل (ENGLOBENT)، لأن التفلسف في الشامل «يعني التغلغل في الموجود ذاته»⁽¹²⁾. وحول هذه المسائل بالضبط يمكن القول بالحجة والدليل أن ابن رشد قد طرحها قبل أن ترى النور عند ياسبرس، لقد عاش "ابن رشد" الشامل" ولم يفكر فيه فقط، وما النكبة التي عرّف مرارتها إلا دليلاً واضحاً عن تلك الفلسفة التي أخذت الاجتهاد والتأويل أدوات إيستيمولوجية للبحث في الشامل، ولا يتضح الشامل عند ابن رشد إلا من خلال "التجربة الذاتية" في علاقتها بالتاريخ، والثقافة، وعندما تتصل الذات بالموضوع تبرز الذات كوعي وكوجود تاريخي، وهذا يعني ضرورة الدفاع عن سمو الحياة الإنسانية. يشكل موقف ابن رشد القاعدة التنويرية للفكر والعمل" أي الفاعلية الذاتية"، وهذا يعني أن ابن رشد كان له تصوراً إيجابياً للذات الإنسانية وحريتها، وحاول دائماً أن ينقض حياة الإنسان من قبضة وصرامة الخطاب اللاهوتي المتزمت (ولهذا السبب وأسباب أخرى كثيرة نحن، العرب) في حاجة ماسة للعقلانية الرشدية).

ذهب ابن رشد إلى أبعد من ذلك ضمن "نظريته في الشامل" حيث أراد أن يجعل من الإنسان وجوداً حياً، إيماناً منه بأن "الشامل" موجود فيه (ذكر كانط نفس العبارة : السماء المزينة فوق رأسي، والأخلاق في ذاتي)، ويصبح وجوداً يقوم على مقولات أنثروبولوجية فلسفية ثلاثة: الحرية-الفاعلية-التواصل (وهي نفسها المقولات التي أسست للنظرية التواصلية عند هيرماس)، ففكرة التواصل تمهد الطريق للانفتاح على الآخر، وهذا ما فعله ابن رشد علمياً وثقافياً. فبالنسبة إليه هناك حكمة الغرب وحكمة الشرق، وكلا الحكمتين يجب أن تعملأ على تحقيق الإنسان الكامل، خاصة في وقتنا

الحاضر حيث أننا أمام مصير واحد وتحديات كبرى (بيئية- غذائية- صحية- أمنية) ولا يمكن للغرب أن يجد حلولاً لحاله دون الاستعانة بالشرق، يجب أن تتضافر الجهود لكي تتحقق فكرة الإنسانية. لم يقول ابن رشد في وقته على سبيل المثال أن أرسطو ينتمي لثقافة وحضارة مختلفة عن ثقافتنا وهذا يعني بالتالي من الاتصال به والاستفادة منه، بل فعل عكس ذلك. فلنحترم اذن الخصوصية ضمن الأهمية، ولكن بعيداً عن كل إيديولوجية ونظرة ضيقة مغلفة، وهذا ما كان يدركه جيداً ابن رشد، وأراد آنذاك أن يصل إليه، لو لم يقضي على أحلامه ورجاءه مجموعة من رجال الدين وضعوا مصالحهم المادية الدنيوية الفانية فوق كل اعتبار : لا ينتج انسداد الأفق إلى الدمار؟ !!

باسبرس هو الآخر لم يريد آنذاك أن ينصف الفيلسوف ابن رشد. صحيح، ياسبرس ذو نزعة انسانية إلا أنه يقصى من مشروعه الفلسفي كل ما يشكله الآخر من حضارة وثقافة (لم نجد اثر يذكر لأبن رشد ضمن مصادر يلسبرس "عظمة الفلسفة"، "فلاسفة إنسانيون")، وهذا ما قاله ياسبرس بصريح العبارة مشيراً لهذه المسألة: « ... تريد الفلسفة أن تستند إلى الفكر، ولم تفهم إلا في (الغرب) وحده » (13)

إن الرؤية الفكرية الصادقة تقول عكس ذلك، فالغرب هو الذي استفاد من "أقيروس" AVEROES وليس العكس، وكان لهذا التوجه "الإقصائي الإستقصائي" أنصاراً عبر التاريخ، ونذكر منهم "بترارك" (1304-1374) PETRARQUE حيث «كان شديد الكراهية لعلوم العرب وعلى الخصوص ابن رشد» (14)، وتواصل هذا التوجه المشحون بالكراهية والحققد مع الفيلسوف الألماني هيدغر HEIDEGGER، حيث يرى هذا الأخير أن أرض اليونان هي التي أنجبت "اللوغوس" LOGOS جاعلاً بذلك قطعة علمية وثقافية- حضارية مع كل ما تمخض عن الفكر الشرقي القديم، ذلك لأن

الفكر الشرقي لم ينتمي لفضاء جغرافي لا ينتمي له بالضرورة الفيلسوف هيدغر، بل دافع هذا الأخير على انتماءه الجغرافي الثقافي الحضاري، وبالتالي - الغربي - المسيحي، وانتهى هذا التوجه في الوقت الراهن مع المفكر "سمويل هنتكتون 1927-2008، الذي صرح دائما من خلال مصدره "صراع الحضارات"، إن الفاصل بين الحضارات هو العرق والدم.

لقد تمثلت الأنثروبولوجية الفلسفية تاريخياً عند أرسطو وتواصلت مع الفيلسوف ابن رشد، واكتملت مع الفيلسوف الألماني إمانويل كانط، ولم يقتصر تأثير ابن رشد بـ "أرسطو" على المستوى الأنثروبولوجي - الفلسفي فقط، بل راح يمجده ويجعل منه قدوة يجب أن يقتدى به، وقد كتب في مقدمة مصدره "الطبيعيات": «إننا نحمد الله حمدا كثيرا لأنه قدر الكمال لهذا الرجل (أرسطو) ووضعه في درجة لم يبلغها أحد غيره من البشر في جميع الأزمان وربما كان البارئ مشيرا إليه لما قال في كتابه (القرآن): «والفضل لله يؤتیه من يشاء»⁽¹⁵⁾. لقد تواصل ابن رشد مع أرسطو بعيداً عن كل عنصرية وكراهية لكل ما يشكل ثقافة وحضارة الآخر «وقد خصص ابن رشد قسما كبيرا من حياته لشرحه، ولم يمنعه ذلك من أن يكون فيلسوفا كبيرا وأصيلا. والواقع أن هناك صلة حقيقية تربط بين أرسطو وابن رشد... فابن رشد اعتقد بعمق بإمكانية ضم كل المعرفة البشرية بعضها إلى بعض عن طريق الإصغاء إلى كل الأمم، حتى وإن كانت بعيدة جدا عنا»⁽¹⁶⁾.

يذهب ابن رشد إلى التركيز على قضية فلسفية مهمة جداً تدخل في صلب العقلانية الرشدية وهي كالتالي: من لم يتشبع بالزرعة الإنسانية ويقف على حقيقة الإنسان لا يستطيع أن يفهم حقيقة ما في السماء.

فالميتافيزيقية بالنسبة لابن رشد تعني تحقيق «إنسانية الإنسان»، وإذا كان سقراط قد قال سابقا: «أعرف نفسك بنفسك»، فإن ابن رشد يقول: «أعرف ذاتك تعرف خالقك». إذا أراد الإنسان أن يعلم ذاته، عليه أن يرجع إليها ويتأملها لكي يتحقق له السمو، وفي هذه المسألة يمكن لنا أن نجزم القول، بأن البحث في التأملات أو ما أصبح يعرف بالكوجييو COGITO من صنع وإبداع ابن رشد، وقد سبق بهذا المنهاج وهذه الرؤية كل من "القديس أنسلم" و"القديس اغسطين" و"ديكارت".

إن جوهر الإنسان هو العلم «والعلم هو المعلوم من جهة وهو غيره من جهة أخرى، فإذا جهل معلوما ما فقد جهل جزءا من ذاته وإذا جهل جميع المعلومات فقد جهل ذاته» ⁽¹⁷⁾ (وهنا يمكن لنا القول أن ابن رشد ذكر منهجية الفينومينولوجيا التي استخدمها هسرل دون أن يسمها بهذا الاسم حيث تحدث عن فعل المعرفة (التفكير النوازي) وموضوع المعرفة (التفكير النوامي) وحول هذه المسألة يرجع إلى أستاذه أرسطو، فالعلم - بالنسبة لابن رشد - معرفة مكتسبة وليس تذكر (أفلاطون)، وبالتالي يجب أن نهتم بالإنسان في الأرض ولا نبحت عن الأبدية مثل ما فعل أفلاطون وكل الذين أتبعه من المتدينين، وهي نفسها المسألة التي خلص إليها بول ريكور وذكرها جورج زيناتي في مقدمة كتاب "الذات عينها كآخر: «فأرسطو خالف أستاذه أفلاطون لأنه لجأ إلى الاستعارات الشعرية، والتزم ابن رشد الإصغاء إلى صوت العقل لا صوت العامة، وطالب ريكور في فلسفته التفكيرية بالابتعاد عن طريق الحدس المباشر والحقيقة الصوفية، والتزام الجهد العقلاني المحض، وعدم خلط صوت الفيلسوف بصوت المتدين. ولقد قال ريكور بأن الإنسان المعاصر يهتم أكثر بالخلود هنا على الأرض من اهتمامه بالأبدية، وقد نسب إلى ابن رشد قولاً قريبا» ⁽¹⁸⁾

يعد ابن رشد بحق وحقيقة مؤسس الانثروبولوجية الفلسفية للإنسانية - بالنسبة إليه- تعني الحرية والإرادة (مثل ما تعني المساواة والإخاء) ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن نفرق بين إنسان أكثر إنسانية أو أقل إنسانية، فبالنسبة لابن رشد « ... العقل الإنساني واحد في كل الناس »⁽¹⁶⁾

وحول هذه المسألة نستطيع القول أن ابن رشد قد سبق ديكارت عندما قال آنذاك: « العقل أعدل الأشياء توزعا بين الناس »⁽²⁰⁾

فلا تكتمل مع - ابن رشد- معنى الذات الإيجابية العارفة ولا تتمتاز بالوعي والإرادة إلا من خلال الواقع المعاش الموجود وجودا فعليا وعينيا، ومن خلال هذه المنهجية تتحقق الذات و«كانت هذه أعظم ثورة فلسفية قام بها ابن رشد في اثباته إثباتا قطيعا أن وجود الذات لا تنكشف عن طريق التفكير المجرد»⁽²¹⁾، فلم يبحث ابن رشد عن مكانة الذات الناشطة من خلال صفات مجردة لصلتها بالعقل الفعال مثل ما فعل «... ابن سينا وديكارت الذين لجؤا إلى المبدأ المتعالى ... العقل الفعال، حيث تؤسس فيه المعرفة الإنسانية وتجعل منه الضمان الوثيق والذي بواسطته يتطابق الوجود والمعرفة»⁽²²⁾

فالعقل عند ابن رشد هو أعلى قوى النفس النظرية، وفي الإنسان عقل عملي، وهكذا يلتقي - بالنسبة لابن رشد - الجانب النظري والجانب العملي لكي يتحقق الاكتمال. فلا ينجز الجانب العملي دون تدخل النظري، ولا يصح الاعتماد على النظري دون اللجوء إلى العملي وهي نفسها المسألة التي أشار إليها كانط بعد ذلك مبيّناً من خلالها الطابع المميز لأنثروبولوجية الفلسفة حيث يتلاحم النظري (المعرفة) مع العملي (الأخلاق) لكي يتحقق الرجاء (ملكة الحكم الجمالي).

ذهب ابن رشد في زمانه إلى أبعد ما وصلت إليه الفلسفة المثالية النقدية الكانطية، فبالرغم من القول بالذات الفردية إلا أن ابن رشد يبقى يؤكد على الذات الكلية، وهذه الفكرة هجمها "توما الأكويني" لفيها "الذات الفردية" و"الخلود الفردي"، الإنسانية جمعاء - في نظر ابن رشد- هي نفس واحدة، وهي التي تمتاز بالخلود. وهناك من وافق ابن رشد فيما يخص فكرة خلود الذات الكلية، ومن بينهم "ارنست رينان" حيث يقول هذا الأخير معبراً عن رأي ابن رشد: «... إن خلود العقل الفعال ليس أمراً آخر غير بعث البشرية الأبدي ودوام الحضارة» ⁽²³⁾. ويؤكد ابن رشد حسب - ارنست رينان- على وجود وحدة نفسية يشترك فيها جميع البشر في نظام مرتبط في الكون بأكمله، «وكلما زاد هذا الاشتراك من التمام كان الفرد أكثر كمالاً وأشد سعادة» ⁽²⁴⁾. واليوم نحن - العرب- في حاجة ملحة لهذا الطرح وهذا التصور. إن التعلق بالنزعة الإنسانية وبكل محمولاتها (الخير، الإخاء، السعادة، الأمن، الكرامة، الحرية) من شأنه أن يخلصنا من السقوط في الحزن والمآسي، لقد زال عصر الإيديولوجيات، ولم يبقى لنا إلا أن نلتف حول فكرة الإنسانية، هذا ما سوف يساعدنا على عدم الانزلاق نحو الأزمات والحروب والكوارث الطبيعية، والطابع المميز والجوهري للنزعة الإنسانية عند ابن رشد هو أن هذا التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه، وقواه الخاصة، لا بقوة خارجية أو عالية على الكون» في هذا أكبر تأكيد على الذات الإنسانية لجانب الفعل والنشاط والتحقيق الخارجي» ⁽²⁵⁾، وهي نفسها الأطروحات التي سوف يستعملها بول ريكور ضمن انثروبولوجيته الفلسفية.

يقرب تفسير ارنست رينان لوحدة النوع البشري من التفسير النفسي حيث استخدم علم النفس ليخرج بتأويلات قد لا تمثل حقيقة ما يريده ابن رشد من الوحدة الإنسانية، ويعتقد ارنست رينان بأن هذه الفكرة - أي فكرة

النفس البشرية- ترجع إلى أرسطو، فهي لا تترك مجالاً للشك بأن «العقل العام غير قابل للفساد، وأنه قابل للانفصال عن البدن»⁽²⁶⁾، ولكن هلاك الفرد وفنائه لا يعني أن الذات الإنسانية فانية بعد ذلك، و«هكذا أدرك جميع العرب رأي أرسطو، وذلك أن العقل الفعال وحده هو الخالد، وأن العقل الفعال ليس سوى عقل البشرية العام، والإنسانية وحدها الخالدة إذن، وقال الشارح أن العناية لتعريفه ولمنحه هذا النوع من الخلود»⁽²⁷⁾

لقد ذهبت العقلانية الأرسطية إلى أن الفردية في الإنسان تبرز نتيجة وجود الذات لها بعدها المادي، أما الصورة أو النفس فهي واحدة ومشاركة في النوع الإنساني، ومن هنا قالت بوجود النفس الكلية، وعلى العكس من ذلك يرد إتيان جلسون على العقلانية الأرسطية متأثراً بفلسفة توما الاكوييني التي تؤكد على خلود الروح الفردية، فبالنسبة إليه «أن الصورة أو النفس هي التي تقرر الفردية، في الإنسان - فالمادة مشتركة- والفرد لا يكون فرداً موجوداً إلا بوجود الصورة، ومن جهة أخرى فإن المادة تقرر الصورة، ولكن ما إن تتفرد حتى تصبح الصورة هي هذا الفرد»⁽²⁸⁾، والحقيقة هي أن ابن رشد يقر بوحدة الإنسانية وهو أمر لا يتعارض مع الاعتقاد الديني- المعرفي الذي يؤمن به ابن رشد.

إن مكانة الإنسان تقوم على أساسيين:

الأول: أنه يملك قدرات عقلية لا يملكها غيره من الكائنات. فالصفة المميزة للإنسان هي أنه موهوب بنوع من الحرية التي تسمح له بتغيير ذاته وتغيير العالم، وهي المسألة عينها التي أستخدمها الفيلسوف الفرنسي "جان جاك روسو" مؤكداً على استعداد الإنسان للترقي، ولذا يعتقد ابن رشد وروسو من بعده بأن «السمة المميزة للنوع الإنساني لا تتمثل في كونه يسير

دائماً نحو التقدم، بل قيمته تتمثل فقط في استعداده للترقي
- PERFECTIBILITE - أي في نوع من القدرة على ترقية ذاته وعلى
الارتقاء بالعالم» (29)

الثاني: تعد صفة "الاستعداد للترقي" صفة كونية يتميز بها الإنسان، وهذه المسألة تمثل صلب الفلسفة الرشدية، حيث أصبح الإنسان أكثر من كونه فرداً ينتمي لهذه القبيلة أو لتلك الجماعة. لقد كان ابن رشد سباقاً "للأمية" في كل المجالات إيماناً منه «بأن الانتماء إلى الجنس البشري أي إلى الإنسانية بما هي صفة كونية هو أكثر أصالة من الانتماء إلى هذا المجتمع أو ذلك» (30)

وإذا تحققت اليوم عملياً في شتى الميادين منها السياسية والاقتصادية بالنسبة لكثير من الأمم انطلاقاً من إيمانهم "بفكرة الوحدة"، فمن الواجب أن تتحقق فكرة الوحدة في المجتمع العربي، ما دام مؤسس "مشروع الأمية" والمنظر لفكرة الإنسانية كان فيلسوفاً عربياً، وقد نظر لهذه المسائل قبل أن يتنبه إليها الغرب المثقف انطلاقاً من "مشروع الانوار" الذي يقوم على ثلاثة أفكار أساسية: «الاستقلالية والغائية الإنسانية لأفعالنا والكونية» (31)

تهدف "كونية الإنسان" إلى الاعتراف بحريته وتؤكد على المسارات بين الناس. فالحرية مصدر كل خير إنساني، ولا يتمتع الإنسان بحريته إلا إذا تحصل على كرامته، لأن الكرامة تشدد بالخصوص على الحقوق المشروعة للإنسان، وبالتالي «لا يمكننا أن نتصرف كما نشاء بمن نعترف له بالكرامة الإنسانية». (32) وأدخلت عبارة الكرامة الإنسانية على سبيل المثال في الدستور الألماني وأصبحت تشكل أساس المادة الأولى والتي تقول صراحة: «لا يمكن المس بالكرامة الإنسانية وعلى كل السلطات العامة أن تحترمها»

وتحميها» ⁽³³⁾ ولكن عملياً روح هذا النص يداس يومياً حيث نكتشف الممارسات العنصرية التي تقوم بها مجموعات كبيرة داخل المجتمع الألماني تجاه المواطنين العرب وغيرهم من الجنسيات الأخرى؟ ! ولهذا السبب فالنضال من أجل الكرامة الإنسانية لا يزال متواصلاً إلى حد اليوم سواء داخل الوطن العربي (وما الثورات التي نعيشها اليوم إلا دليلاً ملحاً آخر على هذا المطلب) أو خارجه... ومعنى هذا أن مطلب الكرامة الإنسانية «نابع من الكونية ومن الكونية انبثقت ضروب من الكفاح ما تزال متواصلة إلى اليوم: الكفاح من أجل... أن يلغى الرق وأن لا يشرع أبداً للتصرف في حرية أي كائن بشري وأن يعترف بكرامة الفقراء والمساكين والمهمشين وأن ينظر إلى الأطفال باعتبارهم أشخاصاً بآتم معنى الكلمة» ⁽³⁴⁾ وانطلاقاً من هذا الطرح نستطيع القول أن فلسفة ابن رشد لم تهتم بالمعتقد الديني أكثر مما اهتمت بكرامة الإنسان.

عندما تتحقق كرامة الإنسان، تتحقق معها إنسانية الإنسان، وبمجرد ما تنتزع منه حريته يفقد إنسانيته، وهذا ما عبر عنه "البرت أشفيستر" أحسن تعبير «الإنسان اليوم في خطر ليس فقط من جراء فقدانه لحريته وافتقاره إلى قوة التركيز الذهني وإلى فرصة للتطور الشامل، بل هو أيضاً في خطر أن يفقد إنسانيته» ⁽³⁵⁾

يطرح ابن رشد سؤالاً مهماً: هل نعتمد على التأويل، وبالتالي، نمارس النقد لكي نختار الفعل المناسب لقناعتنا، أم نتحكم للاعتقاد وما ورد في الكتب، وكيف نطبق كل ذلك في معارفنا. فالعقل لا يعرف حداً لبحثه، ولا نكتشف ذاتنا وذات الآخر إلا في ظل التفاعل مع الناس الآخرين، ولا يمكننا أن نعرف العالم إلا اذا مارسنا «ماهية العقل»، وحول هذه المسألة الفلسفية التي تعد بحق وحقيقة إحدى أسس الأنثروبولوجية الفلسفية يلتقي كل من

ابن رشد وكانط وهيجل، وهذا ما عبر عنه إمام عبد الفتاح إمام في مقدمة "موسوعة العلوم الفلسفية" مشيراً لفلسفة هيجل حول هذه القضية الأساسية حيث قال الحرية هي: «ماهية العقل»⁽³⁶⁾. ولكن على الرغم من أن الأطروحات الفلسفية تميل صراحة للخطاب العقلاني، إلا أن الفلسفة الهيجلية لا تنفي الأساس الديني بحيث لا يفرق هيجل بين موضوع الفلسفة والدين، ويقول صراحة في المصدر الذي ذكرناه سالفاً: «...والحق أن موضوعات الفلسفة هي نفسها، بصفة عامة موضوعات الدين، فالموضوع في كليهما هو الحقيقة بذلك المعنى السامي الذي يكون فيه الله والله وحده هو الحقيقة»⁽³⁷⁾، ولكن يبقى النزوع إلى الحقيقة أساسه الإنسان بما له من إحساس داخلي وتجربة خارجية، و«علينا أن نصنف تحت هذا العنوان أيضاً الفلسفة التي تريد أن تقيم وقائع الوعي والإحساس الداخلي والتجربة الخارجية على أساس علم الأنثروبولوجية»⁽³⁸⁾ وقد توصل كانط قبل هيجل إلى نفس التصور ضمن دراسته للميتافيزيقيا، فبالنسبة إليه لدينا بطبيعتنا نزوعاً ميتافيزيقياً لا شك فيه، ولكن لا نكتشف الميتافيزيقا- في رأي كانط- إلا إذا وجدنا لها منفعة عملية، فعندما نقوم بواجباتنا ونعمل على تحقيق الخير والعدالة والمساواة داخل مجتمعنا نصل بمعنى من المعاني إلى اكتشاف الله الذي هو بداخلنا: «لا يريد كانط أن يتوقف عند دراسة القيمة الموضوعية للأحكام الميتافيزيقية بل هو يريد أن يكشف لنا عن الفائدة العملية للنزوع الميتافيزيقي من حيث هو ميل طبيعي ولما كان كل ما في الطبيعة إنما هو مجعول في الأصل لغاية نافعة، فليس بدعا أن تكون الطبيعة قد أرادت بهذا الميل الميتافيزيقي تحقيق فائدة عملية، أو بلوغ غاية أنثروبولوجية»⁽³⁹⁾.

هكذا، فالأنثروبولوجية الفلسفية لها فائدة عملية تخرج عن حدود الممارسات الشعائرية والطقوس اللاهوتية «على غرار الديانات العالمية الكبرى تقدم

العقائد الميتافيزيقية التقاليد الإنسانية بدورها سياقات تأتي بنية تجربتنا الأخلاقية... لتندمج فيها فهي بطريقة أو بأخرى تربط الفهم الأنثروبولوجي للذات وللعالم والتي ظهرت في مرحلة الحضارات الكبرى «المفصلية» تتلاقى وإذا صح القول، في فهم الذات يعود إلى سلوكية النوع البشري»⁽⁴⁰⁾.

إن مفهوم الغائية - TELEOLOGIE - المرتبط بنظرة تاريخية تدخل في صلب الانثروبولوجية الفلسفية الرشدية، والتي خلص إليها من خلال «الثلاثية الرشدية» (استعمل كانط «ثلاثية نقدية» للوصول إلى الإجابة عن السؤال الجوهرية: ما الإنسان؟ ويمثل هذا السؤال أساس الانثروبولوجية الفلسفية عنده)، والتي تحتوي على «أهم كتبه على الإطلاق المعبرة عن مواقف الفلسفية والفقهية وهي على التوالي: فصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت، أي في مناخ فكري واحد وفيها: الفيلسوف الخالص (تهافت التهافت) والفقيه الخالص (مناهج الأدلة) وموقفه من مسألة علاقة الفلسفة بالشريعة (فصل المقال)⁽⁴¹⁾ وحول هذه المسائل الفلسفية المهمة، نستطيع القول أن ابن رشد كان سابقاً في طرحها من خلال بعدها الأنثروبولوجي، بالنسبة لكل من كانط وهيغل.

يقوم التصور المنهجي لابن رشد على اتصال وانفصال. فالإتصال قائم نتيجة كون موضوع الفلسفة والدين واحد، وهو البحث عن الحقيقة السامية (أي البحث في حقيقة الإنسان من خلال البحث في حقيقة وجود الله وهذا ما ذهب إليه هيغل مثل ما أشرنا إليه) وأما فيما يخص الانفصال فهو يتمحور حول ضرورة الاعتراف بقدرة العقل الإنساني، وهكذا «يثبت ابن رشد أن الشريعة الإسلامية هي في المقام الأول شريعة العقل»⁽⁴²⁾، وهذا الرأي استوحاه ابن رشد نتيجة صراع سياسي وأعطى له بعداً فلسفياً، وهذا ما قام به ديكارت عندما دخل في صراع غير مباشر مع الكنيسة الكاثوليكية،

وخشية من أن «تؤذه» أستنجد بالقاعدة الإيستيمولوجية التي تقول «العقل أعدل الأشياء توزعا بين الناس» أي أن الله لم يفرق بين الناس وهذا لكي يرد على المزاعم الكاذبة التي كانت تسوقها الكنيسة الكاثوليكية على أساس «أن الملك خلق لكي يكون ملكاً والعبد خلق لكي يكون عبداً وهو نفسه الموقف الذي عرفه كانط في بيئته الثقافية عندما أثاروا رجال الدين المسيحيين الفتنة بينه وبين الملك "فيدريك قيولهم. FREDERIC GUILLAUME. فالمسألة الفلسفية التي عرفها كلا الفيلسوفين تشكل الأرضية الأنثروبولوجية لقناعتهم السياسية، والتي «لا تفصل الفكر الفلسفي عن سياقه السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي»⁽⁴³⁾. لقد تأثر ابن رشد بالإصلاحات السياسية والثقافية الدينية التي نادى بها محمد بن تومرت (ولد في أواخر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي وتوفي نحو 524 هـ/ 1130م) ويعد المؤسس الروحي لدولة الموحدين، وساند ابن رشد إصلاح دولة الموحدين ضد الاتجاه المتزمت لدولة المرابطين ونفس الأزمة السياسية التي عاشها ابن رشد وتركته يتفق مع توجهات ابن تومرت قد عرفها بعد ذلك كانط الذي اعتنق مذهب مارتن لوثر (1483-1546) المصلح الديني الألماني مؤسس البروتستانتية PROTESTANTISME حيث مر كانط - هو الآخر- آنذاك بأزمة روحية فلسفية وسياسية أعادته إلى اللوثرية وإلى التقوية PIETISME بعدما دخل في صراع مع الكنيسة الكاثوليكية، وهذا دليل آخر على أن فلسفة ابن رشد وكانط مشبعة بالظواهر الثقافية - الاجتماعية والبنية الفلسفية - الدينية- السياسية، مما ترك ابن رشد- وكانط بعد ذلك- ينظر للدين على أساس أنه ميل ميتافيزيقي له منفعة عملية، أي متى تحققت الغاية الإنسانية المتمثلة أساساً في الكرامة الإنسانية يتحقق بمقتضاها البعد الميتافيزيقي على وجه الأرض، ولهذا السبب يفصل ابن رشد بين الخطاب

الفلسفي القائم على الاجتهاد والتأويل الذي يؤدي إلى أرسى الأرضية الأنثروبولوجية المتنورة، والخطاب الديني القائم على الجدل والعاطفة الدينية، والذي من شأنه أن يجعل رجال الدين يسيطرون على الحياة الفكرية، وبالتالي يتمكنون من السيطرة على السلطة السياسية، وانطلاقاً من هذه القناعة نادى ابن رشد بالانفصال بين الفلسفة والدين: «لك أن الحياة التي منحها الله للبشر لا يجوز لإنسان أن يسلبهم إياها بأية حجة كانت وبأي سبب كان. وهنا يحدث أيضاً الانفصال بين العلم والدين لا يطبق التساهل إلى ذلك الحد خوفاً على نفسه»⁽⁴⁵⁾.

إذن تقوم فلسفة ابن رشد على انفصال واتصال، قادتهما نزعتهم الأنثروبولوجية الفلسفية، والتي تتمحور حول القضية الأساسية «أعرف نفسك تعرف خالقك»، وهذا ما يطلق عليها "الجابري" بنزعة ابن رشد الأكسومية الرياضية وهي «نزعة نقدية أيضاً تشمل العقل المغربي» داخل سلسلة متطورة بانسجام تام من ابن حزم إلى ابن تومرت إلى ابن رشد والتي فيها، الدين يعرف بالدين والفلسفة تعرف بالفلسفة، كل داخل الخاصة⁽⁴⁵⁾ «

تعد فلسفة ابن رشد "مشروعاً معرفياً" متكاملًا سواءً بالنسبة للماضي أو للرد على قضايا الساعة المطروحة في العالم العربي، وكل ما وصلنا إلى مسألة فلسفية تراءت أمامنا مسائل أخرى جديرة بالاهتمام لكي نجد حلولاً لكثير من المشاكل المتعلقة بمصيرنا العربي ضمن الأمية، وهذا ما أرادنا أن نبينه من خال البحث الذي يركز أساساً على النظرة الأنثروبولوجية الفلسفية وعلاقتها بالفلسفة الألمانية التي تأثرت كثيراً بالعقلانية الرشدية، ويرجع تأثر الفلاسفة الألمان بالفلسفة الرشدية - بطريقة مباشرة - للإمبراطور "فيرديريك الثاني" الذي كان يشجع على قراءة وترجمة أعمال ابن رشد «وقد تقدم في تاريخ فلسفة ابن رشد في أوروبا أن هذا الإمبراطور كان السند الكبير

لمترجمي فلسفة ابن رشد في أوروبا⁽⁴⁶⁾ وكلف الإمبراطور المستشرق الاسكتلندي "ميخائيل سكوت" (1175-1235) بترجمة كتب ابن رشد «وكان ميخائيل سكوت من المقربين إلى بلاط ألمانيا وقد عهد إليه الإمبراطور فريديريك الثاني الذي كان يكره رجال الدين بترجمة فلسفة أرسطو عن العرب... الإمبراطور هو السبب الحقيقي في جراءة الفلاسفة والمترجمين على ترجمة الكتب الفلسفية»⁽⁴⁷⁾

لقد جسدت الفلسفة الرشدية روح الإصلاح، والنهضة والتنوير، تلك المحطات الحضارية التي مثلت أساس تحريك ديناميكية التحضر والمدنية، ولهذا السبب نحن «في هذه الأيام في أشد الحاجة إلى روح العقل، روح التنوير، الروح التي تجلت في فلسفة ابن رشد»⁽⁴⁸⁾، ومن هذا المنطلق، وخاصة منه الأثنروبولوجي الفلسفي يجب إعادة قراءة ابن رشد قراءة جديدة على ضوء قراءتنا للأثنروبولوجية الفلسفية الألمانية.

الهوامش:

(1) الموسوعة الفلسفية: م. روزنتال. ي. بودين، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1980، ص 217.

(2) HISTORICISME ALLEMAND ET ANTHROPOLOGIE
Etudes Philosophiques, Janvier – Mars, 2000

(3) جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 27.

(4) ارنست كاسيرر: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ترجمة إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت 1961، ص 29

دراسات فلسفية

- (5) زكرياء إبراهيم: مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، ط3، 1967، ص 15.
- (6) ه.ج. غادامير: فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، مستورات الاختلاف، الجزائر، ص 12.
- (7) نفس المصدر، ص 13
- (8) كارل ياسبرس: عظمة الفلسفة، ترجمة، عادل العوا، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، 1982، ص 61.
- (9) ه.ج. غادامير: فلسفة التأويل، ص 66.
- (10) بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة: د. جورج ريناتى، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، تشرين الثاني (نوفمبر) 2005، ص 359.
- (11) كارل ياسبرس: عظمة الفلسفة، ص 61.
- (12) كارل ياسبرس: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة، 1967، ص 77.
- (13) كارل ياسبرس: عظمة الفلسفة، ص 64.
- (14) فرح انطون: ابن رشد وفلسفته، دار الغرابي، الطبعة الثانية، الجزائر، 2001، ص 158.
- (15) ابن رشد الطبيعات، نقلا عن: فرح انطون: ابن رشد وفلسفته، ص 87، 88.
- (16) بول ريكور: الذات عينها كآخر، ص 57، 58.

- (17) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دائرة المعارف، القاهرة، 1971، ص 564.
- (18) بول ريكور: الذات عينها كآخر، ص 58.
- (19) فرح انطون: ابن رشد وفلسفته، ص 155
- (20) ديكارت: مقالة الطريقة، ترجمة جميل طليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثانية، 1970، ص 70.
- (21) د/بركات محمد مرتد/ تأملات في فلسفة ابن رشد: الصادر لخدمات الطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1988، ص 163، 164
- (22) نفس المرجع، ص 164
- (23) ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص 149، 150
- (24) المصدر نفسه، ص 162
- (25) عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1947، ص 14
- (26) ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، ص 163
- (27) نفس المرجع، ص 163
- (28) إتيان جلسون: روح الفلسفة في العصر الوسيط، مطبعة دار النشر للثقافة، القاهرة، ص 265.
- (29) تزفيتان تودوروف: روح الأنوار، تعريب حافظ قويعة، دار محمد علي، تونس، الطبعة الأولى، ماي 2007، ص 23.

- (30) نفس المرجع، ص 18.
- (31) تزفيتان تودورف: روح الأنوار، ص 10.
- (32) يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ترجمة: د/ جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص 42.
- (33) نفس المرجع، ص 42.
- (34) ت. تودورف: روح الأنوار، ص 18.
- (35) البرت اشفيستر: فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، مطبعة مصر، ص 21.
- (36) هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1985، ص 21.
- (37) نفس المصدر، ص 45.
- (38) هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، ص 74.
- (39) زكريا إبراهيم: كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، ص 164.
- (40) يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 53.
- (41) د. انطوان سيف: وعي الذات وصدمة الآخر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 59.
- (42) نفس المرجع، ص 48.
- (43) د. أنطوان سيف: ابن رشد وفلسفته، ص 50.
- (44) فرح انطون: ابن رشد وفلسفته، ص 259.

(45) الجابري: ندوة ابن رشد، نقلا عن د. انطوان سيف: وعي الذات
وصدمة الآخر، ص 52.

(46) فرح انطوان: ابن رشد وفلسفته، ص 259.

(47) نفس المرجع، ص 144.

(48) د. انطوان سيف: وعي الذات وصدمة الآخر، ص 45.