



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد دباغين سطيف 2



قسم الفلسفة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

الرقم التسلسلي: .....

رقم التسجيل:

أطروحة مقدمة ضمن متطلبات شهادة دكتوراه الطور الثالث في شعبة الفلسفة

تخصص: فلسفة القيم وابتسمولوجية العلوم الإنسانية

بعنوان:

موقع الإنسان في بنية الوعي الأوروبي : حسن حنفي نموذجاً

تحت إشراف الأستاذ:

عبد الكريم عنيات

إعداد الطالبة:

أم الفداء مالك

الصفة	مؤسسة الإنتساب	الرتبة	اسم ولقب الأستاذ (ة)
رئيساً	جامعة سطيف 2	أستاذ محاضر أ	د. الذواودي قرواز
مشرفاً ومقرراً	جامعة سطيف 2	أستاذ التعليم العالي	أ.د. عبد الكريم عنيات
عضواً ممتحناً	جامعة سطيف 2	أستاذ محاضر أ	د. نصيرة بوطغان
عضواً ممتحناً	جامعة باتنة	أستاذ التعليم العالي	أ.د. عبد الغني بوالسكك
عضواً ممتحناً	جامعة المسيلة	أستاذ محاضر أ	د. عبد السلام بوزبرة

السنة الجامعية: 2023/2022م





# شكر وعرfan

قال تعالى: ﴿...رَبِّ أَوْزَعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ...﴾ (النمل: 19)

بداية الحمد والشكر لله العلي القدير الذي وفقني لإنهاء هذا العمل المتواضع بعد أن أمدني بالقوة و الصبر والإرادة، وأنار دربي وعقلي بنبراس العلم وجعله غايتي في هذه الحياة .

كما يقتضي الواجب من باب الاعتراف بالجميل أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الفاضل والموقر: **الأستاذ الدكتور عبد الكريم عنيات** على تفضله بالإشراف على هذه الرسالة وعلى نصائحه وتوجيهاته القيمة، وعلى سعة صدره وصبره وكذا مساعدته البناءة التي كان لها الأثر الفاعل في إنجاز هذا البحث بهذا الشكل حفظه الله .

كما لا يفوتني في هذا المقام أن أتوجه بالشكر والعرfan والامتنان لروح المفكر الرائد: **حسن حنفي** الذي خصني بمقابلة ثرية كانت منهلا موجهها لبحثي، ومصدرا غنيا بأرائه السديدة وتوجيهاته القيمة التي كان لها الأثر الطيب في نفسي رحمه الله وأسكنه فسيح جناته.

وأثني على الأرواح الراقية والنفوس النبيلة التي بقيت خالدة بأفعالها وأقوالها وأعمالها وخدماتها السامية، والتي ما فتئت تذكر في كل مجلس بحثي ومحفل علمي، إلى روح الفقيدين **الأستاذ بشير ربوح** و**الأستاذ محمد الصادق بلام** رحمهما الله وأسكنهما فسيح جناته .

ولا أنسى أن أتقدم بأسمى معاني التقدير والاحترام للأستاذين المبجلين: **الأستاذ الدكتور زهير قوتال**، و**الأستاذ الدكتور العمري حربوش** على سخاء نصائحهما الغالية، وتوجيهاتهما الثمينة والتي كان لها الأثر البالغ رعاهما الله .

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى أعضاء اللجنة الموقرة على قبولهم مناقشة هذه المذكرة رغم انشغالاتهم الكثيرة أعانهم الله وسدد خطاهم .

إلى كل من ساهم في إتمام هذا العمل ولم يبخل علي بالمشورة والنصح والتوجيه، وأمدني بيد المساعدة خالص الشكر و التقدير ...

## الإهداء

أهدي ثمرة جهدي و التي تكلفت بإتمام هذا البحث إلى من قال فيهما الله عز وجل :

﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...﴾ (النساء:36)

إلى والدي الكريمين : سندي المتين في الحياة ومصدر قوتي وسعادتي، وسبب نجاحي وتفوقي على صعاب الحياة ومنبع سروري وأملي، حفظهما الله وأطال عمرهما، لهما كل الفضل فيما وصلت إليه من بعد الله عز وجل .

إلى إخوتي أركان أسرتي : سعيدة، بسمة، ليلى، فوزي، طارق، الذين أدين لهم بالاحترام والشكر والتقدير لمساندتهم وتأييدهم المادي والمعنوي، والذين تعجز الكلمات عن وصفهم مهما كثرت حفظهم الله ورعاهم

إلى أبناء إخوتي وأخواتي: جود، وجد، سجود، عبد المؤمن، وريحانة.

إلى كل أصدقاء الدراسة والحياة وأخص بالذكر: الأستاذة والأخت الفاضلة شهرزاد بلعالية

زملائي وزميلاتي بقسم الفلسفة بجامعة محمد لمين دباغين سطيف-2.

إلى كل من آمن بالعلم ودوره في الحياة وسعى إلى اكتسابه.

الفقه رس

## فهرس المحتويات

شكر وعرهان

الاهداء

قهرس الاشكال

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

مقدمة ..... أ-ل

## الفصل الأول: حسن حنفي ومفاهيم الدراسة

المبحث الأول: النزعة الإنسانية (الدلالة والسياق) ..... 15

أولاً: الدلالة اللغوية ..... 15

ثانياً: الدلالة الاصطلاحية ..... 18

المبحث الثاني: في معنى البنية (Structure) ..... 24

أولاً: البنية (الدلالة و السياق) ..... 24

1- الدلالة اللغوية للبنية (Structure) ..... 24

2- الدلالة الاصطلاحية للبنية ..... 25

ثانياً: الرؤى الفلسفية للبنية ..... 27

1- البنية في المجال اللغوي ..... 28

2- البنية في المجال الاجتماعي ..... 29

3- البنية في المجال النفسي ..... 32

4 - البنية في المجال الفلسفي ..... 34

المبحث الثالث: البنية والوعي التاريخي كما فكر فيهما حسن حنفي ..... 38

أولاً: الوعي التاريخي ..... 38

ثانياً: جدلية العلاقة بين البنية والوعي التاريخي ..... 39

المبحث الرابع: في معنى ظاهرة الوعي الأوروبي ..... 43

أولاً: الغرب، أوروبا: حيثيات المفهوم وإشكالياته ..... 43

54	ثانيا: اللحظات التأسيسية للوعي الأوروبي: النشأة والتكوين .....
56	1- الوعي الأوروبي... فلسفيا .....
60	2- الوعي الأوروبي... عرقياً .....
64	3- الوعي الأوروبي... دينيا .....
68	النتائج .....
	الفصل الثاني: حسن حنفي والدلالة التاريخية للنزعة الإنسانية في الوعي الأوروبي
73	المبحث الأول: مصادر النزعة الإنسانية في الوعي الأوروبي .....
73	أولاً: إنسانية الفكر الشرقي .....
74	1- التوجه الإنساني في حضارة بلاد الرافدين .....
78	1-1 قيمة الإنسان في الفكر الرافدي .....
81	1-2 الحقوق السياسية والاقتصادية للإنسان الرافدي .....
82	1-3 حق الحياة الفاضلة للإنسان الرافدي .....
84	2- التوجه الإنساني في الحضارة المصرية .....
86	2-1 التقسيم اللاهوت للإنسان المصري القديم .....
89	2-2 الحقوق السياسية للإنسان المصري .....
90	2-3 حق الحياة الفاضلة للإنسان المصري القديم .....
91	2-4 قيمة الإنسان في الفكر المصري .....
93	3- الرؤية الإنسانية في الفكر الصيني .....
95	3-1 الطبيعة الإنسانية وأدوارها .....
97	3-2 الحقوق السياسية في فلسفة كونفوشيوس .....
98	3-3 تأثير النزعة الإنسانية لكونفوشيوس .....
98	4- التوجه الإنساني في الفكر الهندي .....
99	4-1 قيمة الإنسان في الفكر الهندي .....
100	4-2 حق الحياة في الفكر الهندي .....
105	ثالثاً: إنسانية الفكر المسيحي .....



108.....	رابعا: حسن حنفي والنزعة الإنسانية عبر العصور.....
109.....	1- حنفي والتوجه الإنساني في الفكر الشرقي:
115.....	2- حنفي ودور البيئة الأوروبية.....
116.....	المبحث الثاني: حنفي وبداية الصحوة الروحية للإنسان الأوروبي.....
117.....	أولا: حنفي وإنسان الإصلاح الديني.....
120.....	1- الأفلاطونية الجديدة.....
121.....	2- التيار الطوباوي.....
125.....	ثالثا: حسن حنفي وإنسان الأنوار.....
130.....	المبحث الثالث: حسن حنفي وتصور الفكر الديني الغربي للوعي الإنساني.....
130.....	أولا: الطبيعة الإنسانية كأساس للوعي الديني عند كانط.....
132.....	1- حلول مبدأ الخير والشر في الطبيعة الإنسانية.....
132.....	1-1 الإستعداد الحيواني.....
132.....	2-2 الإستعداد الإنساني.....
132.....	3-3 الإستعداد الشخصي.....
133.....	2- الصراع بين مبدأي الخير والشر من أجل السيطرة على الإنسان.....
133.....	3- إنتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر وقيام ملكوت الله على الأرض.....
134.....	4- الفرق بين العبادة الصحيحة (الدين) والعبادة الباطلة (الكهنوت).....
134.....	4-1 الدين (Religion).....
134.....	4-2 الكهنوت (priesthood):.....
135.....	ثانيا: الدين كأعلى صورة من صور الوعي بالذات عند هيجل.....
137.....	ثالثا: الجوهر الإنساني باعتباره الحقيقة الدينية عند فيورباخ.....
140.....	رابعا: الله بوصفة الكمال الإنساني عند هوسرل.....
142.....	النتائج.....
	الفصل الثالث: حسن حنفي والقراءة الفلسفية لإنسان الحداثة
146.....	المبحث الأول: مظاهر العدم في الحداثة الغربية.....

146.....	أولا: التشوية وأزمه غياب المعنى
149.....	ثانيا: الوجودية وعدمية الإنسان الغربي
153.....	ثالثا: التفكيكية ونهاية الميتافيزيقا الغربية
156.....	رابعا: البنيوية وموت الإنسان
161.....	المبحث الثاني: مظاهر الأزمة في الوعي الأوروبي
163.....	أولا: أزمة العقل: التنظير العقلي
172.....	ثانيا: أزمة العلم: المذهب الوضعي
179.....	ثالثا: أزمة القيم: إنفصال الواقع والقيمة
186.....	المبحث الثالث: مظاهر الأمل في الوعي الأوروبي
187.....	أولا: الوعي الأوروبي... كقوة عسكرية وإنتاجية
191.....	ثانيا: الوعي الأوروبي... كقوة معلوماتية
194.....	ثالثا: الوعي الأوروبي... كمجتمع للرفاه والاستهلاك
198.....	النتائج

#### الفصل الرابع: حسن حنفي ومشروعه البديل

202.....	المبحث الأول: الفينومولوجيا كمنهج فلسفي لتفسير بنية الوعي الأوروبي
202.....	أولا: الفينومولوجيا كضرورة منهجية
212.....	ثانيا: حسن حنفي قارئاً للفينومولوجيا الهوسرلية
224.....	ثالثا: قواعد المنهج الفينومولوجي وفق الرؤية الحنفية
227.....	1- الرد (تعليق الحكم)
228.....	2- التكوين (البناء)
228.....	3- الايضاح Erkalarung/clarification
229.....	رابعا: الظاهريات السكونية والظاهريات الحركية
232.....	خامسا: الفرق بين الظاهريات التطبيقية و الظاهريات النظرية
232.....	1- خصائص الظاهريات التطبيقية
233.....	2- خصائص الظاهريات النظرية

- 234.....سادسا: بين الذاتية والذاتية المشتركة...بحث في فهم الظاهريات:
- 235.....1- الذاتية (الوعي الفردي) Subjectivité
- 236.....1-1 قاعدة الرد
- 237.....1-2 قاعدة التكوين:
- 238.....1-3 قاعدة الإيضاح
- 239.....2- الذاتية المشتركة (الوعي الجماعي) Intersubjectivité
- 239.....1-2 المعنى المعرفي في المحض
- 239.....2-2 المعنى الحضاري
- 240.....المبحث الثاني: الإستشراق والإستغراب في فكر حسن حنفي
- 240.....أولا - الرؤية الفلسفية للإستشراق
- 240.....1- الإستشراق (الدلالة والسياق)
- 244.....2- موضوع الإستشراق
- 249.....3- القواعد المنهجية عند المستشرقين
- 254.....4- أهداف الإستشراق ودوافعه
- 254.....1-4 الهدف الديني
- 255.....2-4 الهدف الاستعماري
- 256.....3-4 الهدف الاقتصادي
- 256.....4-4 الهدف العلمي
- 257.....4-5 الهدف السياحي
- 258.....ثانيا: الرؤية الفلسفية للإستغراب
- 258.....1- الإستغراب (الدلالة والسياق)
- 262.....2- الإستغراب (النشأة والتطور)
- 267.....3- موضوع علم الإستغراب
- 269.....4- مساعي علم الإستغراب
- 274.....ثالثا: الإستشراق والإستغراب والاختلافات البنيوية... بحث في طبيعة العلاقة
- 280.....المبحث الثالث: النزعة الإنسانية في فكر حسن حنفي

---

280.....	أولا: فلسفة العقل والعمل
282.....	ثانيا: أنسنة الدين
284.....	1 - من الإلهيات إلى الإنسانية
286.....	2 - من الآخريات إلى الدنيويات
287.....	ثالثا: لاهوت التحرير الإنساني
287.....	رابعا: رؤية نقدية وتقييمية
296.....	النتائج
294.....	خاتمة
303.....	قائمة المصادر والمراجع

## فهرس الأشكال

الصفحة	عنوان الشكل	الرقم
10	..... يوضح رموز المنظمات العالمية والدولية لحقوق الإنسان.....	01
33	..... كيفية تشكل فعل الهيمنة للوعي الأوروبي.....	02
71	..... التقسيم الثالوثي للإنسان المصري القديم.....	03
96	..... الرؤية الأوروبية للشرق.....	04
145	..... معنى النظرية الداروينية التطورية.....	05
217	..... بنية الذاتية والذاتية المشتركة.....	06
219	..... بنية الرد.....	07
220	..... بنية التكوين.....	08
221	..... بنية الإيضاح.....	09

## فهرس الآيات

الصفحة	رقمها	نص الآيات	السورة
04	19	﴿... رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ..... بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ...﴾	النمل
05	39	﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا..... وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...﴾	النساء
04	70	﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي... خَلَقْنَا تَفْصِيلًا﴾	الإسراء
04	04	﴿لَقَدْ... أَحْسَنَ تَقْوِيمًا﴾	التين
28	17	﴿رَبُّ... الْمَغْرِبِينَ﴾	الرحمان
262	105	﴿وَقُلْ اعْمَلُوا... بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾	التوبة

## فهرس الأحاديث

الصفحة	الحديث	الرقم
262	« الْمُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا ».....	01

# مقدمة



### مقدمة:

من بين أهم المقولات التي نالت جدلا واسعا في المجالات المعرفية والحضارية "مقولة الإنسان"، وهذا ليس بالأمر الغريب لأن معرفة الإنسان ذاته تساؤل قديم وحديث ومعاصر فهو بمثابة الهاجس للبشرية عبر العصور، ولذلك بقي الإنسان وسيبقى مركز البحث الفلسفي الذي حاول دائما أن يسهم في إيجاد الجوانب الإنسانية فيه، خاصة وأنا نشهد عالما حداثيا يسعى دائما لإكتشاف التصورات والرؤى العالمية التي بدورها تضع الإنسان كمفهوم له تعالقات أثرية في كل حقل معرفي، فما القيم والمعارف والأنظمة الاقتصادية والسياسية والتكنولوجية إلا نتيجة لرفاه الإنسان في النهاية.

الأمر الذي زاد من تعدد الأبحاث الإنسانية المهمة بدراسة الإنسان، والتي ترصده كمعنى داخل التاريخ مما جعله مفهوما جوهريا أخذ الكثير من الاهتمام في مختلف الفلسفات النسقية أوغير النسقية عبر مختلف الحقب التاريخية، وذلك يعود لأن الإنسان قد يكون دارسا في مرحلة ما وموضوعا للدراسة- مدروسا- في مرحلة أخرى، بشكل أعطى حيوية للفكر الفلسفي العالمي وكل ما يمكن أن يجعل للإنسان مفهوما ودورا أساسيا يدخل ضمن تكوين إنسانيته.

وهذا ما حاول أن يفرضه الإنسان على وجوده والوجود ككل بأن يكون هو مركز كل شيء، وهذا ما سعت إلى تحقيقه وبلورته النزعة الإنسانية كاتجاه فكري وفلسفي يحاول أن يعطي المركزية للعقل الإنساني، كل هذه الأفكار وغيرها حول النزعة الإنسانية سعت العديد من الدراسات التاريخية لإرجاعها إلى الوعي الأوروبي من حيث النشأة، وجعلها تقتصر عليه، وكأن الحديث عن هاته النزعة لا يحضر إلا بحضور الوعي الأوروبي.

فأصبح هذا الأخير-الوعي الأوروبي-يفرض سلطويته المعرفية والتقنية والإقتصادية والسياسية بغية حكم العالم بأسره انطلاقا من مرجعيات أسكنت الكائن الإنساني بنية الوعي الأوروبي فحسب دونما وعي آخر، وبسبب الغزو الثقافي الغربي ومع التوسع الهائل للإنسان الأوروبي عن طريق الاستعمار الغربي القائم على فرض نماذجه الحضارية والمعرفية على شعوب العالم أجمع، لتظهر المركزية الغربية هيمنتها نتيجة سيطرة المركزية السياسية والثقافية والعلمية وحتى القيمية والإعلامية، لهذا سعى الوعي الأوروبي من خلال هذا التمرکز حول الذات وخلق صورة ذهنية ونمطية له عند الآخر لتجعل من النزوع الإنساني المتفرد به ككائن عاقل، نزوع آلي خال من أدنى صفة قيمية تميزه عن غيره من الكائنات الأخرى، فأضحت النزعة الإنسانية نزعة مستلبة في عالم حداثي يغتر باستهلاكه وفرطه في رفاهيته، ويهمل كل دلالة روحية من وظيفتها أن تمد وجوده بالواقعية والفعل.

ومن بين المفكرين الذي كانت لهم وجهة نظر فاعلة إزاء هذا الوضع، المفكر العربي **حسن حنفي (1935-2021م)**، والذي أعطى تصور رؤيوي للإنسان وعلاقته ببنية الوعي الأوروبي.

### ➤ التعريف بالبحث:

إن الترابط العلائقي بين الإنسان والوعي إحتل كإشكال مكانا حاسما ومتميزا داخل التراث الفكري الغابر والحاضر، ولوهلة غدى كموضوع يثار في كل مرحلة إنتقالية من تطور الفكر المعرفي العلمي والسياسي الاجتماعي، مما جعله يطبع بصمته كمسألة فلسفية مركزية متجددة، لنأمل أن جل الدراسات الفلسفية والنقدية رغم تشابكاتها الإبتسية إلا أنها في الأخير تكشف عن إرتباط وثيق الصلة بالأبعاد القيمة والمعرفية للإنسان ضمن بنية وعي معينة ولعل هذا ما عمد **حسن حنفي** لإستثارته من خلاله طرحه لإشكالية العلاقة القائمة بين موقع الإنسان ضمن بنية وعي أوروبي عالمي، ولا أحد ينكر ذلك المكان الهام للوعي الأوروبي في تاريخ الوعي الإنساني عموما.

يجب علينا الإتفاق أولا أن كل دراسة فلسفية تتناول موضوع الإنسان والوعي أي كان هذا الوعي إنما تدرسه إنطلاقا من مرجعيتها التي دفعتها للبحث في هذه العلاقة التاريخية (إنسان-وعي)، وهذا ماينطبق على مفكرنا **حسن حنفي** فتناوله لموقع الإنسان في بنية الوعي الأوروبي تحديدا دون سواه ناجم من ألم معرفي عاشه كمفكر عربي شهد عنصرية التحقيب الغربي في وضعية الإنسان العربي ضمن تاريخ العالم، وكأن هذا الإنسان دون نزعة إنسانية لهذا لا نشهد ذكر الظاهرة الإنسانية إلا بحضور الوعي الأوروبي حيث حاول دراسة الإنسان من منظور غربي ليصل إلى تشخيص واقعا المعاش، فهي معادلة أطرافها الثلاثة تصب في حياة الإنسان العربي من خسارة إنسانيته في عالم زافت فيه القيم في مقابل المادة والإستهلاك.

لذا حاول **حسن حنفي** من خلال مشروعه إيقاظ الشعور بالتاريخ والوعي كعملية حضارية، لأن الوعي التاريخي شرط أساسي لإكتشاف الذات والهوية، وبالتالي وجب علينا أولا تحديد وجودنا، فمنذ اتصالنا بالحضارة الغربية حسبه-حسن حنفي- ونحن نؤرخ لأنفسنا بتاريخها وعصورها ومراحل تطورها حتى أننا تصورنا أنفسنا في القرن العشرين مع اتفاقنا زمنيا ومفارقتنا حضاريا ومعرفيا، وهذا راجع لغياب البعد التاريخي في تراثنا ليأتي سؤاله : **لماذا غاب مبحث التاريخ والإنسان في تراثنا؟**، لأن النزعة الإنسانية شرط أساسي لنهضة الشعوب، فالإنسان وإن كان حاضرا في كل علم أو مذهب أو فكرة في تراثنا القديم، لكنه مغلق بمئات الأغلفة اللغوية والعقائدية والإلهية والتشريعية التي إن تمكنا من إزاحتها فسيظهر الإنسان على أساس كل دين وشريعة ، كما يعي **حسن حنفي** أن هذه

المهمة ليست بالسهلة لأنها تبقى مهمة نقل تمركز الحضارة من الله إلى الإنسان، وهذا الأخير إما محاصر بين الإلهيات والطبيعات، و إما أنه محاصر في وجداننا المعاصر بين السلطة وضمك العيش، وأما في الحضارة الغربية فالإنسان الغربي يعاني من فراغ روحي نتيجة حصاره بالعالم التقني من جهة وعصر الألة من جهة أخرى.

ما حرك لدى حسن حنفي الروح العلمية لبيان حقيقة هذا التصور المغلوط القائم على رؤية إستشراقية إختزالية غايتها خلق نوع من العلاقة الحاصلة بين تابع (الوعي العربي) و متبوع (الوعي الغربي) دون أي اعتبار للأخر الشرقي نتيجة نظرة ذاتية خالصة تنم عن عنصرية خفية ومؤامرة صامتة أحيكت لطمس أنا الأخر، وكأن العلم يوجد عندما يعرفه الوعي الأوروبي، ولا يوجد عندما يجهله حتى إن إنسانية الإنسان ظهرت فقط عندما نظر في أمرها من طرف أوروبي بحت، قصد إلغاء هوية الأنا العربية واختصارها في ذات الأخر الأوروبي القادر على حملها معه ضمن التاريخ البشري ككل، كل هذه الأسباب الحقيقية التي كان بإمكانها زعزعت إرادة ووعي حسن حنفي لإصلاح واقع الإنسان العربي والبحث في كينونة إنسانيته المفقودة إنطلاقا من إعادة قراءة معرفية فاحصة حقة لتاريخ الإنسان داخل بنية الوعي الأوروبي ووفق آلية علم الإستغراب.

فرغم أن جميع الفلسفات المعاصرة جاءت لحل جميع الأزمات والمشكلات التي تواجه الإنسان المعاصر إلا أنها في الأونة الأخيرة من ستينات القرن الماضي هاجمت النزوع الإنساني في الإنسان، فاختلفت الرؤى في الاهتمام ببعد واحد من أبعاد الإنسان، والقاسم المشترك بين هذه الفلسفات هو إهتمامها بالأبعاد المادية للإنسان وإهمال الجانب الإنساني فيه مما خلق نوع من الفراغ الروحي والمعنوي الذي يعلي من إنسانيته المهذورة، وعلى هذا الأساس إنتقد حسن حنفي كل هذه الفلسفات التي عجزت عن محاولة الإلمام بكل الأبعاد الإنسانية فيه، كما جاهد من أجل أفكاره الإنسانية في كافة المجالات سواء تمثل الأمر في الكفاح السياسي، الإقتصادي، الديني، الثقافي، ليعلو بإنسانية الإنسان ذاتيا وواقعيا ووصولا إلى مقصده من البحث في مشكلة الإنسان وهو تحقيق سعادته الدنيوية والأخروية.

ليقوم بتطبيق العملية الإستغرابية بعدتها المعرفية قصد إعادة التوازن للثقافة الإنسانية بدل هذه الكفة الراجحة للوعي الأوروبي والكفة المرجوحة للوعي اللاأوروبي الذي يمد الثقافة الإنسانية بنتاجه الفكري وكأنه هو النمط الأوحده للإنتاج وبالتالي يستمر هذا الظلم التاريخي الواقع على الثقافات غير المتميزة في سبيل الثقافة المتميزة، فكان تتبع أهم الرؤى والتصورات العالمية الكونية للظاهرة الإنسانية من الحضارات الشرقية الأولى حتى إعلان

المرجعيات الحداثية موت الإله وتآله الإنسان. ووفق منهج فلسفي فينومولوجي وجد فيه حسن حنفي ضالته بما يتناسب ومشروعه الفكري.

ويعتبر هذا الوضع الحضاري المتأزم الذي يعيشه الفرد الغربي والعربي معا يستدعي إعادة النظر في القواعد والمبادئ كما أسلفنا الذكر، والتي قام عليها الوعي الأوروبي وتصويب مسارها لإنتشال إنسانية الإنسان من الخطر الذي بات يهدد وجوده الروحي والقيمي والمادي، وفي هذا السياق يندرج المشروع الفلسفي لحسن حنفي باعتباره مشروع فكريا يمس حضارة وثقافة الإنسان ككائن متعال عن كل مادة تريد الحد من قيمته وتحويله إلى مجرد آلة تستهلك لتحقيق الرفاهية والسعادة، ما نتج عنه أمراض نفسية أصبح يعاني منها إنسان العصر رغم ما يتمتع به من تقدم وتطور ولكنه في الأخير تطور لأجل التطور فحسب إذ لم يقدم جديدا حافظا لإنسانيته، ودائما مع عصر الريح السريع حتى في تحقيق المتعة اللحظية والسعادة المغلفة بطابع مادي يلغي قيم و إنسانية الإنسان، لذا فهو يتمحور حوله بالأساس من الناحية القيمية والسياسية والدينية فهي بذلك فلسفة عملية بامتياز لأنها لا تبحث في المشكلات التأميلية المحصورة في المجالات المعرفية و فقط بل أنها فلسفة تنشأ لاهوت تحرير يفك الإنسان من قيوده الإغترابية، وبالتالي إستعادة أبعاده الإنسانية.

أراد حسن حنفي من مشروعه الفكري أن يكون هدفه تغيير الواقع وفق سبيل ثوري له القدرة على تحليل واقع الإنسان من أجل العمل على الإرتقاء به روحيا ومعنويا وحتى ماديا لتكون بذلك فلسفة فعل وعمل وليست فلسفة ماهية ونظر، نتيجة لهذا كان لحسن حنفي رؤية مغايرة عن التيارات الإنسانية التي بحثت في مشكلة الإنسان وربطها بالماهية و فقط دون الوجود المتحقق في العالم، فهو رأى في الإنسان ذلك الفرد القائم ضمن بنية وعي تاريخي وإجتماعي وسياسي خاص، لهذا حاول إثبات ذلك من خلال إعادة عملية التحقيب التاريخي، ونستشف أن جل دراساته في المجال العربي والغربي تدور حول الإنسان.

➤ **إشكالية البحث:** من خلال ماتقدم ذكره والذي يعد حافزا بحثيا عن حقيقة الإنسان في العالم، وبالأخص من المنظور الحنفي الذي أفسح المجال عبر كتاباته لدراسة الإنسان في ظل الهوة الحضارية بين الغرب والشرق مما دفع الباحثة لطرح الإشكال البحثي الآتي:

- **ما موقع الإنسان في بنية الوعي الأوروبي حسب التصور الحنفي؟ وماوجه العلاقة القائمة بين مكانة الإنسان وبنية الوعي الأوروبي؟**

وقد قسمت هذه الإشكالية الرئيسية إلى عدة إشكاليات فرعية أبرزها ما يمكن ترتيبه كالآتي :

- ماهي أهم المفاهيم المركزية التي شكلت لنا موضوع الدراسة ؟
  - فيما تمثلت الدلالة التاريخية للنزعة الإنسانية في الوعي الأوروبي؟
  - كيف تصور حنفي الإنسان الغربي وقرأه قراءة حديثة ؟
  - ماهي أهم البدائل التي قدمها كحلول حنفي لتجاوز أزمة النموذج الحضاري للنزعة الإنسانية تاريخيا(غربيا و عربيا) ؟
  - ماهي أهم المعالم المعرفية للنزعة الإنسانية التي ساقها حسن حنفي في فكره؟
  - ماهي أهم الانتقادات التي وجهت إلى أفكار حسن حنفي الفلسفية الخاصة بإنسانية الإنسان ؟
- منهج البحث:

وانطلاقا من فكرة أن طبيعة الموضوع، خصائصه، وأبعاده هي التي تفرض صورة المنهج المناسب للدراسة لجأت الباحثة إلى توظيف المنهج التحليلي الأنسب لبلوغ الهدف والإجابة على إشكالية الموضوع، حيث قامت بتحليل آراء حسن حنفي وتتبع أهم المفاهيم المفتاحية لموضوع البحث من (إنسان-بنية-الوعي الأوروبي)، وعرضها عرضا تاريخا كرونولوجيا قصد بيان أصل المفهوم ودلالاته وصولا إلى ما يرمي إليه حسن حنفي منها في الفصل الأول، بالتلازم كذلك مع إجرائية النقد والمقارنة حينما يقتضي منا التحليل عرض ودراسة أزمة الإنسان الحدائث علميا، عقليا، قيميا وصولا إلى إتخاذ من النقد المنهجي سبيلا في بيان مصير الوعي الأوروبي عسكريا، معلوماتيا، استهلاكيا دائما انطلاقا من الأفكار التصورية لحنفي.

بالإضافة إلى تتبع خطوات منهجية أساسية : كالوصف والمقارنة والتركيب والاستنتاج بين استشراق واستغراب ومن ثمة عرض سردي لمشروع حسن حنفي البديل وفي نفس الوقت تبريرا لموقفه الفلسفي من إتخاذ المنهج الفينومولوجي وقواعده الأساسية منهجا لدراسة الوعي العربي الإسلامي والوعي الغربي الأوروبي. أما عن الأفكار الحنفية التي تم تركيبها منهجيا لما استوقفته الحاجة لذلك فتمثلت رؤيته الفلسفية للنزعة الإنسانية العربية الإسلامية ومحاولة تركيبها مع أفكار إنسانية غربية بحتة استقاها حنفي عقب تأثره في مجموعة من جوانب الفكر الغربي (ماركسيا، هيغل، فيورباخيا). محاولين أخيرا العمل بالنقد كسبيل لبيان أهم الانتقادات التي وجهت لأفكار حنفي الفلسفية وتقييمها من طرف مفكرين لهم بصمتهم في مجال الفكر والمعرفة، لتنتهي في الأخير بالخروج بالاستنتاجات، وكل ذلك بالإحتكام إلى نصوص وآراء حسن حنفي.

#### ➤ أهمية البحث:

تتوقف أهمية الدراسة على أهمية الظاهرة التي تتم دراستها، وعلى قيمتها العلمية وما يمكن أن تحققه من نتائج يمكن الاستفادة منها، وما يمكن أن تخرج به من حقائق يمكن الاستناد إليها، كذلك تتوقف هذه الأهمية على ما

يمكن أن تحققه الدراسة من نفع للعلم وللباحث ولقراء البحث من الناحية العلمية، وما يمكن أن تحققه من فائدة للمجتمع من الناحية العلمية والتطبيقية<sup>1</sup>، ولذلك تظهر أهمية هذا الموضوع في الآتي:

يتناول هذا البحث موضوع أساساً محورياً في مجال الفلسفة وتحديدًا في مجال فلسفة القيم وابتستولوجيا العلوم الإنسانية، فهو يضعنا أمام رؤية معرفية لتزليل الضبابية عن مكانة الإنسان الأوروبي الفاعل في حقبة التاريخة الزمنية المحددة والمحقة لإنسانيته من لحظة الصحو الدينية مرورا بالنهضة وصولاً إلى لحظته التنويرية حتى الإنسان المعاصر دون أي زيف مفتعل من الأنا الأوروبية وبكل موضوعية، وفي المقابل التعرّيج على النزعة الإنسانية العربية ومواطن تواجدها في عالمنا العربي حسب التصور الحنفي.

بالإضافة إلى التخلص من داء العنصرية الدفين الذي نشأ إبان تكوين الوعي الأوروبي حتى أصبح جزءاً من بنيته لنشهد بذلك عصراً جديداً من الإنسانية التي تختفي معه عدوانية الشعوب لبعضها البعض بعد أن عانت الإنسانية من جراء حربين أوروبيتين في المركز والأطراف، لذا يمكن اعتبار هدف هذا البحث وأهميته في محاولة تغيير جذري في الوعي الإنساني، ليرى الوعي الأوروبي حدوده، كما يرى الوعي اللأوروبي إمكاناته المسكوت عنها، ولعل لكل منهما السبيل لخلق وعي انساني جديد يتماشى وإنسانية الإنسان.

### ➤ الدراسات السابقة:

تعد الدراسات السابقة دليلاً للباحث ترشده إلى معرفة أهم الجوانب المدروسة في بحثه، كما تساعد على الاستفادة من علاقتها بدراسته، ومدى فائدتها في بلورة مشكلته البحثية والمناهج والأدوات التي استخدمتها الدراسات السابقة إضافة إلى دراساتهم ومساهماتهم وإضافاتهم للاستناد عليها معرفياً، كما تمكنه من تحديد الزاوية التي سيعالج من خلالها بحثه، وبهذا يتبين للباحث موقع بحثه من هذه الدراسات.

كما أن للدراسات السابقة فائدة كبيرة حيث تمكننا من معرفة نقاط النقص في دراستنا وكذا تزويدنا بالمفاهيم والمعايير والمصطلحات التي قد نحتاجها في الدراسة، إضافة إلى أن الدراسات السابقة تحصر مشكلتنا في جوانب محددة وتبين موقع وفائدة البحث الذي بصدد إنجازه مقارنة مع الآخرين، والدراسات المشابهة لدراستي حسب متغيرات عنوان بحثي.

أولاً: الدوايدي قرواز، المعنونة بالإسلام وقضايا العصر عند حسن حنفي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة، جامعة قسنطينة، 2015/2016.

تعتبر هذه الدراسة من أبرز الدراسات البحثية المعمقة والجديرة بالقراءة والاستفادة منها لما تطرحه من رؤية ثاقبة تخص الواقع العربي الراهن، والتي تناولت موضوع الإسلام وإشكالاته المعاصرة المبهمة عند حسن حنفي حيث حاول تقديم نموذج أمثل من أجل تجاوز هذه المحنة العربية الراهنة من خلال مشروعه "التراث والتجديد"، ليهتم

<sup>1</sup> محمد شفيق، البحث العلمي: الخطوات المنهجية لإعداد البحوث العلمية، المكتب الجامعي الحديث، ط1، (د.ن)، 1985، ص48.

الباحث في هذه الدراسة بالبحث في قضايا الإسلام وصورته الحقيقية في الواقع العربي الراهن من منظور الرؤية الحنفية، وبيان المأزق الحضاري الذي يعاني منه الإنسان العربي المسلم، بالإضافة إلى ذكر أهم التعديلات المنهجية التي إقترحها حنفي للتعامل مع تراثنا الإسلامي بكل جرأة واستنباط منها ما يخدم مجتمعاتنا ليتجاوز بذلك أزمة المناهج في فكرنا العربي الإسلامي، ثم العمل بها بما يخدم خصوصية هذا الفكر، كما حاول الباحث تحديد الخلفية الأيديولوجية التي دفعت حنفي إلى إختيار الفينومولوجيا كأساس معرفي في عملية تجديد التراث، كما ركز الباحث على نموذج التجديد الذي قدمه حسن حنفي لعلم أصول الدين والفقهاء من خلال قراءته الفينومولوجية، أما في الأخير فكان حديث الباحث عن أهم التحديات التي تواجه الإسلام في عالمنا المعاصر (العولمة، القطب الواحد، النظام العالمي الجديد).

ثانيا: مجموعة من المؤلفين: **حسن حنفي... كاهن الفلسفة**، القاهرة، آفاق للنشر والتوزيع، ط1، 2016.

وهي دراسة حملت أسماء الكثير من أساتذة الفكر في العالم العربي قصد بيان أهمية الأفكار التي طرحها مفكرنا-حسن حنفي- بالبسط والتحليل، ولعلها عناوين ثقيلة تعكس مدى الهم الكبير الذي أثقل كاهل كاهن الفلسفة كما تم عنونت الكتاب، والمقصود به عكوف حنفي في حياته لدراسة جل إن لم نقل كل الأزمات التي يعاني منها الإنسان في الوطن العربي، ولعل أهم العناوين التي تناولها هذا الكتاب ما يلي:

- حوار قدمه **قيس جواد العزاوي** معنون بـ "الدين والتراث و الثورة في فكر حسن حنفي" كانت أهم أفكاره المركزية هي موضوع التفسير وإشكالية النص التي تناولها حنفي في كتبه، ومحاولة تجديد التراث قصد القفز بنا إلى الحضارة بدل التقليد.

- جميل قاسم معنون بـ "مراجعة نقدية في فكر الدكتور حسن حنفي" كانت أهم الأفكار المطروحة هو تقديم نقد مفصل لأفكار حنفي وهي: (ألوية العقل على النقل)، (اليمين في الفكر الديني)، (ماذا عن اليسار الإسلامي)، ليصف الأستاذ قاسم حنفي بأنه سلفي الفكرن تقدمي في السياسة، غربي العقل شرقي الهوى.

- يوسف زيدان معنون بـ "رموز مصرية: حسن حنفي" تناول من خلال عنوانه أهم المحطات التي إلتقى بها بالمفكر حسن حنفي، وحاول وصف شخصيته من قريب قصد بيان أن المعرفة لا تتولد إلا باحتكاك النفوس على حد تعبير أفلاطون، وهذا ما ذكره لنا الأستاذ يوسف وما تعلمه من مبادئ في المجال المعرفي مع مفكرنا حسن حنفي.

وغيرها من المقالات التي عنونت بـ "اليهود من أين؟ من إلى أين؟"، "تموجات الثورة"، "وفديناه بذبح عظيم"، "ليلة مع الدكتور حسن حنفي".

ثالثا: مصطفى النشار، **فلسفة حسن حنفي مقارنة تحليلية نقدية**، القاهرة، نيوبوك للنشر والتوزيع، ط1، 2017.

طرح هذا المؤلف أهم الأفكار الفلسفية التي عان منها المجتمع العربي كأزمات مست هويته، وتراثه العقائدي الذي من شأنه ان أن يضع الأنا العربية موضع النقد والتمحيص، لذا حاولت هذه الدراسة الوقوف على أهم القضايا التي نوقشت من طرف مفكرنا فكانت أقلام أهم مفكري الوطن العربي كمؤلفين وجدوا في طرح أفكاره الإفادة للقارئ العربي المسلم كإنسان ينشد النهضة والحضارة مع ما يتناسب وواقع ومرجعياته العقائدية المثلى، حيث قسم الاستاذ مصطفى النشار ومن معه من مؤلفين موضوع الكتاب إلى ثلاث أبواب وكل باب يحمل في طياته من أربع فصول على ستة فصول وهي كالتالي :

- الباب الأول: معنون بـ"حسن حنفي في الفكر العربي المعاصر و السمات العامة لمشروعه الفكري" حيث عرض فيه الباحث مشروع حسن حنفي "التراث والتجديد" من خطة وسمات، لينتقل به إلى نظرة نقدية فاحصة من شأنها أن أن تستنبط لنا نتائج تفيدنا في واقعنا الحالي، كما كان لعلم الكلام حصته من المقاربة التحليلية النقدية و مآلاته الحقيقية في الفكر العربي الحديث.

- الباب الثاني: معنون بـ"حسن حنفي و بناء العلوم الإسلامية" تناول هذا العنوان مسؤولية طرح كيفية إعادة بناء العلوم الإسلامية وبالتحديد علم الأصول نموذجاً، وإعادة بناء كذلك علوم الحكمة من خلال كتابه "من النقل إلى الإبداع"، مع الوقوف على أولويات النص الأصولي المعاصر في كتابه "من النص إلى الواقع"، والقائم على الفقه الإسلامي في "التراث والتجديد" بين الظاهرية والتأويلية، وبين التصوف والنهضة وجها لوجه.

- الباب الثالث: معنون بـ"الفكر السياسي و الحضاري عند حسن حنفي" أراد إنسان حسن حنفي القيام بثورة بدل الإصلاح عن طريق ما يسمى بلاهوت التحرير، وهذا فعلا ما حاول الباحث عرضه عن اللاهوت الذي من شأنه أن يحرر الهويات العربية من الميوعة في الآخر الغربي دون أدنى فهم لذلك عن طريق دراسة التريخ السياسي للفكر العربي والغربي، والخروج بحل في تحجيم السلطويات القائمة للحرية الإنسانية العربية، والتي تحتاج على فعل ومقاومة بدل قول ولغو لا يؤثر في البيئة المعاشة.

### ➤ أسباب إختيار الموضوع البحث:

ولقد دعانا لاختيار هذا الموضوع، عدة أسباب ودوافع يمكن اجمالها فيما يلي نظرا لأهمية موضوع البحث المتناول:

أولا: دوافع ذاتية: تعود الدوافع الحقيقية وراء اختيار الباحثة لهذا الموضوع تحديدا لما يعاني منه الفرد العربي خصوصا والمجتمع العربي عموما من أزمات معنوية ومادية جعلته يقف موقف الحائر بين تيار تراثي وبين تيار لاتراثي فمن أين يستطيع أن يغرف هذا الفرد الفارغ حضاريا معرفته وكيفية تبني السلوك الأصوب؟ وذلك نتاج غياب المرجعية الدافعة لذلك داخل التاريخ.



وبالتالي فإن القدر الذي وضع الباحثة في طريق العلم والمعرفة يوجب عليها دفع زكاة هذا الطريق الطويل، وليس تبني موقف المتفرج على هذه النفوس الإسلامية والتي تحتاج لقلم يكتب ما يتبنى الفعل لا القول، خاصة إذا عرفنا حياة الأمة وكانت هذه الأمة الإسلامية تحديداً، هذه الأخيرة التي عرفت ظاهرة التكور لا التطور وهي أمة تملك من الإمكانيات ما يمنحها الأهلية الحضارية والريادة التاريخية مادياً ومعنوياً، فلها من الماضي والتاريخ العتيد، ولها من الثورات المادية الكثيرة، والمتنوعة لكن الواقع الإنساني فاسد، فلا هي استطاعت أن تحافظ على تراثها وقيمها وماضيها بالرغم من دعوات الأصالة وهو الموقف التراثي، ولا هي استطاعت تبني الموقف التجديدي الحداثي، كل هذا حرك فينا شعور الحسرة على إنسان كل مقوماته دينية تحته على العمل بدل الاستكفاء بالنظر.

**ثانياً: دوافع موضوعية:** تكمن موضوعية هذا البحث في اختيار المفكر **حسن حنفي** للبحث في موقع الإنسان في الوعي الأوروبي باعتباره الشخصية العربية التي حملت على كاهلها تقديم كل القضايا العربية والإسلامية، والتي بدورها قد تفتح أفاقاً ودراسات توضح رؤى وتزيل ضبابية على كل أزمة يعيشها الإنسان بشقيه العربي والغربي، فهو مفكر جسور في طرح قضايا العالم العربي والعربي في شتى مجالاته، حيث يمثل تاريخاً لفكر نوعي ونضالي، ولأنه رجل يؤمن بالإختلاف وهذا الأخير - الإختلاف - سبب الوجود، فكانت معظم كتبه ومقالاته وحتى المؤتمرات التي حضرها أثارت الإنسانية في التحرر، والعقلانية في الفعل والعمل.

كما أنه مفكر موضوعي ينظر للواقع ويؤمن بتاريخية النصوص ويعمل لها، فهو فيما يبدو يتصور التقدم الإنساني على أنه يدور في حلقة مفرغة، لهذا نحتاج إلى مشروع إصلاحى جبار وقيم مثله يساعد في تقدم مجتمعاتنا وإظهار إنسانيتنا المغفول عنها.

### ➤ الصعوبات البحثية:

وككل بحث علمي واجهتنا مجموعة من الصعوبات أهمها:

- إن موضوع الدراسة "موقع الإنسان في بنية الوعي الأوروبي : حسن حنفي نموذجاً" من المواضيع التي لم تناقش في أطروحات بحثية أخرى وبالتحديد عند **حسن حنفي** حيث كان معظمها إن لم نقل كلها تدرس مشروعه في جانبه العربي الإسلامي فقط، أول الدراسات البحثية التي تناولت دراسة **حسن حنفي** لإنسان الحضارة الغربية هي دراستنا ، لهذا عانينا من قلة الدراسات والبحوث التي يمكن أن نجد فيها ما يدلل بحثنا تكاد تكون منعدمة، حتى إن دراسات **حسن حنفي** كانت كلها حول دراسة التراث العربي الإسلامي وإعادة بنائه في الجبهة الأولى من مشروعه، ماعدا كتابين فقط عنونا بـ"مقدمة في علم الإستغراب" و"في الفكر الغربي".

- الصعوبة الثانية أسلوب **حسن حنفي** الصحفي التقريري في عرض أفكاره وآرائه، وتكرار الأفكار من كتاب لآخر، مع وجود عائق على مستوى ترجمة كتبه وصعوبة تحويلها للعربية وإعادة صياغتها بالشكل الذي يوصل المعنى الحقيقي لها.
- أصالة البحث وجدته:

إن موضوع دراستنا نحسبه أصيل الجدة والطرح في العدة من الإعتبارات العلمية:

- يتناول إشكالية الإنسان من بعد واقعي بحت وبكل ما يخدم الإنسان الغربي والعربي من خلال إعادة تحقيب للوعي التاريخي البشري حتى يوضع كل وعي في حقيقته التي تحدد له نزوعه الإنساني الأمثل، عن طريق البحث في مشكلات الإنسان من بداية بزوغ حضارة الإنسان الرافدي حتى إنسان حضارة الاستهلاك والرفاه، فالموضوع له علاقة وطيدة بالإنسان المعاصر معرفيا ومعنوبا وقيميا.
- كما تعتبر هذه الدراسة من أول الدراسات التي عرضت موضوع النزعة الإنسانية عند **حسن حنفي** بوضوح جلي، تبين أهمية مشروعه الفكري الذي كان مركزه الإنسان المعاصر وحل أزمته عربيا وغربيا. فكل الدراسات السابقة عنه إهتمت بالجانب الديني لدراسات **حنفي** حتى أنها أغفلت عظمة أفكاره لمن يستطيع تمحيصها بصبر.
- كما أن هذه الدراسة تبحث في البدائل التي إقترحها **حسن حنفي** للنزعة الإنسانية الغربية والإنسانية العربية التي من شأنها الإعلاء من واقعنا المعاصر.
- نماذج من مصادر البحث:

ومن المصادر الرئيسية ل**حسن حنفي** التي إعتدناها في دراستنا البحثية التالية:

#### قائمة المصادر بالعربية :

1. حسن حنفي: التراث والتجديد، القاهرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2002.
2. حسن حنفي: تأويل الظاهريات، القاهرة، مكتبة النافذة، ط1، 2006.
3. حسن حنفي: ظاهريات التأويل، القاهرة، مكتبة النافذة، ط1، 2006.
4. حسن حنفي: تطور الفكر الديني الغربي، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2004.
5. حسن حنفي: جذور التسلط وآفاق الحرية، مكتبة الشروق الدولية، 2005.
6. حسن حنفي: لاهوت التحرير بين علم العقائد والتحرير الإجتماعي، القاهرة، دار مصر المحروسة، 2005.
7. حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب، القاهرة، مركز الدراسات المعرفية، 2009.

8. حسن حنفي: مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي في الفكر العربي الإسلامي، نيويورك، سلسلة دراسات التنمية البشرية، 2012.
9. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنية، 1991.
10. حسن حنفي: هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.
11. حسن حنفي: دراسات فلسفية (في الفلسفة الغربية والمعاصرة)، بيروت، دار التنوير، ج2، 1995.
12. حسن حنفي: ذكريات 1935-2018، القاهرة، مؤسسة هنداوي، 2017.
13. حسن حنفي: نظرية الدوائر الثلاث (مصر والعرب والعالم)، ج2، القاهرة، دار العين، ط1، 2007.
14. حسن حنفي: وطن بلا صاحب (عرب هذا الزمان)، دمشق، مركز الناقد الثقافي، 2008.
15. حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، 1990.

المصادر بالفرنسية:

1. Hassan Hanafi : **L'exégèse de la phénoménologie, l'état actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénomène religieux**, Paris, 1965.
2. Hassan Hanafi : **la phénoménologie de l'exégèse essai d'une herméneutique existentielle Hassan a partir du nouveau testament**, paris, 1966
3. Hassan Hanafi : « **Hermeneutics as Ascimatic** », in **religious dialoyes and revolution**; Cairo, Anglo-Egyptian bookshop, 1977.

➤ خطة البحث:

وللإجابة على تساؤلات الإشكالية البحثية إرتأت إلى تقسيم البحث وفق خطة منهجية تخدم الإشكالية ، ومن شأنها أن تبلغنا إلى أهداف الدراسة المرجوة من بحثنا وهي كالتالي:

- مقدمة: تشتمل على تمهيد لموضوع الدراسة، ثم التعريف بالبحث بصورة عامة وهو "موقع الإنسان في بنية الوعي الأوروبي" مع عرض لتعالقات الموضوع، ثم الحديث عن إشكالية البحث مع بيان العلاقة القائمة بين مكانة الإنسان وبنية الوعي الأوروبي، ليلها منهج الدراسة، وبعدها يأتي الحديث عن أهمية موضوع البحث ثم أهم الدراسات السابقة التي تناولت مواضيع حول حسن حنفي، وفي مقام آخر عرضت الباحثة أهم الأسباب الذاتية والموضوعية التي جعلتها تختار هذا الموضوع، عقبها الصعوبات التي واجهت البحث، وأخيرا الحديث عن الجودة في الموضوع وأهم المصادر المتعلقة بحسن حنفي والخطة البحثية المقترحة.

- **الفصل الأول:** عنوانه هذا الفصل بـ "حسن حنفي و مفاهيم الدراسة"، وتلاه مفتتحا إشكاليا كمدخل لهذا الفصل قصد الحديث عن العناصر الجزئية التي تناولها هذا الفصل المتمثلة في الدلالة والسياق للنزعة الإنسانية، ثم الدلالة والسياق للبنية وأهم المجالات التي اتخذتها البنية فلسفيا ولغويا ونفسيا واجتماعيا، وبعدها العلاقة القائمة بين الوعي التاريخي والبنية في فكر حسن حنفي، وأخيرا الحديث عن اللحظات التأسيسية للوعي الأوروبي (فلسفيا، دينيا، عرقيا)، وإختتمنا الفصل برصد أهم نتائجه.
- **الفصل الثاني:** عنوانه هذا الفصل بـ "حسن حنفي والدلالة التاريخية للنزعة الإنسانية في الوعي الأوروبي" شمل هذا الفصل مفتتحا إشكاليا لعرض أهم الأفكار التي تناولها هذا الفصل بالتحليل، بداية مع مصادر النزعة الإنسانية في الوعي الأوروبية ولعل أهم هذه المصادر، النزعة الإنسانية في الفكر الشرقي، ثم النزعة الإنسانية في عصر الإصلاح الديني، النهضة، التنوير، ثم الحديث عن تصور حسن حنفي للفكر الديني للنزعة الإنسانية عند (هيجل، هوسرل، فيورباخ، كانط)، وأخيرا نتائج الفصل.
- **الفصل الثالث:** عنوانه هذا الفصل بـ "حسن حنفي والقراءة الفلسفية لإنسان الحداثة" واشتمل كغيره من الفصول السابقة مفتتحا إشكاليا ييسط فيه أجزاء الفصل كلها، بداية مع مظاهر العدم في الحداثة الغربية (النتشوية، الوجودية، التفكيكية، البنيوية)، تلتها مظاهر الأزمة في الحداثة الغربية (أزمة العقل، أزمة العلم، أزمة القيم)، لتعقبها مظاهر الأمل (كقوة عسكرية وإنتاجية، كقوة معلوماتية، كقوة للرفاه والإستهلاك)، وأخيرا نتائج الفصل.
- **الفصل الرابع:** عنوانه هذا الفصل بـ "حسن حنفي ومشروعه البديل" وتضمن مفتتحا إشكاليا تناولنا فيه أهم الأجزاء المتعلقة بعنوان الفصل، وهي أولا الفينومولوجيا كمنهج فلسفي لتفسير بنية الوعي الأوروبي واحتوى هذا العنصر على الفينومولوجيا كضرورة منهجية عند حسن حنفي، وقواعد المنهج الفينومولوجي، الظاهريات السكونية والحركية والظاهريات التطبيقية والنظرية، وثانيا المقارنة التوضيحية بين الاستشراق والاستغراب وبيان العلاقة القائمة بينهما من رؤية حسن حنفي، وثالثا عرض النزعة الإنسانية في فكر حسن حنفي مع نقد وتقييم لأفكاره الفلسفية في شتى مجالات الدراسة، لنختتمه بنتائج للفصل.
- **خاتمة:** احتوت محاولة للإجابة على إشكالية البحث التي تم طرحها في مقدمة البحث وذكر أهم الآفاق البحثية والإسهامات لموضوع الدراسة عند حسن حنفي، مع الوقوف على رؤية استشرافية للدراسة.
- وقد اعتمدت الدراسة على مجموعة من المصادر والمراجع المتنوعة، حيث جمعت بين كتب عربية وأخرى أجنبية إضافة إلى المجالات المتخصصة، وكذا الدراسات الأكاديمية المهمة في البحث، ثم الاستفادة أيضا من بعض المواقع الإلكترونية التي احتوت على مقالات وأبحاث ودراسات مختلفة، ويتصدر قائمة المصادر والمراجع القرآن الكريم.

# الفصل الأول: حسن حنفي ومفاهيم الدراسة

## الفصل الأول: حسن حنفي ومفاهيم الدراسة

## مفتاح إشكالي:

نروم في هذا الفصل توضيح بالشرح والتحليل أهم المفاهيم المركزية والمفتاحية لموضوع الدراسة، على اعتبار أنها مفاهيم صنعت لنفسها تاريخ أسطوري كغيرها من الكائنات الحية، مفاهيم ظهرت فاكتمستحت الدراسات الفكرية والفلسفية من جهة، والميادين التاريخية والعلمية من جهة أخرى، ولعل أبرزها (المفاهيم) الإنسان، البنية، الوعي الأوروبي.

لهذا تم تناول التيمات الأساسية في فلسفة حسن حنفي حسب السياق الذي يخدم بحثنا، ولعل أهم هذه المنافذ الرئيسية في هذا الفصل هو مفهوم النزعة الإنسانية، والذي حاولنا بسطه لغويا واصطلاحيا، بغية بيان أهميتها كمقولة إنبت منذ حركية التاريخ وتم تناولها كنظرة ورؤية للعالم مثلت رغم اختلاف الرؤى، نهجا للحياة قائم على عقليات البشر وإنسانيتهم مع اعترافهم بأن القيم الأخلاقية جميعها مبنية على طبيعة البشر وخبرتهم فقط، فهي تتمحور حول التجارب الإنسانية والأفكار والآمال، على أساس أن الإنسان ككائن عاقل يبحث باستمرار عن المعنى وراء وجوده اعتمادا على تجاربه وتفكيره العقلي كمصدر وحيد لإدراك معارفه وقيمه.

ولأن كل ظاهرة إنسانية أو دينية تشكل البنية باعتبارها نظام ونسق خاضعة لقوانين خاصة بها تتم عبرها عملية التحول حسب الفترة الموجودة ضمنها البنية، ما جعلنا نقف عندها بالتحليل لكافة مجالاتها (اللغوية، الاجتماعية، النفسية، الفلسفية)، لنصل إلى البنية كما فكر فيها حسن حنفي، فوظفها وفق فلسفته فما يتماشى وسياقها المعاصر لنستكشف بعدها مفهوم أوروبا، أحد المفاهيم الأسطورية الرصينة وهو مفهوم أوروبا وفقا لحضورها (جغرافيا، فلسفيا، دينيا، عرقيا) أو ما يطلق عليهما أيضا الغرب أو العالم الغربي، وحتى ما يصطلح عليه للوعي الأوروبي كلها مصطلحات مترافقة بشكل أو بآخر تصب في ذات المعنى والسياق.

## المبحث الأول: النزعة الإنسانية (الدلالة والسياق)

## أولاً: الدلالة اللغوية:

جاء في "لسان العرب" لابن منظور لفظ الإنسان بمعنى «أنس، الإنسان، أصله إنسيان لأن العرب قاطبة قالوا في تصغيره: إنسيان، إلا أنهم حذفوا الياء لما كثر الناس في كلامهم»<sup>1</sup>، وأما في "معجم صليبا" فجاء بمعنى «الإنسان أصله إنسيان لأن العرب قاطبة قالوا في تغييره إنسيان، وهو إما فعليان من الأنس والألف الفاعل، وإما أفعالان من النسيان حتى لقد قيل أنه سمي إنساناً، لأنه عهد إليه فنسي، والإنسان الذكر والأنثى ويطلق على أفراد الجنس البشري»<sup>2</sup>، كما أتى في "مجمّل اللغة العربي" أن لفظ إنسان يذكر على أنه من «أنس - أنست الشيء: رأيت، وسمي الإنس إنسا لظهوره»<sup>3</sup>، والإنسان من الناس لأنه «اسم جنس يقع على الذكر والأنثى والواحد والجمع، واختلف في اشتقاقه مع اتفاقهم على زيادة النون الأخيرة، فقال البصريون: من الأنس فالهمزة أصل ووزنه "فعلان" وقال الكوفيون مشتق من النسيان فالهمزة زائدة ووزنه "أفعال" على النقص والأصل إنسيان»<sup>4</sup> بينما ورد في "المعجم الوسيط" الإنسان من لفظ «أنس به وإليه-أنسا: يسكن إليه وذهبت به وحشته، يقال: لي بفلان أنس و أنسة»<sup>5</sup>.

اتخذ لفظ "الإنسان" عدة معاني حميدة في اللغة العربية من حيث هو تفكير ومعرفة وإرادة، فينظر فيه إلى الجانب السامي منه، لذا حملت "الإنسانية" (E) Humanism، (F) Humaisme كلفظ في اللغة العربية، كل الصفات التي تميز الإنسان أو جملة أفراد النوع البشري والتي تصدق عليها هذه الصفات<sup>6</sup>، المتمثلة في المحامد، نحو الجود، والكرم، وغيرها، وهي المعنى الكلي المجرد الدال على ما تقوم به ماهية الإنسان كما عند الفلاسفة القدماء (ابن سينا)<sup>7</sup>.

كما شهد الوجود الإنساني هداية القرآن الكريم للإنسانية، وصدق الله العظيم حيث قال في كتابه الجليل: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء: 70) بمعنى أن الله كرم ذرية آدم بالعقل وإرسال الرسل، وسخرنا لهم جميع ما في الكون، وسخرنا لهم

<sup>1</sup> ابن منظور: لسان العرب، بيروت، دار إحياء التراث، ج1، 1993، ص 147.

<sup>2</sup> جميل صليبا: المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ج2، 1982، ص 155.

<sup>3</sup> أبو الحسن اللغوي: مجمّل اللغة، تحقيق: زهير سلطان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1986، ص 104.

<sup>4</sup> الفيومي أبو عباس: المصباح المنير، بيروت، مكتبة لبنان، 1987، ص 10.

<sup>5</sup> مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، إشراف: شوقي ضيف، مكتبة الشروق، ط4، 2004، ص 29.

<sup>6</sup> إبراهيم مذكور: المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983، ص 25.

<sup>7</sup> جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 156.

الدواب في البر والسفن في البحر لحملهم، ورزقناهم من طيبات المطاعم والمشارب، وفضلناهم على كثير من المخلوقات تفضيلاً عظيماً.

لقد كرم الله الإنسان بمنحة كريمة، ميز بها الإنسان إلى السلوك الأمثل، والإنسانية إلى الحياة الفاضلة عن غيرهم من الكائنات، وفي قول عز من قال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: 04)<sup>1</sup> بمعنى أن الله خلق الإنسان في أعدل هيئة (عقلية، إرادية، نفسية، روحية).

وأما عن سيد قطب في كتابه "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته" يحدثنا عن الحقيقة الإنسانية للإنسان في الشريعة الإسلامية ليصفه بأنه مخلوق مكرم على سائر الخلائق في الأرض مستخلف من الله فيها، مسخراً لكل ما فيها، ومن ثم فليست هناك مادية في الأرض تعلوا عن قيمة هذا الإنسان أو تهدر من أجلها قيمته.<sup>2</sup>

في المقابل عبد المجيد النجار يؤكد على أن الإنسان كائن ينتمي إلى الوجود الكوني، إلا أنه يتميز عن سائر الكائنات الأخرى، وذلك سواء من حيث خلقه وتكوينه، أو من حيث منزلته في الكون، أو من حيث مهمته الوجودية كما شرحتها العقيدة الإسلامية.<sup>3</sup>

أما عن المفكر الإيراني علي شريعتي فكانت له حصة للحديث عن الإنسانية العربية الإسلامية من خلال طرح أفكاره في مجموعة من كتبه والتي عنونت تحت مسمى "الإنسان والتاريخ"، و"الإنسان والإسلام"، وكان شريعتي قد بدأ التعميد رؤيته من خلال طرح مجموعة من التساؤلات المهمة والمتمثلة في التالي: «هل الإنسان في نظر الإسلام موجود عاجز غاية، هدفه ومثاليته أن يبقى عاجزاً أمام الله؟ والإسلام ينظر إلى الإنسانية بنظرة الأصالة أم لا؟ هل الاعتقاد بالإسلام سبب لعجز الإنسان واستسلامه؟ أو بالعكس، إنه الاعتقاد بالإسلام، والإيمان بحقيقة الدين الإسلامي هو نوع من الاعتقاد بأصالة الإنسان، والاعتراف بقيمة الإنسان وعظمة خصائصه وقدراته».<sup>4</sup>

لذا يحدد شريعتي مجموعة من الخصائص التي من شأنها أن تبين لنا أن الإنسان ذات خالقة للمعاني ومبدعة للدلالات خصها الله عز وجل عن سائر المخلوقات وهي:

<sup>1</sup> أحمد إبراهيم مهنا: مقومات الإنسانية في القرآن الكريم، سلسلة البحوث الإسلامية، 2000، ص 22.

<sup>2</sup> سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، القاهرة، دار الشروق، ط 15، 2002، ص 5.

<sup>3</sup> عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، الولايات المتحدة الأمريكية، المركز العالمي الإسلامي، ط 9، 2005، ص 52.

<sup>4</sup> مصطفى كبحل: تحولات مفهوم الإنسان في فلسفة الحدائث وما بعد الحدائث من مأزق إنسان التأليه على مأزق إنسان التشويه، مجلة إسلامية المعرفة، 2019، ص 10.



**الخاصية الأولى:** الإنسان موجود واع بنفسه، أي أنه الموجود الوحيد في الطبيعة الذي وصل إليه وعيه، بنفسه، وتعريف الوعي بنفسه عبارة عن : إدراك كفيته وجبلته، إدراك كيفية بناء العالم وجبلته، كيفية علاقته بالعالم وجبلتها، فالبشر بالقدر الذي يصل إلى الوعي بهذه الأصول الثلاثة إنساناً.<sup>1</sup>

**الخاصية الثانية:** أنه مختار، أي إنه الموجود الوحيد الذي يتمكن من التمرد والعصيان على الطبيعة، على النظام الحاكم عليه، حاجاته البدنية والنفسية والضرورية، على حاجاته الطبيعية ورغباته الجنسية، وأنه يتمكن من اختيار شيء لم تكن لا الطبيعة ولا جسمه وفيزيولوجيته قد أجبره على هذا الاختيار، وهذه صيرورة الإنسان.

**الخاصية الثالثة:** إن الإنسان موجود ومبدع، يبدع من أصغر الأشكال إلى أعظم الصناعات، فالقدرة الإبداعية تتجلى في فطرة الإنسان، الإنسان الذي هو الوحيد الذي يصنع.<sup>2</sup>

#### بقية القواميس الأجنبية:

فقد جاء في قاموس أكسفورد «أن النزعة الإنسانية فلسفة غير دينية تقوم على القيم الإنسانية الليبرالية»<sup>3</sup>، أما موسوعة روتليج الموجزة للفلسفة فقد أكدت على أن «النزعة الإنسانية عبارة على منهج علمي يتعلق بفهم عمل الكون، ورفض القوى الخارقة، واتخاذ الإنسانية قرارهم بناء على العقل، والتعاطف والاهتمام بالبشر وحتى الحيوانات الأخرى»<sup>4</sup>

يقول روبن كوبلاند\* Cobland Robben «يشير الناس إلى الإنسانية بطرق مختلفة فيمكن أن تعني المخلوقات البشرية جميعاً، وتحمل في نفس الوقت مضمون الإحسان والإيثار، كما يشار بها إلى قانون الإنسانية والجرائم التي ترتكب ضد الإنسانية لمصدر القانون الدولي إن الإنسانية توحى بقوة روحية، ومن غير الواضح ما إذا كان هذا يحدد اللإنسانية أو كيف يقوم بذلك، وكثيراً ما ينظر إلى من يستخدمون كلمة "إنسانية" و"إنساني" على أنهم يرقون بأنفسهم إلى مستويات روحية أعلى، ولا يبدو واضحاً ما إذا كانت الإنسانية قد اغتصبتها البعض أو تم دمجها في مفاهيم معاصر مثل حقوق الإنسان، التنمية، التدخل الإنساني، أمن البشر».<sup>5</sup>

<sup>1</sup> علي شريعتي : الإنسان والإسلام، تر: عباس الترجمان، مرجعة علي شعيب، بيروت، دار الأمير للثقافة والعلوم، ص156.

<sup>2</sup> المرجع نفسه ، ص ص 156، 157.

<sup>3</sup> تدهوندرش: دليل أكسفورد للفلسفة، تر: نجيب الحصادي، مراجعة: عبد القادر الطلحي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ج1، ص 115.

<sup>4</sup> مفهوم النزعة الإنسانية www.hyatok.com.

<sup>5</sup> روبن كوبلاند: الإنسانية (ما هي وكيف تؤثر على القانون الدولي)، المجلة الدولية للصليب الأحمر، ع 2001، 31/12/844.

\* هو جراح ومنسق سابق للنشاطات الجراحية للجنة الدولية للصليب الأحمر، وهو يعمل الآن مستشار للجنة الدولية للصليب الأحمر فيما يتعلق بالعنف وآثار الأسلحة وهذه المقالة أعدت من عمل كاتب لنيل دبلوم التخرج في القانون الدولي من جامعة ملبورن بأستراليا، أنظر: المرجع نفسه.

## ثانياً: الدلالة الاصطلاحية:

إذا ذكر مصطلح الإنسانية يتبادر في ذهن كل القيم والفضائل الأخلاقية التي من شأنها أن تعلي من قيمة وكرامة الإنسان في الدنيا والأخرة، لكن الشاهد يلحظ مصطلحات تتقاطع معه وتحمل دلالات ومعاني متشابهة مع بعضها مثل الإنسانية، الإنسية، النزعة الإنسانية، المذهب الإنساني، الدين الإنساني، الهيومانية، كلها مصطلحات مشحونة بأبعاد دلالية متشعبة، حيث اعتبر بعضهم أن مصطلح النزعة الإنسانية من أكثر المصطلحات تعقيداً والتباساً في الثقافة الغربية الحديثة، لكن هذه المصطلحات عموماً تتقارب وتترادف لتأدية معنى واحد والمراد بهذه العائلة الاصطلاحية هو الرفع من قيمة الدات الإنسانية وتأليهه أحياناً ومن ثمة جعله مركز الكون<sup>1</sup>.

لقد اشتقت صفة الإنساني أو الإنسني (Humanist) تحديداً في عام 1539م، أما كلمة إنسان (Human) تعود لغويا إلى كلمة Humus (الأرض earth) أو (التربة soil)<sup>2</sup>، وللبحث عن الجذور التاريخية لمصطلح الإنسانية (Humanism) والتي تعود بداية إلى اليونان حيث عهد هذا الأخير (اليونان) عبارة (Paedia Enkiklia) تشير إلى (التعليم الموازن) آنذاك، كما تحمل نسق من المعارف الإنسانية المتمثلة في الفنون الحرة السبعة: القواعد اللغوية، البلاغة، المنطق، علم الأعداد، الفلك، التجانس الصوتي، هذا النسق المعرفي كان بمثابة التقنية التعليمية في عالم بلا كتب، يعتمد أولاً وأخيراً على التمكن من اللغة والثقة في التفكير والمهارات الجدلية، كما تنطوي هذه العبارة (التعليم) على السبل التنموية للشخصية الإنسانية، والتمايز الإنساني القائم على اكتساب القدرة الخطابية والفكرية على الإقناع والقيادة<sup>3</sup>.

من اليونان إلى الرومان، أخذت منظومة التعليم تنتقل إلى الحياة العامة والاجتماعية والمحاكم، كما كان فن الخطاب السبيل الأمثل لتحقيق القوة والنفوذ<sup>4</sup>، ومع تطور المفاهيم وزيادة الوعي المفاهيمي للإنسان، أستخدم هذا المصطلح (الإنسانية) بشكل واضح المعاني من طرف المؤرخ الألماني وعالم اللغة جورج فويت (George Foyet) عام 1856م قصد وصف الحركة التي ازدهرت لإحياء التعليم الكلاسيكي أثناء النهضة الأوروبية<sup>5</sup>، فأصبح هذا المصطلح هو الخاص بالمواد المدروسة في مجال اللغة والآداب الكلاسيكية، أطلق اسم "Humanitatis dia-

<sup>1</sup> إبراهيم بن عبد الله الرماح، الإنسانية المستحيلة (إشكالات تأليه الإنسان وتفنيداً في الفكر المعاصر)، الرياض، مركز دلائل، 2019، ص 21.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 20.

<sup>3</sup> عاطف أحمد: النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 1999، ص 17.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 18.

<sup>5</sup> عبير سهام مهدي: النزعة الإنسانية في الفكر السياسي الغربي المعاصر، المجلة السياسية والدولية، ص 543.

"Stu"، التي تترجم إلى "الإنسانيات Humanities" ومدرس هذه الإنسانيات يسمى "Umanista" أي "Humanist".

وكانت الدراسات الإنسانية في القرن الخامس عشر تهتم بدراسة القواعد اللغوية والتاريخية والفلسفة الأخلاقية<sup>1</sup>، وبهذا يمكننا إعطاء تعريف للنزعة الإنسانية إبان عصر النهضة على «أنها الثقافة التي ميزت إيطاليا في القرنين الرابع والخامس عشر والتي نقلت إنجازاتها الفريدة بعد ذلك إلى كافة سرايا أوروبا، وهي تتمثل في دراسة الأدب الإغريقي واللاتيني بوصفهما نمطا المثالية في التربية والحضارة، إن الموقف المركزي للنزعة الإنسانية هو الرجوع إلى أصالة النصوص القدامى»<sup>2</sup>.

الحقيقة أن مصطلح الإنسانية ارتبط في بدايته ارتباطا وثيقا بإعادة بناء النظم التعليمية والتربوية من ناحية ومن ناحية أخرى الاهتمام بالآداب القديمة التي تقدم المثل العليا للسلوك والمعرفة، ليأخذ مصطلح الإنسانية معانٍ دلالية أخرى فرضتها حركة التاريخ وتطورات الوعي، في أواخر القرن التاسع عشر تحديدا في عام 1877م اكتسب المصطلح معلم تاريخي أكبر، إذ صار علما يتبناه تيار فكري وثقافي يتضمن العديد من الميادين الفنية والأدبية والفلسفية والتي انطلقت في البداية من إيطاليا في عصر النهضة لتعم بعد ذلك أوروبا ككل<sup>3</sup>

الأمر الذي يؤكد هاشم صالح في كتابه "مدخل إلى التنوير الأوروبي" ليقول أنه يجب التفريق بين الصفة والاسم فيما يخص هذا المصطلح الشهير في تاريخ الفكر، فصفة "الإنساني" أو "الإنسي" "Humaniste" اشتقت في اللغات الأوروبية تحديدا عام 1935م، أما عن مصطلح النزعة الإنسانية وهو صلب موضوعنا على هيئة الاسم أوالمصدر "Humanime" المشتقة إلا في القرن التاسع عشر بالرغم من أن مدلولها كان موجودا من قبل<sup>4</sup>. ما جعل كلمة "هيومانيزم" مشتقة من كلمة "Homone" التي تعني الإنساني في اللغات اللاتينية، وهدفها تحقيق

<sup>1</sup> عاطف أحمد: النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، المرجع السابق، ص 18.

<sup>2</sup> Michel Bloy : **dictionnaire des concepts philosophiques**, Larousse. CNRS.2006. p 375.

<sup>3</sup> عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هادغر، ليفي شتراوس، ميشل فوكو)، بيروت، دار الطباعة والنشر، 1992، ص 189.

\* كانت كلمة الإنساني أول الإنسي تطلق على الباحثة المتبحرين في العلم، وبخاصة علوم الأقدمين: اليونان والرومان، وقد ظهرها في إيطاليا أولا، وذلك قبل أن يظهرها في بقية أنحاء أوروبا، وكان ظهورهم بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر اما عن أو الإنسيين، بيتراك (1804-1874)، و بعضهم يعود إلى دانتى (1265-1321)، وكان أشهرهم بيك الميراندولي الذي يقول "قرأت في كتب العرب بأنه لا يمكننا أن نرى شيئا أجمل ولا أروع من الإنسان. أنظر: هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2005، ص 75.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المثل الأعلى للكمال الإنساني في كافة المجالات: من أخلاقية وفنية، جمالية، أسلوبية، اجتماعية، سياسية<sup>1</sup>، الحركة الإنسية حركة متفائلة بالإنسان وبقدراته على العطاء والإبداع والتوصل إلى أقصى حدود الكمال.

فكان أناس عصر النهضة كمن يفتح عينيه لأول مرة، ويرى العالم بكل بهائه وأنواره كانوا كمن استيقظ بعد نوم طويل وراح يمتع عينه بجمال العالم، فقد كانت النزعة الإنسانية تعتقد أن الإنسان هو مقياس كل شيء، وهو مركز الكون، وهو المخلوق المدعو إلى تجسيد إرادة الله على الأرض وذلك بفضل الله والنعمة الإلهية، وبالتالي فالنزعة الإنسانية التي سادت آنذاك مؤمنة لا إلحادية كما حصل في الغرب لاحقاً<sup>2</sup>، أمثال كارل ياسبرز، غابرييل مارسيل، إيمانويل مونيي... إلخ، فالنزعة الإنسانية في عصر النهضة لم تكن تعني التمرد على الله من أجل الاهتمام بالإنسان فقط، وإنما كانت تعني الاهتمام بالإنسان لأنه أعظم مخلوق خلقه الله وزوده بالعقل، ولذا ينبغي التمييز بين النزعة الإنسانية المؤمنة، والنزعة الإنسانية الملحدة التي يمثلها في هذا العصر هايدغر، سارتر، وعموماً التيارات الوضعية المسيطرة على الساحة الغربية بشكل عام<sup>3</sup>.

ورغم أن النزعة الإنسانية الملحدة سيطرت في الآونة الأخيرة أي المعاصرة على الساحة، فإن ذلك لا يعني البتة أن النزعة الإنسانية المؤمنة اختفت بل إنه يعود هذا إلى الفراغ الروحي المعنوي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة، لتنتشر العبثية واللامعقول في كافة مجالات الحياة (الفن، الأدب..)، لهذا فهي حركة تبدي مركزية لإنسانية الإنسان ومعرفته المتروية، موضوعها الإنسان وتقييمه، واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء باحتضانه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أو بتشويبه من خلال استعماله استعمالاً دنيوياً<sup>4</sup>.

خاصة بعد انتزاع الذات الإنسانية من برائن العقل اللاهوتي الذي كان سائداً في القرون الوسطى والمناداة باستقلاليتها وحريتها، فكان معناها يصب في كيفية تعامل الإنسان مع نفسه كذات واعية وسيدة، مريدة وفاعلة، وهذا هو المقصود بمبدأ الذاتية، أما تحرير العقل والروح فقد عني به احتلال العقل الإنساني أي العفلائي مكانة جديدة، بوصفه الحاكم الأول والمرجع الأخير في كل ما يختص بمعارف الإنسان وأعماله ومساعيه، ومجمل علاقته بالطبيعة والعالم، وليست العقلانية سوى ذلك، أي القول بمرجعية العقل وحاكميته<sup>5</sup>، كما توجب النظر في

<sup>1</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>2</sup> هاشم الصالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، مرجع سابق، ص 77.

<sup>3</sup> المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

<sup>4</sup> أندريه لالاند: موسوعة لالان للفلسفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط1، مجلد1، 1996، ص 569.

<sup>5</sup> علي حرب: الماهية والعلاقة (نحو منطوق تحويلي)، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998، ص 214.

الاجتهادات البشرية لتعقل الوضع البشري، وفتح آفاق جديدة لمعنى المساعي البشرية لإنتاج التاريخ، مع الوعي أن التاريخ صراع مستمر بين قوى الشر والعنف وقوى السلم والخير والمعرفة المنقذة من الظلام.<sup>1</sup>

لتصل مع بداية القرن العشرين إلى الربط بينهما وبين الفلسفة المادية بصفة متزايدة، تنزع صفة القداسة عن النوع الإنسانية، وبالتالي بالعلمانية التي أدت إلى علمنة المجتمع، حيث قدم البيان الإنساني الأول والذي شكل من طرف جامعة شيكاغو عام 1933م تعريفا للنزعة الإنسانية العلمانية بأنها أيديولوجيا تتبنى السببية، القيم، العدالة، بينما ترفض على وجه التحديد الأفكار الدينية كأساس للأخلاق ولاتخاذ القرار، بالإضافة إلى الإتحاد الدولي للدراسات الإنسانية الأخلاقية، وغيرها من المنظمات الدولية<sup>2</sup>، حتى إن بعضهم اعتبرها دينا في حد ذاته مبشرين بنزعتهم الإلحادية التي تمجد الذات على حساب كل دين، فانشؤوا المنظمات التي تحمل رسالتهم الإلحادية والممزوجة بالطابع الإنساني ومن بين أهم هذه المنظمات التالي:

- الإتحاد الإنساني والأخلاقي الدولي (IHEU) International Humanist and Ethical-Union

- الأكاديمية العالمية للإنسانية International Academy of Humanism

- الإتحاد الأوروبي الإنساني (EHF) European Humanist Federation

- مجلس الإنسانية العلمانية Council for Secular Humanism

- الجمعية الإنسانية الأمريكية American Humanist Association

- الجمعية الإنسانية البريطانية<sup>3</sup> British Humanist Association

هذه وغيرها من المنظمات المنتشرة في أنحاء العالم التي تنادي بحقوق الإنسان، ولهذه المؤسسات عموما رمز أيقونة موحدة كما في الأشكال المذكورة أدناه، ولهذا الرمز، رمز الإنسان السعيد « Happy Human » الرافع يديه إلى الأعلى، دلالة عندهم على البهجة والانتصار والتفائل، وقد تضاف عبارات شعارية مثلما تجسد ذلك في شعار جمعية (AHA) « GOOD WITHOUT A GOD »، أي: جيد من غير إله، لنفي الحاجة إلى أصل ديني ومرجعية متجاوزة لتأسيس الأخلاق. وكما في شعار جمعية (BHA) « FOR ONE LIFE W HAVE »، أي: لأجل حياة واحدة نعيشها، لنفي حياة أخرى وإنكار البعث بعد الموت والجزاء الأخروي في الجنة

<sup>1</sup> محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط2، 2001، ص 7.

<sup>2</sup> الموسوعة الحرة: 2019/07/7 [www.wikipedia.com](http://www.wikipedia.com)

<sup>3</sup> إبراهيم بن عبد الله الرماح: الإنسانية المستحيلة (إشكالات تأليه الإنسان وتفنيدها في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص37.

والنار. وفي إدماج صورة «الإنسان السعيد» في نواة ذرة تدور حولها الإلكترونات في محاولة للإيحاء باحتكار التقدم العلمي وكأنه نتيجة حصرية على الاتجاه الإنساني<sup>1</sup>.



الشكل(1) : يوضح رموز المنظمات العالمية والدولية لحقوق الإنسان

ومن أهم الأنشطة التي تعمل على نشرها هذه المنظمات غير الترويج للإلحاد:

- السعي الدؤوب للقضاء على التمييز ضد الملحدين .
- معارضة التعليم الديني في المدارس.
- الدفاع عن المرتدين عن الإسلام مثل مؤسسة « Ex-Muslim of North America »
- تنظيم الاحتفالات و المناسبات الخاصة بالمجتمع اللاديني (حفلات الزواج، تغيير الأسماء، ترتيب الجنائز).<sup>2</sup>
- أما عن الأعياد الإنسانية:
- اليوم الإنساني العالمي 21 يونيو.
- يوم داروين في 12 فبراير.
- يوم حقوق الإنسان في 10 ديسمبر.
- يوم الضوء الإنساني في 23 ديسمبر.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> المرجع نفسه ، ص38.

<sup>2</sup> إبراهيم بن عبد الله الرماح: الإنسانية المستحيلة(إشكالات تأليه الإنسان وتفنيدها في الفكر المعاصر، مرجع سابق،ص39.

إن كل هذه المنظمات والمؤسسات الإنسانية وإن إدعت أنها ناصرة لحقوق الإنسانية ومؤازرة لكل ما يبعث في الذات الإنسانية من تفائل وسعادة إلا أنها وبأفعالها تجزم أنها تحاول احتكار الحقائق وفرضها على الآخرين، كما أنها ترى أن النزعة الإنسانية باستطاعتها أن قيام فضائل إنسانية دون غيرها- الدين - فقدر الإنسان بيده لا يحتاج إلى رضا إلهي، هو خالق سعادته ورفاهيته دون أي وصايا دينية تضبط حريته العقلية والفعالية.

وهذا فعلا ما حاولت رئيسة جمعية الإنسانية البريطانية **British Humanist Association** بولي تونبي (Polly Toynbee) التصريح به قائلة «لكي نواجه الحماسة الدينية المفرطة، نحتاج إلى تعزيز حالة إيجابية وتحريرية للاعتقاد بأن الحياة على الأرض ثمينة وهي كل شيء، وأن قدرنا بأيدينا نحن الجنس البشري نفسه لديه كل القوة المعنوية الفطرية التي تحتاج إليها، دون اختراع الجزاء والغضب الإلهيين... الإنسانية تتصلح مع كل الاعتقادات ولا تضطهد أحدا من الناس طالما لم يسعوا إلى اكتساب امتيازات خاصة من الدولة. النظرة الإنسانية إلى الحياة تقدمية ومتفائلة... تعيش بلاخوف من الموت والحساب، وتجد غرضا كافيا من الحياة في الحب وترك الإرث»<sup>2</sup> ولهذا اتخذت النزعة الإنسانية عدة معاني اختلفت باختلاف جانب تناولها وبلورتها.

**المعنى التاريخي:** المتمثل في الحركة الفكرية التي مثلت إنساني النهضة الأوروبية أمثال: ايراسموس، بترارك...

**المعنى البرغماني:** المتمثل في حرية الإبداع والفكر الإنساني في كافة المجالات، وبما يخدم مصالحه. لتكون بذلك كل معرفة مستمدة من الإنسان وحاجياته الإنسانية فهي تنبع منه لا من غيره.

**المعنى الفلسفي:** المتمثل في إعطاء النزعة الإنسانية بعدا أخلاقيا، يجعل من الإنسان كائن عاقل أكثر إنسانية.

**المعنى اللاهوتي:** المتمثل في التعارض الحاصل بين الغايات الإنسانية (الفن-الجمال-الأخلاق)، والغايات الطبيعية الخضوع لسيطرة الإرادة الإلهية على الإرادة الإنسانية.<sup>3</sup>

ومن خلال ما تقدم يمكن الوصول إلى حوصلة لمعنى النزعة الإنسانية:

التي تركز على اهتمامها بالإنسان وتضعه محور المعرفة الإنسانية كما تخصه بمكانة ممتازة في العالم، وفي تطور التاريخ، وتعطي الأولوية للوعي والإرادة في كل مشروع تأسيسي من شأنه البحث عن الموضوعية انطلاقا من الذات الإنسانية، ما ولدت لديها قناعة بأن النوع الإنساني ذو قيمة في حد ذاته، ليكون بالنسبة لها أساس كل القيم

<sup>1</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>2</sup> إبراهيم بن عبد الله الرماح: الإنسانية المستحيلة (إشكالات تأليه الإنسان وتفنيدها في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 40.

<sup>3</sup> عبير سهام مهدي: النزعة الإنسانية في الفكر الغربي السياسي، مرجع سابق، ص 546.

الأخرى، هاته القناعة ناتجة من ثققتها بالقوى الكامنة في الإنسان من إبداع، وتفكر، وحرية، وإرادة قادرة على الارتقاء بالبشرية إلى إنسانيتها المفقودة والمأمولة.

### المبحث الثاني: في معنى البنية (Structure)

#### أولاً: البنية (الدلالة و السياق):

لم يعد لدينا شك في تزايد الاشتغال بمفهوم البنية في الفكر العربي، حديثه ومعاصرة، فلم تحظى أي ظاهرة معرفية من الاهتمام والبحث بقدر ما حظيت به البنية خاصة في الوقت الحالي، فما ينجز من مؤتمرات وندوات حول هذا المفهوم، دليل على حيويته، وكذا حضوره البارز في شتى النصوص الفلسفية والدراسات النفسية والاجتماعية والاقتصادية وحتى اللغوية والرياضية كما الخطابات السياسية، نظرا لتعالقه مع الدين، والاقتصاد، والاجتماع، والسلطة والتأويل والأخلاق، فهو في صميمه مفهوم مؤشكك بامتياز، مما يشير إلى اهتمام حسن حنفي بالمفهوم الفارض لنفسه بداية نتوقف عند دلالاته اللغوية كذا الاصطلاحية لبسط معانيه الفلسفية.

#### 1- الدلالة اللغوية للبنية (Structure):

إن لكلمة البنية مدلولات عديدة تختزنها لها الذاكرة لتصل إلى حد التراكم العرفي، بالعودة إلى المعاجم الأوروبية يظهر الأصل اللغوي لكلمة بنية Structure فهو مشتق من الكلمة اليونانية Structure، والتي تعني ما تعنيه البناء أو الطريقة التي يتقوم عليها بناءها، ليمتد المعنى الدلالي للكلمة ويشمل وضع الأجزاء في مبنى ما من وجهة النظر الفنية المعمارية، وبما يؤدي إليه من جمال تشكيلي، كما تشير المعاجم الأجنبية على أن فن المعمار يستخدم هذه الكلمة منذ منتصف القرن السابع عشر.<sup>1</sup>، و نجدها في لسان العرب لابن منظور وتدل على الكثير من المعاني «فالبنية جمع بُنَى وَبُنَى يُقَالُ فَلَاحِصِ الْبُنْيَةِ أَي الْجِسْمِ...بُنَى يَبْنِي الْكَلِمَةَ أَلْزَمَهَا الْبِنَاءَ، أَعْطَاهَا بِنَيْتَهَا أَي صَعَّغَهَا، الْبِنِيَّةُ فِي الْكَلِمَةِ صَعَّغْتُهَا وَالْمَادَّةُ الَّتِي تُبْنَى مِنْهَا»<sup>2</sup>.

الواضح أن كلمة البنية هنا تفيد معنى الجسم، أما في شكلها الآخر الدلالي يقصد بها جسمها وهيئتها التي تظهر عليها نطقا وكتابة، وكما جاء في "لسان العرب" أن «أَبْنَيْتُهُ بَيْتًا أَي أَعْطَيْتُهُ مَا يَبْنِي بَيْتًا»، وجاء أيضا في مقام آخر «والبواني قوائم، الناقة، وألقى بوانيه بمعنى أقام بالمكان واطمأن أي أنه استقر بالمكان واستقرار البناء»<sup>3</sup>، كما تدل

<sup>1</sup> صلاح فضل: البناية في النقد الأدبي، بيروت، دار الآفاق الجديدة للنشر، ط2، 1980، ص 175.

<sup>2</sup> ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ص 510.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.



البنية على البيت أشاده وأقام جدرانها...أو الأرض الذي أقام فيها البناء، أو الكلمة ألزم آخرها ضربا واحدا من سكون أو حركة<sup>1</sup>، وأما في اللغة العربية فتعني بنية الشيء كل ما هو أصل فيه وجوهري وثابت لا يتبدل بتبدل الأوضاع والكيفيات<sup>2</sup>.

وعرفها العالم اللغوي لالاند بقوله «إن البنية هي كل مكون من ظواهر متماسكة، أو متضامنة بحيث يكون كل عنصر فيها متعلقا بالعناصر الأخرى، ولا يستطيع أن يكون ذا دلالة إلا في نطاق هذا الكل»<sup>3</sup>، وفي هذا المفهوم تأخذ البنية مفهومها من السياق حيث تتشكل شبكة من العلاقات ضمن السياق يفصل بينهما التنظيم وأداء التواصل بين عناصرها، فالعنصر أو المكون لا يكسب معنى في ذاته إلا بعلاقة بالعناصر أو المكونات المجاورة له داخل المجموعة الواحدة.

## 2-الدلالة الاصطلاحية للبنية:

إن النش في المفهوم الاصطلاحي للبنية Structure والتفكر فيه يلهمنا مفاهيم ومقولات ورؤى تأمل في الإمساك بالخيط الناظم لهذا المفهوم، لذا تظهر البنية على أنها نسق من التحولات تحمل في كيانها قوانينها الخاصة فالبنية تحمل طابع النسف أو ما يسمى بالنظام وتتألف من عنصر يكون من شأنها أن يتحول بعرض واحد منها، وأن يحدث تحولا في باقي العناصر الأخرى<sup>4</sup>، ليؤكد رولان بارت في مقام آخر أن لفظها استعمل بكثرة في جميل العلوم الاجتماعية بكيفية لا تميز بعضها عن البعض الآخر، إلا عند المجادلة حول مضمونها<sup>5</sup>.

ويعرفها جان بياجيه Jeane Piaget (1896-1980م) البنية «وتبدو البنية بتقدير أولى مجموعات تحويلات تحتوي على قوانين كمجموعة (تقابل خصائص العناصر) تعني بلعبة التحولات نفسها، دون أن تتعدى حدودها أو أن تستعين بعناصر خارجية وبإيجاز فالبنية تتألف من ثلاث خصائص الكلية، التحولات الضبط الذاتي»<sup>6</sup>، أما عن ما نقف عليه من خلال التعريف السابق لبياجيه للبنية أنها تتضمن ثلاث خصائص أساسية، لأنها وفي الأخير ما

<sup>1</sup> خليل الجر: المعجم العربي الحديث لاروس، باريس، مكتبة لاروس، د.ط، 1973، ص 252.

<sup>2</sup> مصطفى السعدي: المدخل اللغوي في نقد الشعر، مصر، دار المعارف، د.ط، 1987، ص 11.

<sup>3</sup> عمر مهبيل: البنية في الفكر الفلسفي، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 1993، ص 16.

<sup>4</sup> زكرياء إبراهيم: مشكلة البنية، القاهرة، مكتبة مصر، د.ط، د.ت، ص 42.

<sup>5</sup> الطيب دبه: مبادئ اللسانيات البنوية (دراسة تحليلية استيمولوجية)، الجزائر، دار القصة للنشر، ط1، 2001، ص 41.

<sup>6</sup> جان بياجيه: البنية، تر: عارف منيمنة، بيروت، منشورات عبيدات، ط4، 1985، ص 8.

هي إلا مجموعة من العلاقات الموجودة بين عناصر مختلفة وعمليات أولية، تتميز فيها بينما بالتنظيم والتواصل بين عناصرها المختلفة<sup>1</sup>.

فالبنية بهذا الشكل لا توجد مستقلة عن سياقها المباشر الذي تحدد في إطاره، وبهذا يقر بياجيه أن البنية تتضمن ثلاث خصائص تميزه وبمثابة المحرك لها ألا وهي:

### الخاصية الأولى: الكلية أو الشمول Totalité

والمقصود بها خضوع العناصر التي تشكل البنية لقوانين تميز المجموعة كمجموعة، فالجزء لا يكتسب قيمة إلا داخل البنية الكلية، كما تعمل البنية على خلق بني جديدة لا تخرج عن قواعدها، وهذا ما يكشف مدى قدرتها على التحكم في ذاتها، ومن داخلها دون مساعدة العوامل الخارجية مما يؤكد تميزها عن بقية العناصر الأخرى<sup>2</sup>.

### الخاصية الثانية: التحولات Transformation

والمقصود بها هو أن المجامع الكلية تنطوي على ديناميكية ذاتية تتألف من سلسلة من التغيرات الباطنية التي تحدث داخل النسق أو المنظومة خاضعة في الوقت نفسه لقوانين البنية الداخلية دون التوقف على أية عوامل خارجية<sup>3</sup> بالإضافة إلى أن هذه الخاصية في البنية تجعلها لا تبقى في حالة سكون مطلق، بل هي دائما تقبل التغيرات والتصلبات ما يتضمن والحاجات المحددة من قبل علاقات النسق أو تعارضاته.

### الخاصية الثالثة: التنظيم الذاتي Autoreglage

ولأن ما يميز هذه الخاصية هي أنها تمكن البنية من تنظيم نفسها، مما يحفظ لها وحدتها، ويكفل لها المحافظة على بقائها ويحقق لها ضربا من الانغلاق الذاتي<sup>4</sup>.

بينما ليفي ستراوس Levi Straess (1903-2009م) يعرف البنية بأنها: «تحمل - أولا وقبل كل شيء - طابع النسق أو النظام فالبنية تتألف من عناصر يكون من شأن أي تحول يعرض للواحد منها، أن يحدث تحولا في باقي العناصر الأخرى»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> صلاح فضل: البناية في النقد الأدبي، مرجع سابق، ص 121.

<sup>2</sup> زكرياء إبراهيم: مشكلة البنية، مرجع سابق، ص 31.

<sup>3</sup> ميجان الرويلي، سعد البازغي: دليل الناقد، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المغرب، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط3، 2002، ص 70،71.

<sup>4</sup> زكرياء إبراهيم: مشكلة البنية، مرجع سابق، ص 35.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 31.

ليقف ألبير سوبول Albert Soboul\* (1914-1982م) في كتابه المعنون باسم "الحركة الباطنية للبنىات" بتعريف موجز للبنية على أنها عبارة على مجموعة من العلاقات الباطنية الثابتة المتعلقة وفقا لمبدأ الأولوية المطلقة لكل على الأجزاء، بحيث لا يكون من الممكن فهم عنصر من عناصر البنية خارجا عن الوضع الذي يشغله داخل تلك البنية، أعني داخل المنظومة الكلية الشاملة<sup>1</sup>، وعلى الرغم من أن سوسير يعد أب البنيوية، إلا أنه لم يستعمل كلمة بنية في كتاباته بل كان يستعمل نسق أو نظام، وأما هيلمسليف L.Hjelmslev (1899-1965م) والذي يشير إلى أن البنية عبارة على كيان خاص ذات ارتباطات داخلية، ولعل هذا ما ينفي حسبه أية علاقة مع عناصر خارجية لا تنتمي إليها، أو لا تنطوي في نظامها، و لهذا دعى هيلمسليف للقول باستقلالية البنية، وهذه الاستقلالية تؤكد على أن عملية تحليلها يجب أن تتم من خلال علاقات عناصرها دون أية اهتمامات خارج هذا الإطار.<sup>2</sup>

### ثانيا: الرؤى الفلسفية للبنية

ما يشغلنا هنا والآن، هو التعاطي مع مفهوم كالبنية ملغم ومركب وعلى درجة كبيرة من الراهنية، لكنه تعاط مدعم برؤى فكرية متشعبة ومختلفة كل منها تنحو منحى تخصصي يختلف عن الآخر، وآية ذلك تكمن بطبيعة الحال في الاستخدام العملي والنظري للبنية، بحيث أضحي اليوم ضرورة علمية ملحة لا غناء عنها، بالإضافة إلى ما تكتسبه قوة البنية في وصفها بالعامل المشترك القاعدي بين مفاهيم الثقافة واللاشعور واللغة ودورها كذا في حل مشكلة الحضارة الإنسانية معاً، ولعل هذا ما قصده العالم اللغوي الفرنسي المعاصر بنفست E.Benfeniste (1902-1976م) حيث كتب: «إن المشكلة التي سيكون علينا بالأحرى أن نواجهها في المستقبل القريب إنما هي مشكلة اكتشاف الأساس بين بنى عديدة»<sup>3</sup>، لذا سنحاول من خلال هذا العنصر الحديث البحث عن تقوُّلات البنية وكيفية التفكير فيها من طرف الفلاسفة.

\* ألبير سوبول: أستاذ التاريخ الحديث بالسربون، وهو أحد خصوم البنيوية، انظر: المرجع نفسه، ص 35.

<sup>1</sup> زكرياء إبراهيم: مشكلة البنية، مرجع سابق، ص 35.

<sup>2</sup> جان بياجيه: البنيوية، مرجع سابق، ص 67.

<sup>3</sup> زكرياء إبراهيم: مشكلة البنية، مرجع سابق، ص 14.

## 1- البنية في المجال اللغوي:

ولأن الحديث عن مفهوم البنية في المجال اللغوي نافذة نطل من خلالها عن حركية المفهوم أولاً وفق المنظور السويسري\* Ferdinand de Saussur (1857-1913م) والذي ينطلق من معنى مفاده «أن اللغة ليست مجموعة حسابية للعبارة التي تفوه بها قسم من الناس، بل إنها شيء آخر يربطهم جميعاً في إطار منتظم هي نظام من الدلائل موجود في أدمغة الجمهور يمارس عند اللفظ لدى جماعة من الأشخاص المنتمين إلى مجموعة واحدة فهي ليست تامة عند فرد بمفرده، ولا وجود لها على الوجه الأكمل إلا عند جمهور»<sup>1</sup>، فسويسر كان السباق للحديث عن بنية اللغة والتمييز بين اللغة كنظام اجتماعي، والكلام كفعل فردي والقدرة اللغوية عند البشر، حيث أنه فصل بين المنهج الوصفي في دراسة بنية اللغة، والمنهج التاريخي في تقوية أصولها وتطورها وكذا تحديد طبيعة الرمز اللغوي.

لذا فرق سويسر في دراسته للغة بين المنظومة اللغوية والكلام، قاصداً بفكرته التي تتلخص في أنه ينبغي لأي علم أن يهدف إلى إظهار الطريقة وأداء اللغة لوظيفتها وأن يتخذ من "المنظومة اللغوية"، موضوعاً أساسياً له وليس الكلام<sup>2</sup>، وفي هذا الوضع، لم يكن غريب عن سويسر وضع تشبيه بلغة فلسفية في عمقه بلعبة الشطرنج، لوجدنا أن هذا التشبيه يؤكد أولاً أن اللغة عبارة على "نظام" أو "نسق" له قواعده الخاصة، لتتموضع مكونات هذا النسق بطريقة مترابطة فيما بينها ككل متماسك، وتماشياً مع الطرح السابق يعطي سويسر الأولوية للغويات الداخلية على اللغويات الخارجية، فالمهم هو التنظيم الباطني للغة لا تاريخها ونشأتها<sup>3</sup>، بمعنى أن دراسة اللغة قبل سويسر كانت تاريخية في معظمها، فكان الاهتمام منصب على الطريقة التي تتغير بها اللغات زمنياً مما أدى بهم إلى إهمال خصائص اللغة كمنظومة في أبحاثه ودراساته، ذلك أنه لم يستخدم كلمة "بنية" بالمعنى الصريح ولكنه كان يستخدم كلمة "نسق" أو "نظام".

وفي هذا السياق و مجال الدراسات اللغوية، يظهر هلمسليف وهو أحد أعضاء الدائرة اللغوية في كوبنهاجن صاحب كتاب "مقدمات لنظرية في علم اللغة"، والظاهر أن اللغة في نظر هلمسليف هي بنية تتكون من نسيج

\*فرناند دي سويسر (Ferdinand de Saussur) عالم لغوي سويسري توفي سنة 1913 في جنيف، وقد ألقى سلسلة من المحاضرات في اللغة، صدرت بعد وفاته في كتاب مشهور جداً درس في الألسنية العامة ترجمت إلى العربية أكثر من مرة. أنظر رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، 1998، ص 88.

<sup>1</sup> رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، مرجع سابق، ص 88.

<sup>2</sup> أن جفرسون وديفيد روبي: النظرية الأدبية الحديثة، تر: سمير مسعود، دمشق، وزارة الثقافة، 1992، ص 78.

<sup>3</sup> فرناند دي سويسر: دروس في الألسنية العامة، تر: صالح الفرماوي وآخرون، تونس، الدار العربية للكتاب، 1985، ص 355.

وحدها Sui generis بمعنى أن البنية بما تحتويه من أدوات مكتفية بذاتها، ويمضي هلمسليف ويقرر أن «البنية هي كيان صوري مستقل يمثل منظومة من المترابطات الداخلية أو العلاقات الباطنية»<sup>1</sup>، والملاحظ على منطقته غلبة الطابع السكوني الستاتيكي، فهو يشدد على العلاقات أكثر من التحولات.

تتجسد حقيقة البنية كما تم توصيفها من قبل جيل ديلوز على أنها تمثل تلك الحقيقة التي تخضع إلى نظام رمزي دون أن يكون واقعي أو خيالي، كما أنها تتميز بوضع مكاني خاص حيث تتحدد دائما بعلاقات التقارب ولا شعورية بمعنى تتصف بالعمل المنمني الخفي.<sup>2</sup>

وفي نفس السياق التحليلي للبنية ظهرت شخصية رومان جاكوبسون (Roman Jakobson) (1896-1982م) ائالحماسية والاندفاعية نحو التغيير والتطوير فانصبت دراسته حول علم الأجناس السلافية والفنون الشعبية، لذا وفر جاكوبسون قاعدته في التحليل الأدبي على أن لكل حدث صوفي أن يعالج على أنه وحدة جزئية تنتظم مع وحدات أخرى في مستويات مختلفة، وأن العلاقة المتبادلة القائمة بين مقومات العمل الشهري على وجه الخصوص، تشكل بنية هذا العمل وهي بنية دينامية تشتمل على التقارب والتباعد على حد سواء، كما أنها تشكل علاقة لا يمكن تفكيكها باعتبار علاقته بهذه الكلية.<sup>3</sup>

قد يختلف اللغويون في تباينهم لرؤى فلسفية معينة إلا أننا وكما يذكر إبراهيم زكرياء أنهم جميعا يتفقوا على أن البنية كما يقر بذلك بنفسه على أنها ذلك النسق أو النظام الذي تتحد كل أجزائه بمقتضى رابطة متماسكة تجعل من اللغة عبارة على مجموعة منتظمة من الوحدات أو حتى العلامات المنطوقة والعضوية فيما بينها.

## 2- البنية في المجال الاجتماعي:

لقد فكر كلود لفي ستراوس (Claude Strauss) (1908-2009م) في بنية المجتمعات باعتبارها نظرية كلية تحكمها أنظمة وعلاقات تبادلية، فالملكية الفردية مثلا أو حتى الوجودية السارترية، شكلت حسبه عائق يحول دون الوصول إلى تحليل البنية الاجتماعية، ذلك لأن الأبنية اللاواعية للمجتمع بالنسبة لستراوس هي العامل الأول والأخير في تحليل البنية الاجتماعية وكذا انبثاق الثقافة، وكما أن لجدل العادات وفلسفية المجموعة التي يعرف

<sup>1</sup> زكرياء إبراهيم: مشكلة البنية، مرجع سابق، ص 62.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 65.

<sup>3</sup> رومان جاكوبسون: قضايا الشعرية، تر: محمد الولي ومبارك حنون، الدار البيضاء دار توبقال للنشر، 1988، ص 27، 28.

منها الفرد وإيمانه بالأرواح الحارسة، وأن المجتمع كله يعلم أفراده أن أملهم الوحيد في الخلاص داخل النظام الاجتماعي الثابت يكمن في محاولة عبثية بائسة للتحرر من هذا النظام.<sup>1</sup>

بينما يذهب كارل ماركس (Karl Marx) (1818-1883م) برؤيته للثقافة وسبل تحقيقها إنما مشروطة بالبنية الاقتصادية للمجتمع لتقوم ثقافته عكس ما فكر فيه ستراوس، فالحديث عن النسق والنظام بمفهومه (ستراوس) ليس بمعنى الصورة المجانسة للواقع، بل المقصد هو ذلك النموذج النظري القائم في تصميم العقل لا في مكنم الموضوع هذا من جهة، وفي مقابل ذلك يؤكد ستراوس على أن البنية لا تمثل لنا الواقع الكلي وإنما هي جزء وجانب منه.<sup>2</sup>

وأما عن لويس ألتوسير (L. Althusser) (1918-1990م) كما كلود ليفي ستراوس أكد على أن البنية الاجتماعية تتلخص حسبها في نقل الفلسفة من الوضع الأيديولوجي إلى الوضع المادي، لذا فالكل الاجتماعي يتحدد فقط بالبنية المعقدة المكونة من الترابط المنتظم للمستويات البنوية كلها، ذلك أن لكل مجال اجتماعي يحتوي على بنية مستقلة معينة<sup>3</sup>، كما أن مسألة التحليل الاجتماعي للبنية خلال علاقتها المترابطة لا تعود إلى للإنسان باعتباره صانع المعاني وإنما بنية المظاهر الثقافية التي تمثل (الإنسان) و الذي هو الصانع في نفس الوقت، فالرؤية البنوية لا تعطي الإنسان مثلاً مكانة خاصة في العالم الاجتماعي إذ إن الإنسان ليس بالشيء ولكنه نشاط تحكمه بني، فالإنسان كإنسان لا يستحوذ على المعاني لأن هذه الأخيرة موجودة أصلاً في نشاط الإنسان وهي لا تدرك إلا من حيث العلاقة القائمة مع بعضها أي البنى.<sup>4</sup>

وعلى عكس هذا الطرح يصور روجيه غارودي (Roger Garaudy) (1913-2012م) البنية وينتقدها في أساسياتها الثلاثة (الشمولية والتحويلات والضبط الذاتي) كما حددها بياجيه، فالبنية تتقلب في التاريخ والمجتمع وبالتالي تمثل آلة استيلا ب للإنسان، كما أن الجدلية الفاعلة بين البنية والذات غير مفهومة لفقدانها الدقة العلمية وارتباطها بالأنثروبولوجيا، لتجد نفسها متوضعة في الأيديولوجيا.<sup>5</sup> ولعل هذا ما يجعل من البنية سالبة للذات حسب غارودي.

<sup>1</sup> إديث كريزويل: عصر البنيوية، تر: جابر عصفور، ط1، الكويت، دار سعاد الصباح، 1993، ص 50.

<sup>2</sup> محمد الجزيري: البنيوية والعولمة في فكر كلود ليفي شتراوس، طنطا دار الحضارة للنشر، 1999، ص 22.

<sup>3</sup> محمد عزام: تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحداثية، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2003، ص 38.

<sup>4</sup> عزري عبد الرحمان: ما بعد البنيوية والمعالم الثقافية العربية، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ع20، د.ت، ص 44، 45.

<sup>5</sup> روجي غارودي: البنيوية فلسفة موت الانسان، تر: جورج طرابلسي، دمشق دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، 1983، ص 104.

أما عن عملية تشكل البنى فكانت الشغل الشاغل من طرف لوسيان غولدمان (1913-1970م) ومساءلتها في عملية تكونها وتوليدها، فلا يفضل غولد مان الحديث عن البنى لأنها لا توجد في الحياة الاجتماعية الواقعية إلا نادرا فتميزت بذلك بنيتها الدلالية (التكوينية) عن غيرها من البنيات المنسوبة لرؤى فلسفية مختلفة، في أنها تقوم على دمج البنية بكافة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والتي تتحرك ضمنيا وفق جماعة إنسانية والتي تعمل على خلق مؤثرات خارجية وحراك اقتصادي تسيره الجماعة المتكاثفة.<sup>1</sup>

ولأن لكارل ماركس (1818-1883م) تأثيرات على الفلاسفة اللاحقين ومن بينهم غولدمان، تظهر البنية الاجتماعية كما صورها كارل ماركس على أنها ذلك «المفهوم الذي يشير في أوسع معانيه إلى نظام من علاقات لا يمكن اختزاله إلى مجرد حاصل مجموع عناصر»<sup>2</sup>، وقد استخدم هذا المصطلح في كتابه المعروف "رأس المال" لصياغة مقولات البنية التحتية والبنية الفوقية لتركز المساءلة الماركسية بصفة عامة في تعريفها للبنية الاجتماعية من تصور ماركس عن النسق الاجتماعي بوصفه تكوينا اجتماعيا، اقتصاديا.

وتنجا للتحليلات السابقة تظهر البنية الاجتماعية على أساس أنها نسق اجتماعي يحتوي على ذلك الكل الحاضن لمميزات وقوانين خاصة، وكشرطية لازمة فإن دراسة النسق في كتبه يحتاج لا محال إلى دراسة البنى التي يتشكل منها المجتمع.

وعلى حد تعبير ت.أسخاروفا وهو يتفق وغارودي في أن البنية تبتلع الذات ونفوذها للانحلال دون البحث في البنية الاجتماعية المكونة له، لذا فهذا الفهم السلبي للبنية يجعل من الإنسان كائنا سلبيا خاضع لبنية حيادية.<sup>3</sup>

ومساوقة إلى البنية الاجتماعية وحيثياتها يظهر البنيوي التكويني غولدمان\* والذي وصف معرفته بالبنية على أنها ذلك الكل المنظم الشامل لمجموعة من العلاقات بين العناصر المكونة له، أما عندما يربط هذه التصورات بالبنى الاجتماعية والفكرية التي تسود المجتمع تصبح بذلك هذه البنية بمثابة النظام الداخلي الذي يحكمها، ومن منظوره أن رؤية العالم إنما تنشأ وتتطابق فقط بين مجاميع من البنى المتنوعة، البنية الفنية والبنية الاجتماعية والثقافية<sup>4</sup>، كما

<sup>1</sup> جمال شحيد: في البنيوية التركيبية (دراسة في منهج لوسيان غولدمان)، بيروت، دار ابن رشد للطباعة والنشر، 1982، ص 84، 83.

<sup>2</sup> أحمد قصير: منهجية علم الاجتماع بين الماركسية والوظيفية والبنيوية القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1985، ص 155.

<sup>3</sup> ت.أسخاروفا: من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ترجمة دار المسيرة، بيروت، 1984، ص 65.

<sup>4</sup> لوسيان غولدمان (1913-1970م): روماني الأصل من مدينة بوخارست، له عدة مؤلفات خاصة في علم الاجتماع البنيوي (العلوم الإنسانية والفلسفة، الماركسية والعلوم الإنسانية، وقد كانت أغلب كتبه ومقالاته قد صدرت في منتصف الخمسينات إلى أواخر الستينات. أنظر: لوسيان غولدمان: العلوم الإنسانية والفلسفة، تر: يوسف الأنطعي، الكويت، المجلس الأعلى للثقافة، 1996، ص 25.

<sup>4</sup> جمال شحيد: في البنيوية التركيبية (دراسة في منهج لوسيان غولدمان)، مرجع سابق، ص 72، 71.

اهتم غولدمان بدراسة النص الأدبي أو رؤية العالم عند طبقة اجتماعية معينة بما تعتمده رؤية العالم من قيم والتي تمثل صلب فكرة البنية التي تقاس بها الأعمال الأدبية عند غولدمان.<sup>1</sup>

### 3- البنية في المجال النفسي:

يبدأ جاك لاكان Jacques Lacan (1901-1981م) تحليلاته وكتاباته ويرتكز في ذلك على عطاء سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856-1939م)، وهذا من الأمور التي لا ينكرها جاك لاكان في حواراته العديدة، فحاول إعادة النظر في تراث فرويد من خلال قراءته الخاصة له على ضوء اللسانيات والأنثروبوجيا كما أكد على الدور الفعال للتطبيقات اللغوية ودورها في مجال التحليل النفسي، فكان له الفضل دون غيره في فهم النظرية الفرويدية وبيان ما تأثرت به من أيديولوجيات خفية، لهذا أنشأ في عام 1962م نظرية في الخطابات تتكون من أربعة أشكال (خطاب السيد، الخطاب الهستيري، الخطاب الجامعي، خطاب المحلل النفسي)<sup>2</sup>.

انطلق لاكان في رؤيته التحليلية النفسية من شعار مفاده عبارة قصيرة "العودة إلى فرويد"، فكانت نقطة البداية في نظريته اللغوية من نظرية فرويد في اللاشعور L'Inconscience فالجديد عنده يمكن في مساءلته وإضافته على البنية اللاشعورية طابعا لغويا، ذلك أن «بنية اللاشعور شبيهة ببنية اللغة»<sup>3</sup>، ولعلها من أهم المقولات التي ذكرها لاكان تؤكد على أهمية علم اللغويات بالنسبة له، فجوهر اللغة حسب لاكان لاشعوري بين اللغة واللاشعور.

يحدثنا لاكان في حوار له أجراه سنة 1966م عن العلم الذي يبحث في الوعي ويجزم على أنه علم اللسانيات، ذلك راجع إلى أن اللاوعي يتكون من اللغة ويظهر في مظاهرها ومن خلالها<sup>4</sup>، يمثل لنا لاكان هذه العلاقة الترابطة البنائية بين الوعي واللاوعي بحالة العصابي فالأعراض الجسدية مثلا تعتبر كما هو بديهي مفاتيح للاهتمامات اللاواعية بواسطة لغتها الجسدية، هذا النموذج المثالي الحركي إذا ما طبق على الكلمات والتي تكون بمثابة المؤشر عن إبدائنا اهتماماتنا، حيث تتم هذه العملية اللامباشرة عن طريق إطلاق اللاوعي إشارة إلى سلوك بطريقة خاطئة، لذا يعتقد لاكان أن اللاوعي يبقى حاضرا سواء أدركناه أو لم ندركه، وبهذا المعنى اللاكاني وحسب تحليله النفسي فإن الوعي مبني على غرار اللغة لا محال<sup>5</sup>. فتظهر بذلك اللغة كفاعل ومحرك ديناميكي يتوسط ما بين الوعي

<sup>1</sup> محمد نديم خشفة: تأصيل النص (المنهج البنوي لدى غولدمان)، الإسكندرية، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1997، ص 16، 15.

<sup>2</sup> جاك لاكان: إغواء التحليل النفسي، تر: عبد المقصود عبد الكريم، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1999، ص 89، 88.

<sup>3</sup> جاك لاكان: إغواء التحليل النفسي، مرجع سابق، ص 101.

<sup>4</sup> ماري زيادة: اللسانيات وخطاب التحليل النفسي عند جاك لاكان، تر: فاطمة طبال بركة، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع23، 1983، ص 69.

<sup>5</sup> جون ستروك: البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، تر: محمد عصفور، الكويت، عالم المعرفة، المجلس الأعلى للثقافة، 1996، ص



واللاواعي فيسقط بذلك المعنى ليؤكد لاكان في هذه الزاوية بالضبط أنها نهاية التحرر من الدال والمدلول والتي تسلترم بالضرورة التحرر من عقدة الكينونة واللاكينونة تعمل البنية اللغوية عند لاكان عملا علائقيا بنائيا حاسما ذلك أن الذات الإنسانية تدخل ضمن نسق معين ذا معنى إلا إذا تحققت ذاتها ضمن نسق لغوي يمكننا من أن نجد وضعا حقيقيا علائقي (ذكر/ أنثى، أب/أم، أم/ابنة)<sup>1</sup>.

يضع لاكان تقابلا أبستمولوجيا بين تركيب اللاوعي وتركيب اللغة، فإذا كان فرويد حسبه قد أقر على أن اللاوعي يحمل في مكانه مجموعة من الأحلام والتي تظهر للفرد على أنها صور مرئية تتجسد له، فإن لاكان يرفض ويندد على أن اللاوعي عاجز عن التعبير على ما يريده لهذا تقتصر عملياته على تحويل الدلالات الحرفية إلى دلالات مرئية وهذا حدّه فقط<sup>2</sup>، وأما إذا عدنا إلى جديد لاكان والمتمثل في إعادة تأويل أعمال فرويد إلى مصطلحات في علم اللغة.

واضح أن رؤية فرويد لم تكتشف بنية اللاوعي كما يريد لاكان فالنسبة له اللاوعي له عمله والمتمثل في العملية البنائية هو الذي يتكلم داخل الانسان، فما ينتابو بني الإنسان من أعراض سيكولوجية ليأخذ اللاوعي هيئة واضحة تظهر في الحلم وما يحمله من دلالات وصور<sup>3</sup>، لذا سعى لاكان إلى القفز بالرؤية الفرويدية في تفسير الأحلام ثم علم النفس وأمراض الحياة اليومية، وغرضه في ذلك إبراز المضمون النظري والعملية للغة مستعينا بنظرية سوسير في نظريته اللغوية والقائمة بالدال والمدلول.

لذا شكلت رؤية لاكان الرمزية منطلقا لكشف الستار أهم عنصر في النظرية الفرويدية هو عقدة أوديب\* وفهمها من خلال وضعها ضمن نسق، ذلك أن عقدة أوديب لا تنطوي بالضرورة والحقيقة على ثلاث أبعاد مركزية متمثلة في (الأب، الأم، الطفل) فقط، إضافة إلى ذلك تحمل بعدا رابعا يسمى بالبعد الرمزي والذي يسمح لكل فرد من

<sup>1</sup> رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، القاهرة، دار قباء للتوزيع والنشر، 1998، ص 129.

<sup>2</sup> جاك لاكان: إغواء التحليل النفسي، مرجع سابق، ص 79، 80.

<sup>3</sup> جاك لاكان: إغواء التحليل النفسي، مرجع سابق، ص 93.

\*أوديب: هي مفهوم أنشأه سيغموند فرويد واستوحاه من أسطورة أوديب الإغريقية وهي عقدة نفسية تطلق على الذكر الذي يحب والدته ويتعلق بها ويغير من آباءه ويكره وهي المقابلة لعقدة التيكرا عند الأنثى، وكلمة أوديب هي في الأصل كلمة يونانية وتعني (صاحب الأقدام المتورمة) وقد سمي أوديب بهذا الاسم في الأسطورة لأن والديه قد ثقبا قدميه بقطعة معدنية مما أدى لتورمهما وقد سماها فرويد بالبداية العقد النورية، ثم سماها العقد الأبوية، وأعطاه اسم عقدة أوديب عام 1910، معترفا بقوله أنه كما يحس بمشاعر الحب لأمة ومشاعر الغيرة من والده معتبرا أن هذه المشاعر هي أمر شائع عند جميع الأطفال. أنظر: سيغموند فرويد: الأنا والهو، بيروت، دار الشروق، 1982، ص 54.

أن يأخذ وضعية معينة، إن إدخال هذا الجهد له مهام ودلالة مميزة حسب لاكان حيث أن العلاقة الثلاثية القائمة بين (صورة، جسد، عقل) تحتاج إلى نظام لغوي أي الكلام لكي يتم التفاعل بينها.<sup>1</sup>

لقد حاول لاكان كما لاحظنا سابقا على بناء وتطوير نظرية بنائية على قراءة دلالية هادفة لنظرية فرويد من خلال صيغ وتشكلات اللاشعور والحلم بوصفها أنظمة ذاتية تعبر عن حدود وحاجيات الإنسان المكبوتة في اللاشعور، لذا ما يحسب للاكان وإبداعاته هو إعطاء النظام اللغوي حيزا رمزيا في دائرة الأنظمة الإنسانية الأخرى سواء كانت شعورية أو لا شعورية، معتبرا أن اللغة لها دور فعال في التكوين الفكري للإنسان، مما يعني أنه جعل من اللغة هي الخيط الناظم لعملية التحليل النفسي، ليضع بذلك بنية اللاوعي في خط واحد مع المصطلحات اللغوية وأنظمتها مما يجعل من اللاوعي حاضرا سواء كنا على إدراك أو لا.

#### 4- البنية في المجال الفلسفي:

عندما نتحدث عن مكان البنية في مجالها الفلسفي يتبادر في الأذهان وللوهلة الأولى علم من أهم أعلام الفكر الفلسفي وهو ميشال فوكو Michel Foucault\* (1926-1984م) في الحقيقة أثارت ارتباطية فوكو بالبنية كنظام جدل كبير في وسط الباحثين والدارسين له من منطلق أن العديد من الدراسات التي تضع فوكو في دائرة البنيويين، إلا أن هذا ليس بالأمر المستحب لدى فوكو والذي يرفضه بشدة، وهذا الرفض قائم على ذكر أنها للتاريخ أي البنيوية كما أنها تتصف بالتعالي وفي ذات السياق يقول «لم أرفض التاريخ بل قطعت الطريق أمام مقولة عامة وفارغة ألا وهي مقولة تبدل الأحوال لأشدد على التحول بالمستويات المختلفة، إنني أرفض نموذجا متجانسا وواحد للزمانية»<sup>2</sup>، مغزى ما ذكر في قول فوكو هو رفض البنيوية للتاريخ ومساره هذا ما ينزعج لأجله فوكو، وأما لو حاولنا البحث في فلسفته عن حضور مفهوم البنية واستخدامها لن نجد لها بالمعنى الصريح، وإنما التطابق المفاهيمي لو ركزنا مع فكره، نلاحظ شعور مفهوم الإبستمي بقوة في مقابل مفهوم البنية وخاصة في أشهر كتبه "الكلمات والأشياء" لذا يؤكد فوكو من الحين إلى الآخر أنه لم يستخدم ولو لمرة واحدة لفظة البنية في كتابه الكلمات والأشياء.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> إديث كروزويل: عصر البنيوية، مرجع سابق، ص 218، 217.

<sup>2</sup> ميشال فوكو (1926-1984): هو فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين تأثر بالبنيويين، كان له كتاب بعنوان تاريخ الجنون، عالج مواضيع مثل الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون، صاحب مفهوم أركيولوجيا المعرفة من كتبه أيضا تاريخ النشاط الجنسي. أنظر عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشال فوكو، الإسكندرية، دار المعارف، 1989، ص 24.

<sup>3</sup> ميشال فوكو: حفريات المعرفة، تر: سالم ياقوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1987، ص 183.

<sup>3</sup> جاري جوتنجن: ميشال فوكو، تر: محمد سعد أمين، مجلة دفاتر فلسفية، ع 8، 2015، ص 280.

كانت لحظة إنكار الذات وإقصائها نقطة الانطلاق في مشروع فوكو الفكري ولعل هذا ما يتفق فيه مع البنيوية ومبادئها إذ جعلت من العلاقات الداخلي للبنية الواحدة أساس كل معرفة، وأما عن الجودة التي اتسم بها مشروع فوكو تتمكن في سعيه إلى تحقيق غاية موجودة في ميدان نشأة العلوم وتاريخ الأفكار حيث حاول إثبات أن المعرفة كمجال تاريخي تظهر فيه العلوم غير مقيدة من كل فعالية مخطط لها سواء تمثلت في نزعة تاريخية أو حتى في نقد يتوجه إلى مفهوم الإنسان، لأجل نزع جذوته من الثقافة والمعرفة وإضفاء عليها الطابع الزمني.<sup>1</sup>

أما عن الأمور التي حازت على الأهمية في فكر فوكو هي فكرة اتصالية التاريخ، والمعنى منها هو الهدف المعرفي في تخليص التاريخ من السمة الترنسندننتالية، ليعطي الأولوية للانفصال على الاتصال ومبتغى ذلك أن التاريخ التقليدي تميز بالثبات لاتصال حلقاته، أما عن جودة الطرح الفوكوية فإنما تكمن في مناشدة التغير والحركة ولعل هذا ما ترفضه البنيوية، ويحدثنا في نفس السياق عن إنقاذ التاريخ فيقول: «إن جوهر الموضوع بالنسبة لي يكمن في إنقاذ التاريخ من النبرة الترنسندننتالية، فلم يكن المشكل يكمن بالنسبة لي إطلاقاً في إضفاء الصورة البنيوية على التاريخ بل كان الأمر بالنسبة لي هو تحليل ذلك التاريخ ضمن الانفصال تعجز سلفاً كل غائية عن القضاء عليه هو رصد ضمن تبعثر يعجز كل أفق جاهز على احتوائه هو الأمر بالنسبة لي أن أترك له حرية الانتشار، حيث يعجز كل تأسيس ترنسندننتالي أن يفرض عليه صورة الذات»<sup>2</sup>.

وأما عن أهم المفاهيم التي سجلت حضورها القوي في فلسفة فوكو والتي استخدمها لأجل الدلالة عن منهجه هي ما عنونت به كتبه بـ "أركيولوجيا المعرفة" و"أركيولوجيا النظرة الطبية" و"أركيولوجيا العلوم الإنسانية"، فالأركيولوجيا بالنسبة له هي بمثابة البحث في ميدان صوري ومجرد ضمن سياق بشري أو تاريخي يهدف إلى الكشف عن القواعد الصورية لتشكيل الخطابات التي تقوم على قول الحقيقة الإنسانية في فترة زمنية معينة.<sup>3</sup>

بهذا المعنى فالأركيولوجيا التي أسس لها فوكو تبحث عن الأسس لا عن النشأة والتكون والتطور خلال الفترات الزمنية، أما عن صفة الرفض والإنكار محلها عند فوكو خاصة إذا تعلق الأمر بإسناده للبنيوية، لكن الدارس له ولمساره الفكرة يقف عند مرحلتين أساسيتين في فكره توضح لنا بداية بنيويته ونهايتها مع بعد البنيوية سواء كان ذلك عن قصد منه أم لا.

<sup>1</sup> عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشال فوكو، الإسكندرية، دار المعارف، 1989، ص 307.

<sup>2</sup> ميشال فوكو: حفریات المعرفة، مرجع سابق، ص 182.

<sup>3</sup> عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشال فوكو، مرجع سابق، ص 140.

**المرحلة الأولى:** بدأ فوكو أركيولوجيا وهنا تتضح جليا بنيويته رغم نكرانه وعدم إدراكه لذلك ليكون ذلك في فترة الستينات وهذا يظهر من خلال مؤلفه "الكلمات والأشياء" و"مولد العيادة" و"أركيولوجيا المعرفة" ليكون له ارتباط بنيوي واضح.<sup>1</sup>

**المرحلة الثانية:** تبدأ من السبعينات عند صدور له مؤلف تحت عنوان "المراقبة والمعاقبة"، حيث انشغل في هذه الفترة بموضوع السلطة (Pouvoir) والبحث في جوهرها بعدما كان يهتم بالمعرفة (Savoir) بمعنى أنه انتقل من الأركيولوجيا (Archeology) إلى الجينياولوجيا (Généalogie) ومرد هذا التحول المفاجئ هو عجز الأركيولوجيا في الرهان على حل المشاكل العلمية والوقوف في وجهها.<sup>2</sup>

لا يوجد شك في أن فوكو قد تأثر بالبنيوية، لأنه قد اتفق مثل الباقي من البنيويين على أن الخطاب في فهمه عبارة على بنية ذات صيغة شكلية تتقوّل، كما أن له القدرة على إنتاج أنواع متنوعة من الفعالية الاجتماعية والثقافية والنفسية، ولهذا رفض انغلاق الخطاب على فهم البنيويين، ففوكو بطبيعته يؤمن على أن العالم عبارة على شيء أكبر من أن يكون مجرد من النصوص التي تحاول تجاهل التلاحم الحاصل بين الخطاب والسلطة، لهذا ينظر فوكو للسلطة نظرة شاملة تعتمد على تأدية وظائفها على أساسين مهمين هما:

**الأساس الأول:** استمرارية المؤسسات القمعية من سجون ومدارس وعبادات.

**الأساس الثاني:** انتشار الأيديولوجيات المبررة لأفعال هذه المؤسسات.<sup>3</sup>

عندما تتحدث عن القضايا المسكوت عنها أو اللامفكر فيها يتبادر في أذهاننا فلسفة فوكو وما عرف به في فرنسا باختراجه لمجالات كان مسكوت عنها، محاولا بذلك الخروج عن المؤلف ساعيا لمراجعة مختلف المفاصل المعرفية والفلسفية التي شهدتها التقليد الإنساني، ليقدم بذلك منهجية نقدية تحليلية تبحث في المهمش في الفكر الغربي، لذا حاول فوكو الحفر في التاريخ بحثا عن الأشياء المسكوت عنها مثل الجنس والجنون والسجن، لذا صنفت أبحاثه في غالب الأمر بالتاريخية (تاريخ الجنس، تاريخ الجنون، تاريخ السجن)، هذا الاهتمام الزائد بالنزعة التاريخية لفوكو مردها رفضه للقول والعمل بمبدأ التاريخ الشامل الذي يمثل كلا متداخلا مشكلا بذلك وحدة، وغايته بذلك الرجوع إلى الأصول العامة لحضارة ما دون فضل فترات التاريخ التاريخية عن بعضها البعض.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> ريتشارد هارلد: ما فوق البنيوية (البنيوية وما بعد البنيوية)، تر: لحسن أحمامة، سوريا دار الحوار، ط1، 2009، ص 224، 225.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 225.

<sup>3</sup> رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، مرجع سابق، ص 152، 153.

<sup>4</sup> الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، 2000، ص 325.

لذا عزم فوكو على الخوض في مواضيع تمثل العقدة في جوهرها انطلاقاً من المجتمع الغربي انشترت فيه ثنائيات بين ذات وآخر، وبين مجنون وسليم، ومريض وسوي، كلها مواضيع تضرب بجذورها في بنية الحضارة الغربية، ولعلها من المنسيات من منطلق الخوف في الخوض فيها بالبحث والتفكير، فكان لفوكو السبق في لمس وشائجها وكشف الستار عنها ولعل هذا ما نلاحظه جلياً في مؤلفاته التي ترصدت وضع المجتمع الغربي.

ويمكن أن نستحضر هنا ما جاء في كتاب "عبد الرزاق الداوي" في أن فوكو كان يقابل الفكر المعهود التقليدي بالسخرية والذي يمجّد الذات الإنسانية في جميع أشكالها، بل يذهب إلى حد نعت أصحابها بالغباء والسخافة لأنهم يستغرقون في سباتهم الأنثروبولوجي العميق، الذي ليس إلا صيغة جديدة وبديلة للنزعة الوثوقية، الذي حاولت فلسفة كانط إيقاظنا عليها، وحسبه فإن السبيل الأوحّد لتفويض دعائم هذه النزعة هو تهديم أسس الخطاب الإنساني السائد.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> عبد الرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، بيروت دار الطليعة، 1992، ص 169.

## المبحث الثالث: البنية والوعي التاريخي كما فكر فيهما حسن حنفي

لعل من أهم المفاهيم التي شغلت فكر حسن حنفي وأخذت مساحة فلسفية من خلال مساءلتها والتعاطي معها هو مفهوم البنية، فكان سبب حضورها اللازم راجع لدراسة حنفي للوعي الأوروبي، والمعهود أن لكل تكوين في الوعي سواء تعلق الأمر بالشأن الأوروبي أو غيره إنما يتقوم ببنية تجمع بين مكانه لا محالة فهذه شرطية إستيمولوجية تفرض نفسها. لقد استعان حسن حنفي في معالجته للعديد من الظواهر بالوعي التاريخي فلم تفقد كتاباته أثر حضور هذا المفهوم، ليحدثنا من خلال تفسيراته الفلسفية عن الترابط الحاصل بين مفهومين يتطلب الواحد حضور الآخر وهما البنية والتاريخ\* محاولاً توضيح أن البنية تمثل خاتمة التكوين ومعنى هذا الأخير حسب حنفي هو التاريخ، لتنشأ علاقة بين التاريخ والبنية في حاضنة الوعي الأوروبي.<sup>1</sup>

لذا فلو حاولنا الحفر مع حنفي في كيفية تشكل البنية؟ لوصلنا إلى نتيجة مفادها أن التراكمات والأحداث والمدلولات المختلفة، بالإضافة إلى التداخل الحاصل في الكثير من العلوم الأخرى سواء كان ذلك في الجانب الاقتصادي، أو الاجتماعي، أو السياسي. و التي يمر بها كائن ما وتصدق على الفرد والمجتمع كذلك حصل والوعي التاريخي كان السبب الأول في تشكل البنية فالماضي كان داخلاً في تكوين الحاضر (البنية)، وبذلك ينظر إلى التاريخ على أنه من يؤلف وحدة البنية.

## أولاً: الوعي التاريخي:

الدارس لكتابات حسن حنفي الفلسفية يلمس حضور الجانب التاريخي لدراسة أي ظاهرة من الظواهر الاجتماعية. فالتاريخ\* حسب حنفي هو جذر الوعي وأساسه، فهو ليس عبارة عن رصد وقائع كأننا في متحف للتاريخ بل المقصود به هو وعي جماعي يصب في قالب الوعي الفردي. ولأن الإنسان كما هو معروف إنسان كائن تاريخي ومعرفته بالعالم أجمع تصب في تاريخه، ونتيجة لذلك تمثلت دراسة ماضي الشعوب وتاريخها لترسيخ وعي بالتاريخ ومساره وبالتالي تنمية الوعي التاريخي وتعميقه بنية مد الوعي القومي بخبرات تاريخية سابقة، تساعد على تكوين رؤية للحاضر ومكوناته التاريخية، فالمعنى الفلسفي للحاضر حسب البصيرة الحنفي ما هو إلا تراكم للماضي تنشأ من خلاله بنية للحوادث المعية الزمنية\*\*Synchronism<sup>2</sup>.

\*التاريخ: في اللغة بمعنى تعريف الوقت وتاريخ الديني وقته وغايته والتاريخ أيضاً علم يبحث في الوقائع والحوادث الماضية والحقيقة، قال ابن خلدون آله خير عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم. أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 227.

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الإستغراب، مرجع سابق، ص 679.

<sup>2</sup> حسن حنفي: دراسات إسلامية، القاهرة، الأنجلو المصرية، 1981، ص 345، 456.

ومساوقة لهذا الحديث أطلق برجسون على هذا النوع من الحركة التاريخية "بالحركة التراجعية للحقيقة"\*\*\* حيث ينظر حنفي إلى بنية التاريخ على أنها ثابتة في الوجدان الأوروبي ودراستها سواء كانت في الماضي أو الحاضر أو التنبؤ بها في المستقبل. يخبرنا حسن حنفي على التكامل بين حركتين هما (قراءة الحاضر في الماضي، وقراءة الماضي في الحاضر) وهو ما أسماها هوسرل "بالمناهج التراجعية التقدمي" Regressive Progressive Methode والمقصود بهذا المنهج هو قراءة الحاضر في الماضي والتي تجعل التجربة حية من أجل فهم النصوص التاريخية.<sup>1</sup>

### ثانيا: جدلية العلاقة بين البنية والوعي التاريخي

فكر حسن حنفي في العلاقة القائمة بين البنية والتاريخ وقرر أن التاريخ يسبق البنية، وذلك إلى ازدياد التراكم التاريخي عبر الحقب الزمنية الغابرة، فتكاتف ظروف الوعي الأوروبي منذ اللحظة الأولى وكذا توالد وتتالي المذاهب الفلسفية كانت سببا في بروز وعي تاريخي، حيث استطاع الوعي الأوروبي نقل الزمان التاريخي من الخارج إلى الداخل بمعنى وضعه ضمن المسار التاريخي<sup>2</sup>، هذا التحليل يكشف لنا حالة الحتمية الزمنية التي تفرض كدلالة دورية للعالم من حيث الطبيعة المتغيرة للحياة البشرية مما يدل على ديمومة الوعي وحركة التاريخ.

وفي هذا المقام يقدم حنفي تفسيراً فلسفياً لفاعلية الوعي الأوروبي، وباعتباره الوحيد الذي استطاع اكتشاف ما يعرف بالزمان الإنساني، وكذا التاريخ الإنساني فما عرف عن التاريخ سابقا هو ربطه بكينونة الوجود الطبيعي وحصره في دائرته موضحا ذلك بحقائق تبناها الفلاسفة القدماء أمثال القديس أوغستين Augustine (354-430 م) الذي عرف الزمان الإنساني، ولكن في جزئه الأكبر ربطه بإثبات وجود الله باعتباره كل الزمان والخلود، وأما الوجوديين أكدوا وحاولوا أن الزمان يمثل نسيجا للوجود فبهذا التسلسل التاريخية للوعي الأوروبي وانتقاله بالزمان من الطبيعي إلى الإنساني<sup>3</sup>.

ويتبع ذلك بالتحول بلغة حنفي من الزمان الباطني الإنساني المخبوء إلى الزمان الخارجي الإنساني الذي يمثل التاريخ، وكما يبين ابن خلدون أن ما يقع من حوادث وتراكمات وانعكاسات على المجتمع في شتى المجالات

\*\*\*المعية الزمنية: تأتي بهذا السياق بمعنى المسار الزمني للأحداث

\*\*\*الحركة التراجعية للحقيقة: بناء متطلبات الحاضر انطلاقا من دراسة أحداث وتراكمات الماضي.

<sup>1</sup> سيد قطب: التاريخ (فكرة ومنهاج)، القاهرة، دار الشرق، ص 95.

<sup>2</sup> حسن حنفي: دراسات فلسفية (في الفلسفة الغربية والمعاصرة)، ب يروت، دار التنوير، ج2، 1995، ص 55.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الإقتصادية والإجتماعية والعلمية والعمرانية والثقافية، يترتب عليها بالضرورة تقلبات في أحوال المجتمعات وشخصهم<sup>1</sup>.

وفي منحى آخر يفسر حنفي نشأة العصور الحديثة كمفهوم واضح نتيجة لما حدث من تراكم معرفي متنوع في وعي التاريخي الأوروبي، مما أدى إلى نشوء وتحديد لمعالم ما يعرف بفلسفة التاريخ Philosophy of History والتي كانت وليدة الثورة الصناعية والثورة الفرنسية وكذا البورجوازية فكانت لها أهمية كبيرة في صناعة مفاهيم العقلانية والتقدم فأثرت في عقول الناس وفي تصوراتهم حول سيرورة التطور الاجتماعي، بخاصة كتابات مونتسكيو وفولتير في فرنسا وهيردر وهيغل في ألمانيا وفيكو في إيطاليا لتنتقل في نهاية القرن الثامن عشر إلى الفلاسفة الاسكتلنديين، ومع بداية القرن التاسع عشر تمثلت في شكل حركة فكرية هامة أثرت تأثيرا مباشرا في أفكار سان سيمون وكارل ماركس و أوغست كونت وغيرهم<sup>2</sup>

فكانت محاولات فلاسفة التنوير ذات قيمة وفائدة لتحريك عجلة التاريخ للأمام والعمل في نفس الوقت على تشكيل بنية كفيلة بخلق وعي أوروبي يحتذى به اليوم، وذلك يجعل العقل المصدر الوحيد للمعرفة وليس التراث القديم باعتباره شيء مقدس، مع وضع كافة المكتسبات على محك العقل للكشف عن المسببات والدواعي المنطقية التي أدت إليها، وعلى هذا الأساس رفض فلاسفة التنوير تراث العصر الوسيط الذي ينتهك قوانين العلم والمنطق، وكذلك أخلاقية الزهد والتقشف الصارمة في الحياة الدنيا، ودعوا إلى أخلاق أكثر إنسانية مع الالتزام بالتسامح والسلام بدل التعصب والعنف<sup>3</sup>.

ومساوقة لهذا الحديث السابق، إهتم فلاسفة التاريخ بشرح وتفسير ثورات عصرهم الاجتماعي والسياسية مع وضع قانون عام للتطور الاجتماعي بعد التغيرات والتحولات السريعة وكذا العنيفة التي شهدتها المجتمعات الأوروبية، ومعرفة أسبابها ونتائجها محاولين بذلك وضع نظرية عامة لمسيرة التاريخ تنطلق من مبادئ عصر التنوير الذي شجع على المقارنة بين المجتمعات والحضارات الإنسانية، واستخلاص قانون عام لتطور المجتمعات والحضارات كل هذا نتيجة التحليل العقلي للبعد التاريخي ووعيه المكتسب مع إعطاء دور للإنسان في مسيرة التاريخ وصنع بنية للوعي الأوروبي متكامل مع مسار التاريخ<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> أحمد عبد الحليم عطية: حسن حنفي (هيرمينوطيقا التراث وفينومولوجيا التجديد)، القاهرة، 2016، ص 370.

<sup>2</sup> أحمد محمد صبحي: في فلسفة التاريخ، بيروت، دار النهضة العربية، 1994، دط، ص 189.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 160.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 161، 162.



هذا التمهيد لتوضيح مسار تشكل الوعي التاريخي ننتقل الآن إلى ما فكر فيه حسن حنفي في ما يخص العلاقة القائمة بين البنية والتاريخ والذي قرر أن التاريخ يسبق البنية إذا ما طبقنا ذلك على الوعي الأوروبي، فلو تكلمنا عن تاريخ البنية لتبادر في أذهاننا كيفية تكون البنية في الوعي التاريخي ولأن لكل مجتمع وعي تاريخي خاص به ينتج لنا منه بنية تاريخية تشتمل ضمناً على عدة بنىيات لكل عناصرها، والتي لا تكشف وتظهر إلا بعد التعرف الكامل على البنية الكبرى، ما يخلق نوعاً من التكامل بين البنية والتاريخ.

وهو ما يعمل على توضيحه حسن حنفي فيقول «هناك علاقة دائرية إذن للوعي الأوروبي بين تاريخ البنية وبنية التاريخ، تاريخ البنية يبين كيف تكونت البنية في الوعي التاريخي، وبنية التاريخ تبين كيف تتحكم في العقلية الأوروبية وفي رؤيتها للواقع»<sup>1</sup>، وهذا ما ينشأ عنه علاقة جدلية بين البنية كوصفها بناءً فوقياً وبين التاريخ كبناءً تحتي، يمكن أن نستحضر هنا الرؤية الماركسية فيطلق ماركس البنية التحتية على الظروف المادية والاقتصادية في حين يطلق البنية الفوقية على نمط تفكير المجتمع، أي على وعي المؤسسات السياسية والقانونية والدينية والفلسفية حسب ماركس الوجود هو من يحدد الإدراك، لأن عمل البنية التحتية هو إنتاج الفكر لذلك فإن البنية الفوقية أي الوعي والفكر ليست إلا انعكاساً للبنية التحتية المادية الاقتصادية.<sup>2</sup>

وهذا فعلاً ما يقر به حنفي حيث يبين أن البنية من صنعت التاريخ وتراكم أحداثه، ولكن مع الزمن استقلت بذاتها لتصبح فاعلة في تحديد رؤى العالم، ليوضح هيجل ذلك قبل ماركس بأن التطور التاريخي يتأثر من التوتر الحاصل بين عناصر متناقضة تخلق في جوفها جدلية حاسمة، وهذه التناقضات تصل إلى مرحلة معينة وبعد تراكمات تحدث ثورة أو القفزة وهو ما يلعبه بالتغير الكيفي يقول هيجل في سياق حديثنا «إن الفكرة تكون موجودة قبلنا، وقبل تاريخ الفكر والحضارة، وقبل تاريخ السكون لكنها تكون عندئذ غير واعية وهي لا تستطيع أن تغدو واعية ذاتها إلا في تناقضاتها»<sup>3</sup>

لتغدو الفكرة في نظر هيجل هي من تخلق بنية الرؤية للعالم والطبيعة والسكون من خلال تجسدها في مسار التاريخ واستبيانها في الأفكار الإنسانية والعقول ولاسيما العلم والمعرفة وكذا محركات البحث عن الحقيقة خاصة المحرك الأول لعجلة التاريخ والإنسان والحياة الاجتماعية والنفسية والسياسية تنحصر كما يرى هيجل في الفكرة المطلقة وصوريتها<sup>4</sup> ترعرع حنفي عند فكرة أن الوعي هو حصيلة لتشكيل البنية والتي اكتسبت آلياتها

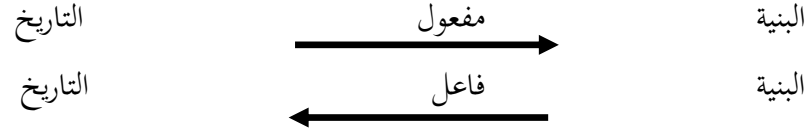
<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الإستغراب، مرجع سابق، ص 279.

<sup>2</sup> ق، أفانا سيف: أسس الفلسفة الماركسية، تر: عبد الرزاق الصافي، بيروت، دارالغرابي، ط3، 1978، ص 22.

<sup>3</sup> محمد رشاد عبد العزيز محمود: الفكر الماركسي في ميزان الإسلام، القاهرة، مطبعة الفجر الجديد، 1982، ص 40.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 41.

وميكانيزماتها من مسار التاريخ، فتغير الوعي بصفة عامة بمنطق حنفي منوط بالتراكمات التاريخية وتغير هذه الأخيرة ومسارها يؤدي لا محالة إلى خلق بنية جديدة تتماشى ومسار التاريخ الآتي.



## المبحث الرابع: في معنى ظاهرة الوعي الأوروبي

ولأن المفاهيم كذلك تصنع لنفسها تاريخ أسطوري كغيرها من الكائنات الحية وهذا بالضبط ما ينطبق على مصطلحات ظهرت فاكتسحت الدراسات الفكرية والفلسفية من جهة ، وكذا فلسفة التاريخ من جهة أخرى ودخولها إلى ميادين البحث العلمي ألا وهي أوروبا أو ما يطلق عليها أيضا الغرب أو العالم الغربي وحتى ما يصطلح عليه بالوعي الأوروبي أو الغربي، كلها مصطلحات مترافقة بشكل أو بآخر، لذا قبل الدخول في موضوع الوعي الأوروبي وتبنيه كموضوع للدراسة، تفرض علينا طبيعة الموضوع ومتطلبات البحث العلمي أن نتوقف عند مصطلح ومفهوم الغرب نفسه الذي يعتبر المتلازمة المفهومية مع الوعي الأوروبي أو ما يسمى أيضا بأوروبا.

## أولا: الغرب، أوروبا: حيثيات المفهوم وإشكالياته:

ليس من السهل علينا أن نحدد مفهوماً واحداً "للغرب" باعتبار هذا المفهوم من المفاهيم التي تلتبس مفهوماً على الذهن للغموض الذي يحيط بها، كما أنه يعتبر من المفاهيم الزئبقية التي يصعب علينا الإمساك بها، وأن نحكم على أن مفهوم واحد يلخص لنا هذا الكائن الأسطوري ولأن وجهات النظر حوله تختلف بطبيعة الحال؛ فكل واحد ينظر إليه من زاوية مختلفة. لذا وجب علينا أن نخوض وأن نبجر كمساءلة فلسفية في غمار هذا المفهوم وصفاً ونقداً أو حتى تعقياً.<sup>1</sup>

بداءة يطل علينا مصطلح "الغرب" كمصطلح غزى العالم محطماً بذلك كل الحدود الجغرافية واللغوية والإنسانية ، التي تفصل بين القارات وثقافاتنا وشعوبها ولعل هذا المسمى "غرباً" يدل في المستوى الأول من التحليل على موقع جغرافي من الأرض في مقابل المناطق الأخرى من الشرق على سبيل المثال، أو يدل في مستوى آخر على نمط أحادي من الخصائص والمميزات التاريخية و الإثنية والحضارية والثقافية عامة، ليُشكل "الغرب" تلك الوحدة المنقسمة بين الشعب الأوروبي ومن انحدروا منها وانتشروا في العالم، حيث يلتقون كقاسم مشترك في البيئة التاريخية ذات الأصول الإغريقية والرومانية والجرمانية أساساً إضافة إلى ذلك أصداء الفلسفة اليونانية والرومانية، والديانتين المسيحية واليهودية، كل هذه الأصول شكلت لنا ما يُعرف بالغرب مع انفتاحها على العالم الجديد أي الولايات المتحدة الأمريكية، وتبادلت بينها وبين أوروبا بذلك السيطرة التاريخية.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> صمويل هنتنغون: الغرب متكرر و ليس منفرداً، القاهرة، مركز الدراسات الاستراتيجية، د.ت، ص 3.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 4، 5.

هذا الأخير أي "الغرب" ولد مخلوقات ضمن فضاءه الجغرافي، أدى به إلى تجاوز إطار القارة الأوروبية إلى نطاق أوسع سمح له بذيع صيته عبر قارات العالم، بالإضافة إلى جذوره اليونانية والرومانية كما ذكرنا ذلك سالفاً التي أعطته بذورها بعداً زمنياً استثنائياً، فأصبح يمثل هوية عملاقة متصفة بالاتساع من جانبيين، جانب تاريخي وآخر جغرافي.<sup>1</sup> ولذلك انصرف العلماء بالبحث والدراسة في ماهية "الغرب"، وتشريحه لكشف مكوناتها وإخراجه في سياق الدلالة اللغوية المعروفة والمتداولة بين الكل إلى سياقات مختلفة تحمل في طياتها استشكالين حول مفاهيم عقائدية وأسطورية وأيديولوجية بدل حصر المفهوم "الغرب" في مكان واحد، والسؤال هو: هل هو مكان أو منطقة من العالم؟ هل هو أوروبا أو أمريكا أم الاثنين معاً؟ أو هو مجموع الدول الغربية؟ هل الغرب مرحلة من التاريخ أم نظام اقتصادي؟ هل هو خلق أم دين أم طريقة عيش وحالة فكرية وذهنية؟<sup>2</sup>

ومساوقة لهذه التساؤلات المنطقية السالفة يجب أن نُقر أولاً وقبل كل شيء أن الغرب هو كيان جغرافي، لكن مع التحقيق في اللفظ نجد أن معناه الدلالي الآخر يدل على غروب الشمس لأننا نعلم أن الأرض تدور وبطبيعة الحال فإنه لا وجود لا الشرق ولا الغرب ولا حتى الشمال والجنوب، «وبهذا نتوصل إلى أن استعمال لفظة الشرق والغرب لتحديد مساحات جغرافية عملية متمركزة حول الجنس البشري وليس المكان».<sup>3</sup>

وفي هذا المستوى من النقاش تظهر لنا كلمة "غرب" كمصطلح يتجاوز الدلالة الجغرافية البسيطة، وذلك عندما يتحسن هذا المفهوم بدلالات سياسية وثقافية وحتى أيديولوجية، والتي بدورها تضيف على المصطلح أبعاد قيمة من جهة أخرى فإن لفظ "غرب" يحمل معنى بسيط يوحي بغروب الشمس واضمحلالها: «العُرب والمَعْرَب، بمعنى واحد، قال ابن سيده: العُرب خلاف الشرق، وهو المغرب وقوله تعالى: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾ (الرحمان: 17)، أحد المغربين أقصى ما تنتهي إليه الشمس في الصيف، والآخر أقصى ما تنتهي إليه الشمس في الشتاء، وأحد المشرقين؛ أقصى ما تُشرق منه في الصيف، وأقصى ما تُشرق منه في الشتاء، وبين المغرب الأقصى والمغرب الأدنى مائة وثمانون مغرباً».<sup>4</sup>

<sup>1</sup> جورج قزم: تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، تر: رلي ذيبان، بيروت، دار الفارابي، ط1، ص 41.

<sup>2</sup> Roger. Pol Droit, *L'occident expliqué à T'outilte Monde*, Excitions du Seuil, Paris, 2008, p10.

<sup>3</sup> سيرج لاتوش: تغريب العالم، تر: خليل كلفت، القاهرة، دار العالم الثالث، 1992، ص 32.

<sup>4</sup> ابن منظور: لسان العرب، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 638.

وذهب الخليل بن أحمد إلى تأكيد ذات المعنى: «والغرب، المغرب، والغروب غيبوبة الشمس»<sup>1</sup>، لذا إنسقت المعاجم العربية إلى قاسم مشترك في التعريف بالمفهوم "الغرب" مرادفاً لغروب الشمس وأقولها في هذا المنحى الاصطلاحي، قال الفيروزبادي: «ومغربان الشمس حيث تغرب، ولقيته مغربانها عند غروبها، وتغرب أنى من الغرب»<sup>2</sup>.

ويمكن أن نرصد ما جاء في المعاجم الأجنبية حول المعنى المفهومي للفظ "الغرب" علناً: «أحد الاتجاهات الأربعة ويعني غروب الشمس، ويُقابل الشرق»<sup>3</sup> والمقصود هنا بلفظ الشرق مكان شروق الشمس ومطلعها.

وأما عن اللفظ نفسه جاء في معجم (لاروس) الموسوعي (Larousse Encyclopédique) نفس المعنى المتداول سابقاً بالإضافة إلى أنه يعني به الدول الغربية وأممها وشعوبها، أي أن الدول الغربية هنا حسب المعجمين، هي: دول محددة وفقاً لمقاييس الأنظمة الاقتصادية والسياسية فيأتي المعسكر الغربي بذلك مقابل المعسكر الشرقي، فيصبح الغرب « مجموعة شعوب تسكن دول أوروبا الغربية، كما تطلق اللفظة أيضاً على حضارة الشعوب ودولهم»<sup>4</sup>.

وتماشياً مع التحليلات المعرفية السابقة يمكن الإقرار أولاً أن: «الغرب مفهوم إيديولوجي أكثر منه جغرافي»<sup>5</sup> هذه الشمولية الجامعة شكلت حيزاً تولد فيه هذا الحكم من الفكر المهيب من العالم كافة. في أن الاستعمال المتزايد لانتشار هذا المفهوم وصلت لدرجة انتهت به إلى ترشيد وتوجيه كل الدراسات والكتابات في سياقات عديدة سواء كان ذلك في العلوم الإنسانية والاجتماعية، السياسية، الثقافية، باعتبار أنه ذلك الشغل الشاغل فكرياً وفلسفياً.

بمعنى أن هذا الولوج الكاسح لمفهوم كهذا (الغرب) خلف وراءه صدى طوال القرنين السالفين، مما يدل على طغيان المفهوم (الغرب) بدلالاته المختلفة والمتكررة على الذهنية التاريخية سواء كان ذلك على مستوى الثقافات الأوروبية المختلفة أو حتى خارجها، لذلك خرج مصطلح الغرب من عباءة المعنى الجغرافي ليثقل بدلالات فكرية وسياسية وثقافية، فعندما يُطلق الغرب حالياً يُراد به العديد من المعاني، ولعل أشملها الغرب الحضاري باعتباره تلك

<sup>1</sup> الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين، ج4، باب العين والراء، ص 410.

<sup>2</sup> مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، ط2، 2005، بيروت، ص 120.

<sup>3</sup> Dictionnaire de L'acadé mie Française, Tome Premier (A.K) Dupont Imprimeur, libraire, 1832, p 181.

<sup>4</sup> <http://www.larouse.Fr//français/occident/5548>

<sup>5</sup> سيرج لانوش: تغريب العالم، مرجع سابق، ص11.

المنظومة المعرفية والثقافية والسياسية والاقتصادية المتراسة، والتي تحاول فرض سيطرتها على العالم كله وتلغي باقي الحضارات، ويمتد جغرافياً ليشمل أيضاً كندا ونيوزيلاندا.<sup>1</sup>

لذا لم تعد جغرافية المكان سوى أمر جزئي بسيط ليشمل بذلك مفهوم الغرب كينونة الحضور في دلالات شتى كما ذكرنا ذلك سالفاً، حتى أصبح يُعد من أهم المفاهيم الخاضعة للأدلجة في الفكر المعاصر، ولعل هذا ما يتحدث عنه محمد أركون في كتابه "الإسلام- أوروبا- الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة" «هذه المصطلحات الثلاثة (الإسلام، أوروبا، الغرب) تعرضت للأدلجة مهووسة ومبالغ فيها، ولهذا السبب ينبغي أن نعيد التفكير فيها كي نُحل الصورة التاريخية (أوالواقعية) محل الصورة الإيديولوجية»<sup>2</sup>، ما يريد هنا أركون هو وضع مصطلح الغرب وغيرها من المصطلحات المحورية في الحياة الفكرية موضعاً حقيقياً يتماشى والتعقيدات التأسيسية للمصطلح والتي تخدمه في سياقه الواقعي الملزم به لإخراجه، بمنأى عن المعتقدات السياسية والدينية والعرقية التي تُخرّب مكونات المصطلح المفهومي.

لعل من أهم التوكيدات التي نستنتجها هو انسلاخ مصطلح الغرب من السلالة اللغوية الشائعة عنه متجاوزة بذلك المضامين التاريخية والجغرافية المحددة بالأيديولوجيات المختلفة، ليدخل بذلك دائرة الصورة الخيالية التي تتناسب والواقع، ليكون الإشكال من إشكال متمحور حول الفضاء الجغرافي إلى فضاء آخر نرتجى به ما يجب أن يكون عليه هذا المصطلح المفاهيمي لا ما هو عليه في الواقع «ما هو الفضاء الجغرافي للغرب؟ مفهوم يصعب تحديده لأنه لا حدود واقعية له، هو اختراع خيالي أكثر منه حقيقة جغرافية محددة... فالغرب هو ما نريده نحن أن يكون»<sup>3</sup>.

في هذا الوضع لم يكن غريباً عن هذا المفهوم - الغرب - أن يتحرك ضمن ما يُعرف بلا بساطة ولا كلية تشمله، راجعاً بذلك بالطبع إلى التعددية المفاهيمية التي يحيل إليها جيل د ولوز Gilles Deleuze (1925-1995م) بالقول أن لا وجود لمفهوم بسيط لأن كل مفهوم في نهاية الأمر يملك مكوناته، ويكون محدداً بها، كما أن استخدام المفهوم (أي الغرب) يخضع دائماً وأبداً إلى حضور نسبي وطغيان أحدها على الآخر بحسب اللحظة

<sup>1</sup> عامر عبد زيد الوائلي وهاشم الميلاني: نحن والغرب (مقاربات في الخطاب النقدي الإسلامي)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2017، ص15.

<sup>2</sup> محمد أركون، الإسلام-أوروبا-الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساق، ط1، 2001، ص5.

<sup>3</sup> Hakim Karki et Edgur Radelet, *El Dieu créa l'occident la place de la religion dans la conceptualisation de la notion de l'occident*, L'Harmattan, Paris, 2001, p.20.

التاريخية لوقع مفهوم الغرب، مساوقة لهذا الحديث فإن جغرافية المفهوم التي يحيل إليها معناه يجعل من محمد أركون (Mohammed Arkoun) (1928-2010م) يقف عند فكرة أن المعنى الجغرافي للغرب إنما حُرف إلى معنى جديد ثقافي وإيديولوجي غير مرتبط بمنطقة جغرافية معينة كما كان ذلك في السابق<sup>1</sup>.

على هدى هذا التمشي، فإن ما تقدمه الكتابات والدراسات المرتبطة بالمفهوم المعرفي والفلسفي للغرب في آخر المطاف هي جملة من الإشكالات الفلسفية التي تطرح نفسها بقوة حول النشأة المفهومية للغرب، ليس كرقعة جغرافية تشغلها شعوب وقوميات تنتمي إلى أوروبا، بل أن الانشغال التفكيري في المسائل والقضايا الثقافية والحضارية المتعلقة بعلاقة الغرب بأوروبا، تلاحظ هنا تغير منحى التفكير من النباش في المفهوم الأسطوري إلى البحث في العلاقة القائمة بين مفهومين متلازمان، الناتجان كواقع واضح من تمخضات تلك الحقبة الفائتة من الزمن الماضي والتي يصطلح عليها بالعصر الوسيط تشكل في خضم مجموعة من التطورات الثقافية و الإثنية والسياسية تشابكات لترسم هوية أوروبا<sup>2</sup>.

أمام هذا الزخم الكبير من المفهمة و التعاريف تغدو مسألة التعالق القائم بين مفهومين متلازمان (الغرب وأوروبا) يجب علينا إزالة بعض الالتباس الظاهر إن لم نقل كله، نقدم عرضاً تاريخياً لمفهوم أوروبا؛ بالعودة إلى تاريخ عملية نشأة أوروبا نلمس أسبقيتها زمنياً عن مفهوم الغرب، حيث بدأت منذ الاكتشافات الأولى ومشروع التنوير والنهضة، ولعل هذا تشكل منذ بداية القرن السادس والذي حُلِق في عهد جديد شيد فيه الفرد الأوروبي أساسيات العلوم المعاصرة والذي تبلور هدفها به التغيير الايجابي للعالم، لذا تلاشت مبادئ سادت في العصور الوسطى لتفتح صفحة جديدة مبنية على أساس عقيدة تُبجّل العلوم الطبيعية وسيطرتها على قوى الأرض<sup>3</sup>.

ولعل هذا ما أحدث ما يُعرف بالقطيعة المعرفية بلغة غاستون باشلار (Gaston Bachelard) (1884-1964م) مع الماضي، وأدى هذا الانتقال إلى التحكم في مصير الشعوب الأوروبية مع بداية النهضة بداية مع القرن السادس عشر وما شملتهم من كشوفات علمية وجغرافية، ليعيش الإنسان الأوروبي تقدماً واضحاً على كافة الأصعدة الحياتية، كم لا ننسى بروز الثورة الصناعية جعلت من الطبيعة مُسخرة للإنسان بكيفيات متلازمة مع متطلبات وتطور

<sup>1</sup> محمد أركون: الإسلام-أوروبا-الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مرجع سابق، ص 26.

<sup>2</sup> موريس كروريه: تاريخ الحضارات العام، مجلد (5)، تر: يوسف أسعد داغر، بيروت، عويدات للنشر والطباعة، 1998، ص 103.

<sup>3</sup> يوسف نور عوض: المنظور الحضاري لظاهرة التخلف، السعودية، دار المقتبس، 1985، ص 72.

واضح فيالأحوال الاجتماعية والاقتصادية، ومساوقة لهذه الانجازات التاريخية البارزة أصبحت فكرة التقدم جوهر الفكر الأوروبي مع عصر الأنوار في القرن الثامن عشر.<sup>1</sup>

على هذا النمط من الاشتغال التأسيسي نود أن نتحدث عن التنظيرات الفلسفية التي جعلت من أوروبا البحر الذي ينتهي إليه نهر التاريخ بأشكاله وروافده المختلفة، كما ترفع من التقدم الذي حصل والذي سيحصل باعتباره الهدف الأول للتاريخ الذي يسعى إلى تحقيقه، ونتيجة للتغيرات الجذرية التي حصلت في الرؤية الحياتية للأوروبيين وإزاء هذا الوضع الحاسم من التطورات والتي غيرت عجلة التاريخ أكسبتهم في نفس الوقت رؤية للحاضر والمستقبل، هذه النفوس الأوروبية هي التي اجتهدت في صنع أفق من التقدم والتفوق في مجالات «بلغ التقدم بالتقنية في أوروبا ما يجيز لنا كلام عن ثورة حقيقية»<sup>2</sup> سواء تعلق ذلك بالتقنية العسكرية، الثورة الملاحية، الثورة المالية والصناعية، وكذا لا ننسى تقنيات التحسين الإنساني من الطب والتعليم وحتى الصحافة.

لجأت الحضارة الغربية إلى هذا الإجراء -تجنباً لأي انحراف على المقصد الأصلي- لتقدم الحضارات ولعل أهم مقولة حضارية تم تبنيها، هي مقولة أعادها أرلوند توينبي Toynbee Arnold (1889-1976م) إلى ثلاث أصول كبرى تحرك براديعم الفكر الغربي بكيفية خط مستقيم ، بداية من المركز (وهم الذات) ثم الثابت (وهم الشرق) فالتقدم (في خط مستقيم)، كل هذا كان حافزاً لخلق أفق جديدة من الغرابة الفارضة لنفسها.<sup>3</sup>

نبحث الآن النقطة التي حدث فيها ما يُعرف بوهم الذات أو ما يمكن اعتباره استعلاء ذاتي متعلق بالآنا الإنسانية، ليس هذا غريب عن الحضارة الغربية لو رجعنا إلى أصولها الأولى اليونانية نقصد هنا؛ مفهوم ارتبط بالميثولوجيا اليونانية المشهورة بأسطورة نرسيس\* Narcissus، كما أن لديه روابط وأبعاد بأسطورة يونانية تعرف بأسطورة إيكو\* Echo، ولعل هذه الأصول اليونانية لحب الذات تبنتها فلاسفة التاريخ ( هيغل، كانط، مونتسكيو، فولتر) كونهم يُحرك أوروبا وطموحها عن طريق إعادة بناء التاريخ البشري ومحورته حول الذات الأوروبية، وهذا بفعل فلسفي له أبعاده المخططة لاحتكار التاريخ لأوروبا وحدها مثلما احتكرت الكنيسة المسيحية العناية الإلهية لإتباعها دون غيرهم<sup>4</sup>، وهذه الإفصائية لإنتاج الحضارات الأخرى عبر عنه أحد محرري الصحف

<sup>1</sup> المرجع نفسه: ص 120.

<sup>2</sup> موريس كرويه: تاريخ الحضارات العام، مرجع سابق، ص 108.

<sup>3</sup> ميشال نوفل: المركزية الأوروبية وعلاقة الشرق بالغرب في الفكر الماركسي، مجلة الفكر العربي، بيروت، معهد الإنماء العربي، ع3، 1983، ص 174.

<sup>4</sup> محمد عابد الجابري: مسألة الهوية - العروبة والإسلام والغرب، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص 127.



الباريسية الكبرى بقوله : أن «الاحتكار في صناعة التاريخ ووظيفة أوروبا، ولم تكن الشعوب الأخرى سوى أدوات لهذه الوظيفة الأوروبية»<sup>1</sup>

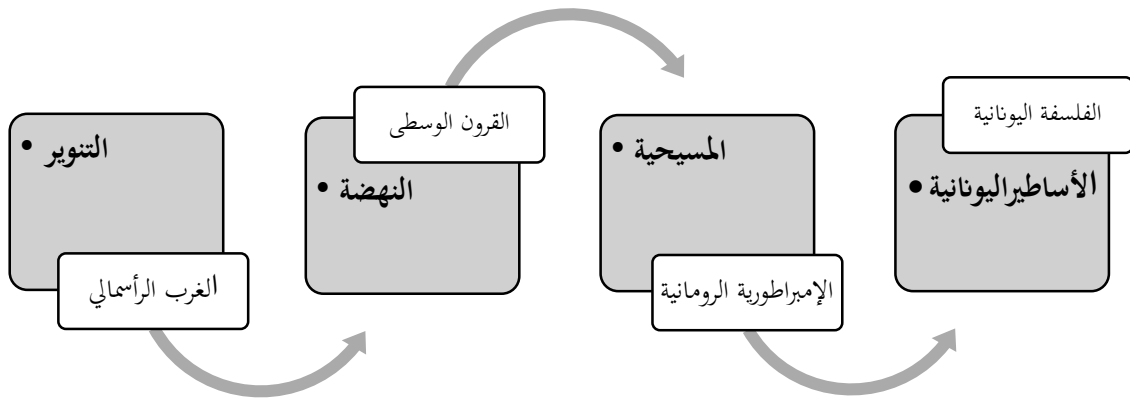
أما عن الثابت (وهم الشرق) التي تبناه الغرب كإستراتيجية في التعامل مع الآخر، ومدى مساهمته في الكشف عن منطق الاستشراف الذي يجعل من الآخر (الشرق) موضوع الدراسة وتفكيكه وهي حادثة وعملية تقوم على اقضاء الآخر وتحويله إلى مجرد موضوع لذات الدراسة، من هنا كان نص التقدم المستمر القائم على منهج الاستمرارية البتة والمؤسس على معادلة تسير في اتجاه واحد يصنع المركزية الأوروبية كإيديولوجية سارية المفعول مدعوم بروح غريبة تقف وراءه.

<sup>1</sup> مالك بن نبي: الفكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، دمشق، دار الفكر، 1399هـ، ص215.

\*من الأسطورة اليونانية القديمة إلى فرويد وإلى يومنا عرفنا مصطلح النرجسية، لطالما سمعنا عن فتى هائل الجمال يدعى نرسيس أو ناركسوس Narcissus و تعني النرجس، كان هذا الفتى تقول الأسطورة الإغريقية القديمة شديد الغرور والأنانية ويحب نفسه حبا جما، كبر هذا الفتى واشتد حبه لنفسه ويوم من الأيام انحنى على ضفة نهر ليشرب وماكان إن رأى انعكاس وجهه الملائكي على سطح الماء فما لبث إلا عشق صورته ووقع في غرام نفسه من اللحظة الأولى، ولكن كلما اقترب وانحنى ليقبل هذه الصورة الجميلة اضطرب وجه الماء الرائد وتشوه الانعكاس الجميل، رفض نرسيس التحلي عن محبوبه فظل مستلقيا على ضفة النهر أياما طوال إلا أن قدميه ضربت جذورا عميقة في الماء وتحول جسمه إلى غصينات وأزهار صفراء وبيضاء فكان النرجس الذي تزهضفاف الأنهر بجماله الشيق.

لقد ألهمت أسطورة نرسيس العديد من علماء النفس والكتاب والشعراء والنحاتين والرسامين فبدأ بنقل هذه الصورة الجميلة والبايسة من حب الذات إلى الناس، ومن هنا أتى مصطلح النرجسية في علم التحليل النفسي وجاء تعريف اضطراب النرجسية أو حب الذات أوحيث يتميز المرض بش Narcissistic Personality Disorder عوره بالأهمية والعظمة والتفرد، ونصيب من الغطرسة والتعالي. أنظر: النرجسية وحب الذات (بين الأسطورة والمرض) <https://www.google.com/amp/s/www.syr-res.com>.

\*ايكو من بين الحوريات اللاتي عملن في خدمة الآلهة "هيرا"، وهي إحدى حوريات الغابة ويعني اسمها بالعربية الصدى، اشتهرت ايكو بفصاحتها وقدرتها على رواية القصص والحكايات، فكان من يجالسها لا يمل من سحر لسانها، ولا يشعر بمضي الوقت في جوارها. لذلك أحبت "هيرا" صحبتها وقربتها، وقد استغل زيوس كبير الآلهة هذا الأمر، فكثيرا ما أفلت من رقابة زوجته هيرا عن طريق قصص ايكو، وانصرف إلى شؤونه ومغامراته الغرامية الأرضية. ومضت الأيام على هذا النحو حتى جاء اليوم الذي اكتشفت فيه هيرا لأعيب زيوس واحتياله عليها بمساعدة ايكو، فقررت الانتقام ومعاينة الحورية الفصيحة، فصرخت في وجه ايكو قائلة "هبة الكلام التي خدعتني بها لن تكون لك بعد اليوم، فمنذ الآن ستصبحين صماء ولن تنطقي إلا لتردي آخر كلمة تسمعها" فإعزلت عن أخواتها وعاشت وحيدة حزينة في إحدى غابات الجبال. حتى لاقت نرسيس مع رفاقه في الغابة احبته لجماله، لكنه كان مغرور بنفسه وجماله فكان رافضا لها. انظر: موسوعة الأساطير الإغريقية والفرعونية. [www.4ulouds.com/3rb](http://www.4ulouds.com/3rb).



### الشكل رقم (02) يوضح كيفية تشكل فعل الهيمنة للوعي الأوروبي

وعليه فإن هذا المخطط البياني يوضح المرجع الأولي الذي تأسس عليه شعور حب السيطرة والهيمنة من الحضارة الغربية على الآخر، والتي تولدت عن أصول أسطورية يونانية بحث . من التنوير فالنهضة ثم القرون الوسطى وصولاً إلى المنشأ الأساطير اليونانية كما هو مبين في المخطط.

ويمكن أن نرصد خطاب التقدم بالنسبة للمنجز الغربي الأوروبي من خلال كينونة الهوية الذاتية، والتي تأسست من خلال فعلين تاريخيين يُحسبان لها فعل الفتح والاحتلال بين تابع وساكن وفاقد وفعل آخر قائم على إعادة هدف للتاريخ، وذلك عن طريق البحث عن مقومات تُفجِّمه ككيان فاعل في عجلة التاريخ.<sup>1</sup>

والشيء الذي لمحّه الباحث إنريك دوسال Enrique Dussel (1934م) في نشأة الغرب: «وُلدت الحداثة الأوروبية في العصر الوسيط.. هذه النشأة مرتبطة مع الصدام مع الآخر»<sup>2</sup>، من وحي هذه اللمحة المعرفية تُدرك أن من خلال هذا الآخر (الشرق) وجدت أوروبا نفسها في مقابلة مقصدها التعنيف والتصغير لتبرز الأنا الأوروبية الغازية، ليكون المسعى الأوروبي واضح المآل من خلال الخطاب الاستشراقي المهيمن.

<sup>1</sup> عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1997، ص 37.

<sup>2</sup> Enrique Dussel : L'acculturation de L'autre, Traduit de L'Espagnol par Christian Rudel, Edition Ouvrières, Paris, 1992, P4.

وفي نفس السياق يقف عبد الوهاب المسيري عند فكرة انتقال الغرب من جغرافية المكان التي تتميز بخصوصياتها الحضارية إلى المكان تنبع منه أفكار عالمية حديثة تُسائر نوايا الإنسان اليوم، وبالتالي الرضوخ إلى الفكر الغربي تحت شعار التبعية الفكرية والمعرفية قصد الانتهاء إلى العصر الحديث المتقدم.<sup>1</sup>

وفي هذا الأفق الرملي من المفهمة والذي يبدو لنا متحركاً، هو في الحقيقة استشعار ثابت لمفهوم نشأة الغرب صعب نوعاً ما، في هذا المنحى هناك من يرد مصطلح "الغرب" إلى القرن التاسع عشر كمفهوم حضاري يترجم لنا كيان تاريخي وحضاري يُرسخ لدعائم أسطورة ترمي إلى تحقيقها في الواقع المعاش لهذا شاعت مصطلحات مترادفة وملازمة مثل: "الغرب" و"العالم المتقدم" و"المركزية الأوروبية".

هذا كله عن مفهوم الغرب ومفهوم أوروبا لي طرح المشكل بصيغة أخرى نتجاوز فيه الحديث عن جغرافية المكان للنش عن الترادف القائم بين أوروبا والغرب، هل هما واحد؟ أم أن أوروبا لا تمثل الغرب؟ وهل العكس صحيح؟ في هذا المسعى يتحرك حسن حنفي لما يُسعدنا لتشكيل الفرق المضموني بين المفهومين، فيرى أن لفظ "أوروبي" يدل على المعنى التاريخي والحضاري، في حين أن لفظ "غربي" يدل على الموقع الجغرافي السياسي باعتباره محصلة إنتاج لا عبارة على معنى.<sup>2</sup>

وقد شاع لفظ أوروبا\* في الاستعمال الأكاديمي الذي يصنعون به موقعاً جغرافياً فيقولون مثلاً الدول الأوروبية والتقنية الأوروبية، في مقابل ذلك ينسبون لفظ "الغرب" إلى كل ما هو إيديولوجي، فيقال مثلاً المركزية الغربية، الغرب المسيحي، غير أن حسن حنفي لاحظ أن لفظ أوروبا هو لفظ فكري إلى حد ما فيقال: العلوم الأوروبية، الشعوب الأوروبية، الحضارة الأوروبية.<sup>3</sup>

وفي ذات السياق وبعد الثورات التقنية العالمية في ميدان العلوم التكنولوجية بدأ الأوروبيون يستفهمون الدائرة التي يحتلها مفهوم "الغرب"، فأروا أن الغرب ليس أوروبا، فهو يتسع بقيمته ليشمل القارة الأوروبية جمعاً مع الاستحواذ الحاصل عن طريق المركزية الأوروبية أصبح هذا المصطلح له أبعاد جغرافية جديدة، حيث أصبح دالاً على كل منظومة أو معتقد يقوم على المركزية الغربية ليشمل أستراليا وأمريكا<sup>4</sup>، وعليه ولهذه الأسباب المجتمعة يكرس

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة الاجتهاد، ج1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996، ص 37.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنية، 1991، ص 113.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 113.

<sup>4</sup> فاروق رفيف: الغرب والآخرين - المسلم كأخر للغرب، مجلة روافد، السويد، مركز هند للدراسات، ع8، 2000، ص 50.

الغرب جزءاً كبيراً في مجهوداته للبحث عن فضاءات مختلفة يبعث بخيوط التوسع والامتداد فيها اقتصادياً وسياسياً وحتى قيمياً وحضارياً بغرض نشرها والسيطرة غير المباشرة على العالم أجمع.

في هذا السياق يتحدث حسن حنفي عن التراث الغربي والذي يكشف الستار عن الوعي الأوروبي ويعبر بطبيعته عن ماهية وروح ثنباً بفكر لا على مادة، وعلى هذا المنوال يتضاعف العسر المفاهيمي الخاص بنشأة الغرب، فيرى جورج قرم أن بداية ظهور فكرة الغرب، كوجود سياسي وثقافي وأيديولوجي أيضاً بدأ مع المستعمرات الأوروبية تتوسع في أنحاء العالم باحثاً عن المجد الأسطوري كمال مرجو إنقاذ العالم، ونشر ما يسمى بقيم التسامح والنبيل المثالية كل هذا يتأتى جلياً عن طريق ترسيخ مفهوم تميز وتفوق الأنا الأوروبية في مقابل تخلف الآخر البربري: «فكلما غزت الأمم الأوروبية العالم محطمة الحدود الجغرافية والإنسانية التي تفصل بين القارات وشعوبها كلما تصلبت حدود العقل وآفاق الفكر في مواطن الخيال الأسطوري المسمى غرباً»<sup>1</sup>.

وتماشياً مع هذا الطرح تظهر الغربية أو ما يسمى بالضدية للمنظومة الشرقية، التي وصل بها الأمر لخلق ثنائية شرق/غرب، فأصبح شكل فصل اللفظين عن بعضهما البعض أمر صعب لتقارب اللفظين دلالة ولفظاً، سواء تعلق أمرهما معجمياً أو حتى أيديولوجياً، وبهذا يُعدّ حسن حنفي اللفظين متقابلاً الحضور «الغرب لفظ سياسي يوضع - عادة - في مقابل الشرق، سواء من الناحية السياسية أو من ناحية الطابع الفكري العام»<sup>2</sup>، فأضحت بذلك فكرة المخالفة والمغايرة واكتشاف الأنا (الغرب) للآخر المختلف (الشرق) ميزان نقيس به المدة التاريخية لنشأة الغرب كمفهوم مبني على رؤى غربية تُجسد ذهنية أسطورية تُمجّد كل ما هو متفوق ومهيمن، ميكانيزم النرجسية الغربية المحب للمركزية العالمية على حساب غيرها.

\* تحدثنا حنفي عن أوروبا فيقول: "يتصور البعض في أوروبا وخارجها أم أوروبا قارة من قارات العالم الخمس مع إفريقيا وأمريكا وآسيا و أستراليا، وأنها منطقة جغرافية حدودها في الشمال في جرينلاند، وفي الجنوب الشاطئ الشمال للبحر الأبيض المتوسط، اليونان وإيطاليا وفرنسا، وفي الغرب الشاطئ الغربي له إسبانيا مما خلق هوية غامضة للبرتغال التي تطل على الأطلنطي من الغرب كما تطل عليه أمريكا من الشرق فازدوجت الهوية بين المتوسطية والأطلنطية، وفي الشرق جبال الأورال، آسيا الممتدة من أوروبا الشرقية حتى روسيا والصين. وقد تمتد المساحة الجغرافية أكثر من ذلك. فأوروبا في الشمال ملتقى آسيا وأمريكا في القطب الشمالي، وفي الجنوب تمتد إلى إفريقيا من الشاطئ الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط، وفي الغرب شبه الجزيرة الأيبيرية التي تقع فيها الأندلس والتي عاش فيها المسلمون واليهود والمسيحيون أمة واحدة مازالت تضرب المثل في التعايش بين الأمم وكان يمثل العصر الذهبي لليهود وللمسيحيين على حد سواء، ومازالت مآثر غرناطة وإشبيلية وقرطبة وطليلة ماثلة للعيان يفخر بها الجميع. أنظر: حسن حنفي: نظرية الدوائر الثلاث (مصر والعرب والعالم)، ج2، القاهرة، دار العين، ط1، 2007، ص 175.

<sup>1</sup> جورج قرم: تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، تر: لي ذبيان، دارالفارابي، بيروت، ط1، 2011، ص 40.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 113.

أما عن رأس الأمر في البحث تاريخياً عن ظهور المصطلحين تاريخياً يمكن القول أن «لفظ الشرق في الاستعمال والتداول اللغوي سنة 1080م، وكلمة غرب سنة 1120م، بمعنى أن الكلمتين ظهرتاً عقب الانقسام الكبير للمشرق والحرب الصليبية»<sup>1</sup>.

ما يُمكن قرأته من الذِكر السابق أن الغرب وليد الضدية المفتعلة القائمة على الندية التي تحاول أن تلغي الآخر (الشرق) بمعنى قيام الأنا على الآخر، هذه المعادلة الحياتية لا ننكر أنها شيء لا بد منه لكن الخطأ هو في تفعيل أفكار الهيمنة والتفوق الهستيري على حساب الآخر (الشرق).

لقد أفرزت الصورة الذهنية وارتباطها بمدلول المصطلح (الغرب) المتلاصق بمفهوم أوروبا باعتباره المترادف الأول له، ولعل هذا ما يُعرج عليه ميشال دوفيز Michal Dufiz في كتابه "أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر" على أن أوروبا إبداع من العصر الوسيط أما لو عدنا جغرافياً هو عبارة عن مجموعة أراضي، وفي نفس القرن رسمت أوروبا في سقف خيالها حلم الأمة الأوروبية المنشود عن طريق إيجاد التناسق بين أفكارها وروحها العلمية هذا من جهة، ولعل هذا ما مهّد لولادة جديدة لعصر حديث يُعجّ بالإنجازات والاكتشافات العلمية والجغرافية وحتى الفنية منها، وتأسيس دولة قائمة بركائزها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعسكرية.<sup>2</sup>

وقد وردت الإشارة إليها في مدونات سترابون وبطليموس، فلم يكن مصطلح أوروبي كما كان هناك مصطلح أفريقي وأسيوي ولم تكن توجد هوية أوروبية لأن أوروبا كانت منقسمة إلى قسمين متناقضين: عالم روماني وبلاد بربرية الأمر الذي حال دون اجتماعهم فكرياً ولم يلتفت الرومان إلى الغرب فقد كانت طموحاتهم تتجه إلى تشكيل قارة رومانية فعملت على تمزيق أوروبا جغرافياً، حتى ظهرت تحديات الفتح الإسلامي إبان القرون الوسطى فساعد ذلك وبشكل مباشر على رتق حالة التمزق في القارة الأوروبية بين الأمبراطورية الرومانية وأوروبا البربرية، وهو ما يعرف اليوم بأوروبا الغربية وظهر ذلك عندما استطاع الرومان الانتصار على أوروبا الوثنية.<sup>3</sup>

إذ هناك ما يؤسس له عن طريق الإحساس بالانتماء إلى أوروبا عن طريق ما يُعرف بالثورة العلمية الفكرية التي مثلت لحظة خاصة ومميزة من لحظات الانتماء إلى أوروبا، انتماء تشكل فيه الهوية الأوروبية ولعلها نشوة وهوس تملك المفكرين الأوروبيين بجعل الحضارة الأوروبية جزء من فلسفة الحضارة والتاريخ، فخلفت بذلك فكرة السمو

<sup>1</sup> Hakim Karki et EdgurRadelet , **El Dieu créa l'occidents la place de la religion dans laconceptualisation de la notion de l'occident**, Opcit.p :25

<sup>2</sup> ميشال دوفيز: أوروبا والعالم في القرن الثامن عشر، تر: غلباس مرقص، بيروت، دار الحقيقة، ج1، 1980، ص 16، 18.

<sup>3</sup> ترفتيان تودوروف: فتح أمريكا و مسألة الآخر، تر: بشير السباع، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ط2، 2003، ص11.

الأوروبي وبالتالي تشييع ما يُعرف بامتداد النزعة الأوروبية أو المركزية الأوروبية كفكرة تفرض نفسها منذ القرن الثامن عشر، وبالتالي تظهر أوروبا كأنها اليد المعطاة التي ينبغي للعالم أن يستنجد بها باعتبارها بؤرة التقدم الكوني، فاجتاحت مرض العنصرية والمركز كافة ميادين الحياة<sup>1</sup> فلم يسلم من سطوتها ميدان ولا مفكر، ولعل هذا يبدو واضحاً من خلال العقل التنويري الذي شيده أوروبا آنذاك لجعل النزعة التنويرية لمفكري ذلك العصر والمناداة بالحرية كركيزة للإيديولوجيات الهيمنة الأوروبية على شعوب العالم غير الأوروبية.

ومن بعد هذا الحديث، يحملنا بيتر جران على أن «الغرب مفهوم يتساوى تقريباً مع مفهوم أوروبا»، لأنه رغم التطور العلمي والتقني الهائل في شتى المجالات ظلت أوروبا محافظة على مكانها حيث تمثل المرجع التاريخي لأمريكا وأستراليا وحتى روسيا على مستوى الحضارة العلمية والتقنية.<sup>2</sup>

ثمة توجه صريح لصموئيل هنتغتون Samuel Huntington (1927-2008م) على أن «الحضارة الغربية من الناحية التاريخية حضارة أوروبية وفي العصر الحديث الحضارة الغربية هي حضارة أوروبية-أمريكية»<sup>3</sup>، فأمريكا في القرن التاسع عشر تُظهر نفسها على أنها مختلفة عن أوروبا، لكن في العصر الحديث يُظهر الغرب ككيان أوسع يضم أوروبا وأمريكا معاً.

### ثانياً: اللحظات التأسيسية للوعي الأوروبي: النشأة والتكوين:

إن الأمر على درجة مرتفعة من الالتباس وعدم الوضوح وليس من اليسير تحديد العناصر التكوينية الداخلة في تشكيل أسطورة الغرب الحضارية، ولعل هذا ما شكّل اختلاف كبير بين الباحثين والمفكرين من أجل استيعاب ومحاولة تفكيك هذا المفهوم الزئبقي اللزج الذي يصعب الإمساك به أو استشعار مفهوم أو رؤية تبناها له، يقول سيرج لاتوش: «إن الغرب ينبغي النظر إليه ضمن كيان جغرافي: أوروبا، وضمن ديانة: المسيحية، وضمن فلسفة: التنوير وضمن عرق: العرق الأبيض وضمن نظام اقتصادي: الرأسمالية... وأن الغرب لا يتطابق مع أي ظاهرة من هذه الظواهر»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> مارتن برنال: آثينا السوداء، الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، تر: مجموعة مؤلفين، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، د.ت، ص 365.

<sup>2</sup> بيتر جران: ما بعد المركزية الأوروبية نظرة جديدة في تاريخ العالم الحديث، تر: مجموعة مؤلفين، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1998، ص 22.

<sup>3</sup> هشام جعيط: أوروبا والاسلام، تر: طلال عترسي، بيروت، دار الحقيقة، 1988، ص 5.

<sup>4</sup> سيرج لاتوش: تغريب العالم، مرجع سابق، ص 31.

بمعنى أن هناك آليات وطريقة اشتغال العديد من العوامل التي تتحكم في تشكيل هذا المفهوم (الغرب) جغرافياً، دينياً، فلسفياً، عرقياً، اقتصادياً، فاندماجها وتشابكها مع بعضها البعض كفيل بخلق مفهوم أخطبوطي كهذا، ولعل هذا ما يؤكد **حسن حنفي** في نفس السياق عندما يقف عند «الوعي الأوروبي كحصيلة حضارية طردية»<sup>1</sup>، مؤكداً على مسلمة أن الغرب (الوعي الأوروبي) نشأت علومه من قوة طردية بعيدة كل البعد عن المركز القديم التي بانته عيوبه فهي قائمة بذلك على التغيير، ترفض الثبات بفضل نقد العقل وسلطات التجربة، المَجْلُوبَة من صنع التاريخ.

وفي هذا المستوى من النقاش يعتقد جراهام فوللر (Garam Fuller 1937م): «أنه ليس ثمة (غرب) واحد متماسك ككل»<sup>2</sup>، فالمكونات الأساسية للغرب مختلفة ومتعددة، ويضيف إلى النقاش صمويل هنتجون "على أن المؤسسات والمعتقدات التي تشكل جوهر الحضارة الغربية هي التراث الكلاسيكي من الإغريق والرومان، المسيحية الغربية الكاثوليكية والبروتستانتية مستبعداً منها الأرثوذكسية، اللغات الأوروبية، الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية، حكم القانون، التعددية الاجتماعية والمجتمع المدني، الهيئات التمثيلية والنزعة/الفردية»<sup>3</sup>، لأنه لا عامل من هذه العوامل وحده هو الحاسم بالنسبة للغرب، فالشيء المميز يكن في امتزاج جل هذه العوامل جميعها، مساوقة لهذا الحديث يشير روجي غارودي (Roger Garaudy 1913-2012م) إلى أن أوروبا وليدة ثلاث مجالات، أولها المجال الأخلاقي وبالتحديد المسيحية، ثانياً في مجال الفنون والفكر القائم على أساس إغريقي بحت، وثالثاً مجال السياسة وحقوق الدولة متأثرة بالقانون الروماني في ذلك.<sup>4</sup>

يذكر جورج قرم أن المؤلف فيليب نيمو (Philippe Nemo) وهو فرنسي الأصل يستعرض ويقول: «في الواقع يمكن التعريف في مقاربة أولى بالحضارة الغربية، بدولة القانون والديمقراطية، والحريات الفردية، والعقلانية النقدية، والعلم، والاقتصاد الحر المرتكز على الملكية الخاصة، غير أن ما من شيء في كل هذا الذي سبقنا إلى ذكره "طبيعي" بل أن كل هذه القيم وكل تلك المؤسسات هي ثمرة بناء تاريخي طويل الأمد»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 110.

<sup>2</sup> جراهام فوللر: الإسلام والغرب بين التعاون والمواجهة، تر: شوقي جلال، القاهرة، كرزة الأهواء، 1996، ص 19.

<sup>3</sup> صمويل هنتجون: صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، القاهرة، كتاب سطور، 1999، ص 78.

<sup>4</sup> روجي غارودي: في سبيل حوار الحضارات، تعريف: عادل العوا، بيروت، 1999، ص 18.

<sup>5</sup> جورج قرم: تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، مرجع سابق ص 46.

ومفاد ما عرضه هو أن لائحة الأحداث والعوامل المختلفة كلها مثلت تشكيلة من اللحظات التأسيسية لبنية الوعي الأوروبي، باعتبارها موارث أسهمت عبر تراكماتها التاريخية إلى خلق رؤية أسطورية عقلانية للغرب، من قدامى الإغريق في العصور القديمة، مروراً بالبابوية والليبيراليين والهولنديين والفرنسيين، لبناء تاريخ عظيم ناتج عن توليفة سحرية من العوامل المشتركة.

من زاوية أخرى وطبعاً دائماً مع نفس المؤلف سعيماً منه إلى برهان أن العبقرية الغربية إنما هي نتاج أوروبي بحث دون إقحام أي عوامل خارجية، والقصد هو الحضارات الشرقية الإسلامية المجاورة لأوروبا مؤكداً أن الطبيعة الوراثية تلعب جوهر وبؤرة العقلانية الأوروبية باعتبارها خاصية ذاتية تتميز بها أوروبا، بذلك « لا يكون الفكر الغربي مديناً بأي شيء جوهري للعالم الشرقي الإسلامي»<sup>1</sup>، إن وحي هذا المفهوم اللفظي (الغرب، الوعي الأوروبي) الحامل لدلالات و إسنادات انفعالية واصطلاحية ورمزية تضعه أمام كتلة من العوامل كان لتراكمها المتراس معنى ذهني يسيطر على العالم باعتباره الهوية العملاقة الظاهرة، وفعل حفر بآثاره عبر التاريخ البشري، واستناد لهذا التمهيد نحاول الحديث عن النشأة والتكوين.

## 1- الوعي الأوروبي... فلسفياً:

تحرك عزم الأسطورة\* فبدأ كواقع حياتي يتسم به ليس فقط التاريخ القديم، بل أيضاً العالم المعاصر كثيراً جداً ما تتم تأليه الأفكار المطروحة لتحقيق الأهداف المخطط لها، وتبنيها حتى يتم عدّها من الأصول لتتبلور هذه الأهداف، ويتم العودة إليها في الوقت المناسب<sup>2</sup>، ولعل هنا تظهر قوة الأسطورة في المجتمع الغربي، فالإصلاح الديني مثلاً اتخذ من الكتاب المقدس بدايته الأولى، وهذا ما ينطبق كذلك على الثورة الفرنسية التي أخذت من الرومان مثلاً يُحتذى به في وقتها، وكذا الزعماء الذين قادوا الثورات في أوروبا كانوا يعتبرون أنفسهم مجددين للفضائل القديمة<sup>3</sup>.

ما أردنا بيانه هنا هو أن قوة الأسطورة وقياساً عليها كانت بمثابة الأصل لقيام نهضتهم، وذلك أن أكبر الأساطير ذات أصل يوناني روماني وهو شيء معروف عن اليونان مع كثرة الأساطير، وهذا ما يؤكد عليه حسن حنفي بأن الوعي الأوروبي مصدران معلنان هما المصدر اليوناني - الروماني Greco-Romain، والمصدر

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 47.

<sup>2</sup> أليكسي لوسيف: فلسفة الأسطورة، تر: منذر حلوم، ط1، سوريد، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2000، ص 26.

<sup>3</sup> مارسيا إلباده: مظاهر الأسطورة، تر: نهاد خياطة، دمشق، دار كنعان، 1991، ص 180.



اليهودي- المسيحي Jodeo-Christian، ويرى بأن غالباً ما يذكر المصدر اليوناني الروماني قبل المسيحي اليهودي مما يبين تمييز الوعي الأوروبي للعقل على النقل، مُدعماً قوله بأن «النهضة الأوروبية المعاصرة قامت على إحياء الثقافة اليونانية».<sup>1</sup> حيث يركن الكثير من الفلاسفة والغربيين على أن اليونان هم مصدر الفلسفة والفكر والفن الإنساني، باعتبار أن الوعي الأوروبي بنى تصورات ومفاهيمه وعلومه من اليونان كمصدر أول، فاليونان كما يفكر حسن حنفي جزء من أوروبا، اما حضارياً فهي مصدر ثقافته الأولى.

إن دخول ساحة العلم والفلسفة بحد قول برتراند راسل: «على أنهما اختراعان يونانيان، والواقع أن ظهور الحضارة اليونانية التي أنتجت هذا النشاط العقلي العارم إنما هو وحدة من أروع أحداث التاريخ، وهو حدث لم يظهر له نظير من قبله ولا بعده».<sup>2</sup> في مقابل ذلك تشكل الوعي الأوروبي وفقاً لاستناده إلى منجزات عصر النهضة الأوروبية والثورة العلمية ومرحلة التنوير، ومن ثم جاء التشديد على المعرفة وعلى العقل»<sup>3</sup>، فلا يمكن لنا نكران منجز من منجزات تشكل الوعي الأوروبي، فكل سابقة هي دعم للاحققة أخرى، فكان للعقل حصّة في خلق روح سامية ومغامرة تلحق متلهفة للعلم والمعرفة. «وفيما كانت تلك المنجزات حديثة العهد، فقد كانوا يعودون بجذورها إلى عصور سبقت تكمن في هيكل الثقافة وفي التراث الذي تناهى من الإغريق»<sup>4</sup>، من الفينة إلى الأخرى يؤكد جاك غودي وغيره عن مدى أهمية ووقع المصدر الإغريقي الروماني في صقل الذهنية الأوروبية وتشكلها عبر التاريخ، وهو نفس الأمر الذي يعترف به الأوروبيين في كتبهم.

إن منطلق هذا المسار هو أن فكرة "الثقافة الأوروبية" أثبتت دعوتها العالمية عبر العقل الباروكي وبواسطة عقل علمي فاعل من باريس إلى برلين، وحتى أبعد من ذلك، كما لا يجب نسيان الفلسفة ومساهماتها في تحقيق الأهداف العقلانية اللامتناهية ولدت أوروبا في الشرق السامي، وفي أثينا الفلاسفة وتبدو شخصية ثقافية ذات مهمة عالمية...<sup>5</sup>، تظهر العمليات البنائية للمجتمعات الأوروبية في أغلب الأحيان في الانجازات الواعدة المطبقة بعبقرية

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 120.

<sup>2</sup> برتراند راسل: حكمة الغرب، تر: فؤاد زكرياء، الكويت، عالم المعرفة، 1983، ص 287.

<sup>3</sup> جاك غودي: الشرق في الغرب، تر: محمد الخولي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008، ص 13.

\*الأسطورة: اصطلاح أدبي أطلق أصلاً على حكاية خيالية، وقد قصر حديثاً على القصص القصيرة، سواء أكانت شعراً أم نثراً التي تقصد تلقين فضيلة أو صفة حميدة أو بطريقة جميلة، أنظر: جيمس بالدوين: أفاصبص من الأساطير اليونانية، تر: جميل منصور، دمشق، دار نور، 2011، ص 7.

<sup>4</sup> جاك غودي: الشرق في الغرب، مرجع سابق، ص 13.

<sup>5</sup> جاكلين روس: مغامرة الفكر الأوروبي، قصة الأفكار الغربية، تر: أمل ديدو، أبو ظبي، هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2011، ص 417.

مفكره وفلاسفته، حين عزموا على خلق روح فلسفية مبثوثة في جل الميادين الحياتية، لتخلق بذلك توليفة مميزة لم يشهدها تاريخ البشرية تضع أوروبا وحضارتها في قمة السمو كشعوب.

يعني هذا وبصورة عامة كما يشيد بذلك ديكرت: «بأن البناء العلمي الذي تؤسسه أوروبا هي من أجل العالم كافة ومنفعة التفلسف بها أهمية كبيرة لأنها وحدها تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين»<sup>1</sup>، ليكون فعل التفلسف هو فعل خاص بأوروبا وأعراقها اليونانيين لأنه فعل يحمل شغف إخراج العالم من بؤرة التخلف، هذا الاعتزاز الواضح في القول السابق يؤكد الترابط والتناغم القائم بين المنبت الأول للفلسفة وهو الإغريق ومواصلته لقيام بناء علمي تزخر به أوروبا اليوم.

على هدى هذا التمشي، فإن الكثير يقدمه الغرب لماورثه من الحضارات السابقة، بما في ذلك الحضارة الكلاسيكية على نحو خاص، وميراثه عنها كبير يصنع الفلسفة اليونانية والعقلانية والقانون الروماني<sup>2</sup>، وعلى امتداد قرنين مارس الديمقراطية التمثيلية وكان الخلاق الأول في مجال الفنون من أساطير وأدب ودين وفن... الخ، و نستأنس هنا بقول من الزمن (القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر) شكلت أوروبا هويتها العملاقة على أساس المعجزة اليونانية باعتبار أن الإغريق هم أول المتفلسفة عبر التاريخ البشري.

كما مارتن برنال عندما وضع أن الغرب عمل على قطع الجذور الإفريقية الآسيوية للحضارة القديمة<sup>3</sup> ليحصر بذلك هذه المعجزة الأسطورية في إطار بداية يونانية بحتة، ولإثبات ما تقدم يذكر سمير أمين في "كتابه نحو نظرية الثقافة" أن الأوروبيين المنحدرين من الجنس الإغريقي يتسمون بميل فطري إلى ممارسة العقل والحرية، بينما الشرقيون يميلون إلى العبودية كصفة تميزهم، وعجزهم عن ممارسة العقلية الصحيحة<sup>4</sup>، حاول التقليل من العقل الشرقي ظناً منهم أن المعجزة اليونانية هي اختراع إغريقي ليس له علاقة بالاتصال الحضاري الآخر ولا يمد له ذلك بصلة.

يمكن الإقرار أولاً أن «إشكالية هذا المفهوم من أنه تقصد أن يؤسس وجهة نظر حول الغرب بناء على تاريخ مكونات تاريخية توافق رؤيته معتبراً إياها جذوراً خاصة به ومستحوذاً في الوقت نفسه على كل الإشعاعات

<sup>1</sup> رينيه ديكرت: مبادئ الفلسفة، تر: عثمان أمين، القاهرة، دار الثقافة، 1979، ص 48.

<sup>2</sup> صاموئيل هنتجتون: صدام الحضارات، مرجع سابق، ص 115.

<sup>3</sup> مارتن برنال: أثينا السوداء: الجذور الأفرو-آسيوية للحضارة الكلاسيكية، تر: مجموعة مؤلفين، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، د.ت، د.ط، ص 50.

<sup>4</sup> سمير أمين: نحو نظرية للثقافة، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1989، ص 97.

الحضارية القديمة، وقاطعاً وأواصر الصلة بينها وبين المحاضن التي احتضنت نشأتها إلى ذلك تقصد ذلك المفهوم أن يمارس إقصاء لكل ما هو ليس غريباً، دافعاً به خارج الفلك التاريخي الذي أصبح الغرب مركزه<sup>1</sup>. لعل حظ الحضارة الغربية يكمن في تمازج الأنفس والعقول الفكرية التي ساعدت على خلق هوية عملاقة، والقار عندنا أم المفهمة المنطقية لهذه التنشأة التكوينية لها، إنما انبجست من تشابك الخلفيات القديمة اليونانية والقبل يونانية، ورأس الأمر أن القول بعدم دخول التصورات والأحكام غير الغربية في عملية التنشأة إنما هو شيء غير حقيقي لأن الهويات الخارقة عادة ما تنشئ عن ترسبات قديمة القدم، ولعل هذا بالضبط ما ينطبق على الوعي الأوروبي كمفهوم احتل العقول الفكرية منذ القرنين الفاتنين.

يقف غارودي في كتابه في "سبيل حوار الحضارات" على أن المعجزة اليونانية أبطل بريقها السحري وباتت مصادرها الشرقية الدفينة والتي أقصيت عمداً، والترويج العمدة على أن هذه المعجزة براءة اختراع خاصة بهم لذا كان البحث في جذورها أمر كليل بفائدة "تهافت أسطورة المعجزة اليونانية" المزعومة على محك التحليل التاريخي الذي كشف عن جذورها العميقة الممتدة في التاريخ المصري والفينيقي وبلاد الرافدين<sup>2</sup>، فمفكروا المركزية الغربية يعتقدون أن الغرب له سلسلة نسب مستقلة بذاتها، تبعاً لهذا النسب أنجبت اليونان القديمة روما، وتولد عن روما أوروبا المسيحية، وأنجبت أوروبا المسيحية عصر النهضة، وأنجبت عصر النهضة عصر التنوير.

تبقى قضية البدايات الأولى للفلسفة اليونانية قائمة على أساسين مهمين، أولهما تبني التخطيط لإقصاء المساهمات الحضارية الأخرى (الشرقية) لتلك الفلسفة، أما الثاني وضع الإغريق كبدية أولى للفلسفة لا غير، مساندة ودعماً للحضارات الشرقية القديمة وفضلها على الفلسفة اليونانية كجذور وبدائيات تراكمية لها، يرى أفلاطون أن اليونانيين أطفال بالمقارنة مع أصحاب الحضارة المصرية القديمة<sup>3</sup>، وهذا أعظم دليل من أكبر الفلاسفة اليونان على عظمة حضارة من الحضارات الشرقية، في مقابل ذلك يستبعد هيجل (Hegel 1770-1831م) الأصل الشرقي للفلسفة قائلاً «لا بد من شطب الفكر الشرقي من تاريخ الفلسفة»<sup>4</sup>، ليجعل من طاليس المؤسس الأول للفلسفة اليونانية دون مرجعيات رؤيوية لها، لتأتي بعدها الفلسفة الوسيطة وأخيراً الفلسفة الغربية الحديثة، ولعل هذا يمثل نتيجة منطقية كان ولا بد للفلسفة أن تصل إليها لا مجال لترسم الروح الفلسفية الساعية

<sup>1</sup> عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية: إشكالية التكوين والتمركز حول الذات، مرجع سابق، ص 13.

<sup>2</sup> روجي غارودي: في سبيل حوار الحضارات، مرجع سابق، ص 116.

<sup>3</sup> لويس عوض: دراسات في الحضارة، القاهرة، دار المستقبل العربي، 1989، ص 45.

<sup>4</sup> حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارابي، 1985، ص 122.

مسارها نحو تحقيق ذاتها وكيونيتها بلغة هيجل، فكانت بداية الومضة الأولى للانطلاق كانت مع روح يونانية ساعية حسبه (هيجل).

## 2- الوعي الأوروبي... عرقياً:

الشيء الذي لازم الغرب وميزه عن غيره من الشعوب هو فكرة العرق كحجر أساس للتفريق بين البشرية لذا ارتبط ميلاد الغرب بظاهرة المنشأ العرقي، بمعنى ميزات آدمية وطباع خاصة تقف كدافع وسبب من أسباب نشوء وارتقاء الحضارة الغربية عامة. فظهرت بدايات الأفكار حول التمايز بين البشر قديماً منذ أرسطو الذي بين أن «البرابرة إنما تظل شعوباً غير جديرة بالتمتع بحريات سياسية ليكون الإغريق أحرار بطبيعتهم والبرابرة عبيد بطبيعتهم»<sup>1</sup> ما يقدمه نص أرسطو هنا هو إبراز القوانين الضمنية البشرية الداخلة في علم الأجناس لتمييز الإغريق كسلالة عرقية راقية عن البرابرة العبيد، في المقابل أن فكرة التمرکز حول الذات خلقت نوع من النرجسية و الانية، وبالتالي تولد منظورية رؤيوية متناسقة تُمجّد العرق الآري عن غير من الأعراق، ولذلك فعلت نظرية الطباع العرقية دوراً هاماً في إعادة ترتيب وتركيب التاريخ الأوروبي عبر مجموعة من الأساليب والعناصر التي دخلت في نشوء الأعجوبة الغربية.

في هذا الوضع يرى عبد الوهاب المسيري Abd-alwahhab Al-massiri (1938-2008م) أن تزايد معدلات العلمانية الشاملة حيث أصبح التصنيف البشري على أساس ديني بعيد، وبهذا طرح الطبع الغربي البيولوجي كأساس وحيد، حيث تم التزاوج بين نظريتين علمية وشبه علمية (الداروينية الإجتماعية) فكانت النتيجة هي نظرية التفاوت بين الأعراق ذات الطابع الدارويني.<sup>2</sup>

ويمكن أن نلمس مدى رغبة الغرب في ترسيخ فكرة العودة إلى الأصل الأول، ولعل هذه الفكرة كانت دارجة من قبل ومساوقة لهذا الحديث، حاول مارسيا الياده Mircea Eliad (1907-1986م) في كتابه "أساطير العالم الحديث" النش عن الأصول الأولى لأساطير المجتمع الغربي تحديداً<sup>3</sup>، باعتبار أن الأسطورة بطبعها لها وظيفة جوهرية في أي حياة مجتمعة هذا من جهة، من جهة أخرى شكلت موضوع الكثير من المطالب العلمية ولاسيما عندما يتعلق الأمر بالأساطير الإغريقية، فيستمر مارسيا الياده في التحاور مع الأصول الأولى للغرب ليصل إلى فكرة

<sup>1</sup> شانثال ميلون دلسول: الأفكار السياسية في القرن العشرين، تر: جورج كتورة، بيروت، المؤسسة الجامعية، 1994، ص 76.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة، القاهرة، دار الشروق، 1997، ص 30.

<sup>3</sup> مارسيا إلياده: مظاهر الأسطورة، مرجع سابق، ص 18.

<sup>3</sup> جيمس بالدوين: أقاصيص من الأساطير اليونانية، مرجع سابق، ص 10.

أن العودة للأصل آلية اشتغال متبنيها الغرب منذ الزمن البعيد من أجل اعتماد أو البداية مع أي شيء جديد. وربما يكمن هنا الطابع الأخاذ في الأسطورة اليونانية ، حيث أنها دخلت في جميع نشاطات الفكر ومن هنا يعاد إليها جميع قطاعات الحضارة اليونانية ، من فن وأدب ، فالأسطورة عند اليونان لا تعرف حدودا ، بل تدخل أينما كان ، وهي ضرورية لفكره، كما هو الهواء والشمس لحياته<sup>3</sup>.

لكن أشكال ظهور التمييز بين العروق وألوان البشرة أمران ظهرا حديثاً، ولعل هذا يرجع إلى اتصال الأوروبيين مع غيرهم من الشعوب واستغلال الإنسان الأوروبي لغيره عن طريق أنواع الاستعمار، كل هذا خلق نوع من التفريق العرقي وتفضيل الجنس الأبيض عن غيره، فأدى ذلك إلى اليقين بالعظمة كمال محتوم خلق ما يُعرف بالرسالة العالمية<sup>1</sup> ليكون النموذج الأمثل للأخذ به هو الجنس (الآري) دون غيره من الأجناس (سامي) و (حامبي)، وهذا يعود بطبيعة الحال إلى فكرة العودة إلى الأصل «هذا التقسيم إلى آري وسامي وحامي إنما هو خضوع لتقسيم أسطوري أشاعته الثورة وسُلم به طويلاً على أنه حقيقة لا غبار عليها»<sup>4</sup>، فما يعطي لهذا التقسيم قوة مثالية هو القصد الذي يخلق التفاوت بين الأجناس العرقية، بالإضافة إلى ما بينه مارتن برنال على أن هناك ظروف وتصورات كان لها الفضل في تشكل الغرب من بينها النزعة الرومانسية، كذا هاجس التأصيل العرقي كل هذا جسّد فكرة أن العرق الأوروبي الآري احتكر طباعاً خاصة، ولعل مسار التاريخ هو من يُثبت ذلك عبر الأحداث المتتالية له، الإغريق فالرومان ثم عصر النهضة والعصر الحديث، فهذا التسلسل التطوري يمكن إرجاعه إلى ميزة عرقية قارة في الروح الأوروبية<sup>2</sup>.

فمن داخل خطاب جاك غودي Jack Goody (1919-2015م) في كتابه "الشرق في الغرب"<sup>3</sup> يُقر بأن المفهوم الذي يؤكد بأن الأوروبيين يمثلون نظاماً مختلف وغريب للكائنات أجمع، بتركيزهم على النزعة العرقية القائمة على حب الذات باعتباره نتيجة حتمية لنرجسية دفاعية، تكونت على أنها نهج روحي وفكري واجتماعي يُميزهم على المجتمعات الأخرى. من هنا كان نصارثردو غوبينو Arthur de Gobineau (1816-1882م) الذي اشتهر بكتابه بحث في اللامساواة بين العروق البشرية من النصوص القائمة على هاجس التفوق العرقي، كغيره من الذين دعموا البحث الفيلولوجي في القرن الثامن عشر وميزوا بين الأجناس والعقليات البشرية؛ أي سامي وآري ،

<sup>4</sup> شانتال ميلون دلسول: الأفكار السياسية في القرن العشرين، تر: حور كتورة، بيروت، المؤسسة الجامعية، 1994، ص 76.

<sup>2</sup> مارتن برنال: أثينا السوداء: الجذور الأفرو-آسيوية للحضارة الكلاسيكية، مرجع سابق، ص 368.

<sup>3</sup> جاك غودي: الشرق في الغرب، مرجع سابق، ص 12.

ليؤكد من خلال نصه أن فكرة التفاوت بين الأجناس إنما تعود إلى نظام طبيعي أزلي، ولا يمكن لأحد أن يقول غير ذلك، إضافة على أن العرق الأبيض هو الوحيد القادر على خلق المدنية وبالتالي صنع التاريخ.<sup>1</sup>

رُبّ نص يقودنا إلى التأسيس للجنس العرقي الأوروبي وتفوقه هو نص أرسطو طاليس Aristote Glosbe (384 ق.م) في كتابه المعنون بـ "السياسة"، فحاول توضيح فكرة أن الإنسان لو أراد إلقاء نظرة عن الأمم المختلفة التي تقطن الأرض لوجد ما يسمى "بالكيوف الطبيعية" وهي كالتالي: «الشعوب التي تقطن الأقطار الباردة حتى في أوروبا هم على العموم ملوهم الشجاعة لكنهم على التحقيق منحطون في الذكاء وفي الصناعة، من أجل ذلك هم يحتفظون بحريتهم لكنهم من الجهة السياسية غير قابلين للنظام ولم يستطيعوا أن يفتحوا الأقطار المجاورة، وفي آسيا الأمر على ضده؛ ذلك أن شعوبها أشد ذكاء وقابلية للفنون لكن يعوزهم القلب ويقون تحت تأثير استعباد مؤيد، أما العنصر الإغريقي الذي هو بحكم الوضع الجغرافي وسط فإنه يجمع بين كيوف الفريقين، فيه الذكاء والشجاعة معاً.. فهو جدير إذا اجتمع في دولة واحدة بأن يفتح العالم».<sup>2</sup>

ما يمكن أن نرصده من هذا، هو خطاب التفوق والعنصرية العرقية في عبارات أرسطو طاليس؛ بحيث نجد عنده التقسيم الجغرافي للشعوب القائم على ثلاث صفات تتصف بها ثلاث شعوب تقطن الأرض، بدأها بالشعوب الأوروبية التي تتسم بالشجاعة دون الذكاء، وتليها الشعوب الآسيوية التي ظفرت بالذكاء والإنتاج الفني لكنهم تنقصهم الشجاعة، لذا هم مهينون للاستعمار والاستعباد، أما عن الشعب الإغريقي فهو الوحيد نقي العرق المتفوق لاتصافه بالشجاعة والذكاء معاً، لذا فهو المرشح الوحيد لقيام دولة الفتح على العالم ومن ثمة أصبح العرق من أهم محركات التاريخ البشري

وعليه فإن نظرية الطبائع العرقية، التي وافقت النظريات شبه العلمية ونقصد هنا النظرية الداروينية التي ظهرت بالشكل الواضح في العصر الحديث، تبعاً لفكرة الأصل كما بينا سالفاً، ومفادها أن هناك طبائع مخصصة ومحددة تقف كدافع وراء تميز الحضارة الغربية، وهذه الطبائع مرتبطة بالعرق الآري<sup>3</sup>؛ فإذا أردنا الحفاظ على الحضارة فإن ذلك يتم عن طريق الحفاظ على نقاء العرق الآري، قيام هذه الشرطية لتفوق الحضارة وربطها بنقاء العرق إنما يدل على الترجسية و الإحساس بالتفوق والتمييز بين الشعوب الأخرى، مما ولد جنون العظمة لدى الأوروبي يؤيد

<sup>1</sup> فرانسوا شاتليه وآخرون: معجم المؤلفات السياسية، تر: محمد عرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية، 1997، ص 275.

<sup>2</sup> أرسطو طاليس: السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 1979، ص 255.

<sup>3</sup> عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 229.

سيرجلا توش ذلك بالقول أن «لا جدال بأن القرن التاسع عشر آمن بتفوق العرق الأبيض وسوف تصبح مهمة تمدنين العالم الرجل الأبيض»<sup>1</sup> ،

ثمة قاعدة عرقية نشأت تقول إن العرق هو كل شيء يمثل الأدب والعلم والفن، بمعنى أن تأثير العرق يصل إلى درجة توقف الحضارة عليها<sup>2</sup>، مما أدى إلى ظهور ظاهرة العنصرية كمآل تنتهي إليه نظرية الطبايع العرقية. ومن ثمة أصبح العرق من أهم محركات التاريخ البشري، الأمر الذي جعل التصنيفات العرقية مبعثا على خلق علم أصول معمم يعمل فيما بعد في الاختصاصات الأوروبية عبر العلوم الإنسانية، ففي بريطانيا مثلا لاقت التفسيرات العرقية للتاريخ النور عام 1840م، فقد رأيتوماس أرنو لد Tomas Arnold (1864-1930م) أن المشعل الحضاري قد ينتقل بالتعاقب من يد عرق ما إلى عرق آخر، وكل من هذه الأعراق سوف ينمحي من الساحة التاريخية بعد أن يكون قد أنجز مهمته<sup>3</sup>.

لقد شهد اليونانيون عصرا مزدهرا ومن بعدهم الرومانيين لكن تعود انطلاقة الثقافة المسيحية والغربية بالكامل إلى الجرمانيين إذ هؤلاء هم الذين حافظوا على الإرث القديم وعملوا على تنمية حضارة القرون الوسطى وفضلهم أيضا امتد التوسع الأوروبي إلى العالم أجمع فهو يرى (توماس أرنو لد) أن ألمانيا «كانت بلد أجدادنا القدماء الساكسون والتوتون، ف هؤلاء لم يفسدهم الاختلاط أبدا. فقد كانت ألمانيا مكان ولادة الأعراق الأكثر أخلاقية، التي لم يشهدها العالم - أي مكان القوانين الأكثر قدسية- والأهواء الأقل عنفا والفضائل العائلية وغيرها من الفضائل الأكثر جمالا»<sup>4</sup>

ولعل هذا ما تحدث عليه رويبركنوكس R.Knax مؤسس العنصرية البريطانية من خلال كتابه "البحث الفلسفي حول الأعراق الإنسانية" سنة 1850م ورأى أن الأعراق الأكثر موهبة وخاصة من وجهة النظر الفلسفية، كانت الغوطية والسلافية وبعدهما السكسونية والسلتية في الطرف المقابل يوجد السود لهذا يؤكد كنوكس في بحثه أن «العرق هو المقرر لكل شيء في الشؤون الإنسانية ، إنه ببساطة الواقعة الأكثر بروزا والأكثر عمومية، التي لم

<sup>1</sup> سيرج لاتوش: تغريب العالم، مرجع سابق، ص 33.

<sup>2</sup> سمير أمين: نحو نظرية للثقافة، مرجع سابق، ص 89.

<sup>3</sup> غريغوار منصور مرشو: مقدمات الإستبعا(الشرق موجود بغيره لا بذاته)، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1996، ص 97.

<sup>4</sup> غريغوار منصور مرشو: مقدمات الإستبعا(الشرق موجود بغيره لا بذاته)، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

تعلن عنها الفلسفة قط في تاريخها قبل الآن»<sup>1</sup>، وفي أوائل القرن العشرين ظهرت العنصرية بمفهوم جديد أساسه الاختلاف في لون البشرة، حيث بدأ هذا المفهوم مع الاكتشافات الأوروبية في آسيا وإفريقيا، وكذا تجارة الرقيق، وبالضبط عندما جمعت أوروبا هاتين القارتين ازدادت نزعة العدا بين الأعراق (الأبيض والأسود) ليظهر الصراع العنصري في القرن العشرين، فأصبح لون البشرة وميزة العرق الآري موضوعاً مهماً حتى في خلق النزاعات السياسية في العالم أجمع.

وحري بنا هنا أن نكون على يقين أن مفكري التنوير الذين فكروا في الحرية للإنسانية جمعاء، إنما كان المقصد الإنسان الأوروبي، وكان العقل الذين ينظرون إليه هو العقل الأوروبي، وهذا دليل أن فكرهم انطلق من مبدأ محورية أوروبية وعرقية تنحاز بالدرجة الأولى إلى الإنسان الأوروبي، لهذا السبب الغريب أن يصبح الفكر القائم على الحرية ركيزة إستراتيجية الهيمنة الأوروبية على شعوب العالم غير الأوروبية.<sup>2</sup>

ويعتبر مالك بن نبي Malek Bennabi (1905-1973م) من بين المفكرين الذين حاولوا فهم أواصر هذه العلاقة الغربية، التي تربط الحضارة الأوروبية باليهود، بعد هجرتهم إلى أوروبا، يظهر الذكاء اليهودي في التوجه إلى أوروبا باعتبارها من الأجناس التي تتقبل الآخر غير الطبيعة الشرقية التي تتحكم فيها النزعة الدينية الراضة للآخر<sup>3</sup>، فتمت السيطرة على الأوروبي وأصبحت أهم البنوك العالمية والتجارة بأسماء يهودية، قائمة على أساس أنها تمثل روح الحضارة الغربية وعقلها المفكر، يقول مالك بن نبي في نفس السياق «الأوروبي كان نوعاً ما كالألة الجاهزة لمهمة إسرائيل».<sup>4</sup>

### 3- الوعي الأوروبي... دينيا:

بدءاً نستطيع اعتبار مفهوم الدين من بين جملة المفاهيم الفلسفية التي تمثل قوة حيوية في المجتمعات أجمع، ولعل هذا بالفعل ما يصدق على المجتمع الأوروبي يقول في هذا مالك بن نبي «إن دور الأفكار في حضارة ما لا يقتصر على مجرد الزينة والزخرفة، كزخارف المدفأة في المنزل مثلاً، فهو لا يصبح كذلك إلا حينما يصبح

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 100.

<sup>2</sup> شوقي جلال: العقل الأمريكي يفكر (من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات)، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2000، ص 34.

<sup>3</sup> مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، تر: عمر مسقاوي، الجزائر، دار الوعي، ط1، 2013، ص 49.

<sup>4</sup> مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 51.



المجتمع في عصور ما بعد التحضر»<sup>1</sup>، فهذا فعلا ما ينطبق على الدين باعتباره من ضمن الأفكار التي تتحكم في البشر شعوريا أولا حتى لدى الإنسان الملحد.

يقف حسن حنفي عند مقال أنه إذا كان المصدر اليوناني - الروماني يمثل الرافد العلماني في الوعي الأوروبي ، فإن المصدر اليهودي المسيحي يمثل الرافد الديني، حيث حصل ذلك الارتباط القائم بين اليهودي والمسيحي في تقسيم "الكتاب المقدس" ذاته، ووضع العهد القديم كمقدمة للعهد الجديد، فأقيمت دراسات عديدة تؤكد هذا التواضع الفكري والاتصال الحضاري بين اليهودية والمسيحية ، وقد حدث هذا الارتباط عن طريق بولس نظرا لثقافته اليهودية التي وظفها للدعوة إلى الدين الحديث<sup>2</sup>.

أي أن المسيحية تعتبر هي العامل الأساس في قيام الهوية العملاقة (الغرب) فالإنسان يبقى بطبعه كما يقول علماء الاجتماع حيوانا دينيا ، لما لعبته المسيحية من دورا هام في تشكيل وتوليف الحضارة ، لذا وجب علينا أولا محاولة التفريق بين قيام المسيحية كدين وبين الكنيسة على أنها تمثل السلطة المنظمة لأحوال الأشخاص المؤمنين . من جهة أخرى لا يجب أن يغيب عليها الكنيسة بلا هونها المنتج طبقا للشروط التاريخية السائدة في القرون الوسطى والتي قدمت إلى العالم صورة مستمرة لتغيير مضمون المسيحية، وذلك بسبب توظيف تعاليمها الدينية لأغراض سياسية دينوية<sup>3</sup>، فالعملية مثلا التي انتقلت بها المسيحية من تعاليم عيسى ، إلى أيديولوجيا ثم كنيسة فتنظيم هي من أهم الأحداث التراجيدية في تاريخ العالم .

وأما عن الشكل الذي صادف هذا الانتقال إنما ظهر منذ ثلاثة قرون من الصراع القائم بين الدين والوثنية حيث تقلبت تدريجيا الإمبراطورية الرومانية الواقع الجديد سنة 311م وبالضبط لما أصدر الإمبراطور جاليريوس Galerious قانونا بنص التزام التسامح مع المسيحية وبالتالي الاعتراف بها كدين جديد ، فأعطيت مع الوقت الكنيسة كل السلطة السياسية المسموحة ، وعلى مستوى هذا الحدث الجديد اكتسبت الكنيسة سلطة تحارب العقل أدواته<sup>4</sup> فالوقت الذي تشكلت فيه الكنيسة أي تحت وطأت الإمبراطوريات جعل منها مؤسسة دينية ذات غايات سياسية، كما يمكن الإشارة إلى أن اللاهوت وتاريخه مورست عليه إكراهات في العملية التأويلية تخدم مصالح المسؤولين، فهو دائما مربوط بالخلفيات المرجعية التي تحتضنه . وعلى نحو ما ذكرنا سابقاً؛ فإن العلاقة القائمة بين

<sup>1</sup> مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، تر: بسام بركة وأحمد شعبو، سوريا، دار الفكر، 2009، ص 42.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 126، 127.

<sup>3</sup> عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية: إشكالية التكوين والتمركز حول الذات، مرجع سابق، ص 355.

<sup>4</sup> التجاني عبد القادر: الفكر السياسي الإسلامي والعلمانية، الخرطوم، المركز القومي للإنتاج الإعلامي، 1995، ص 30، 34.

اليهودية والمسيحية تظهر خلال القرنين الثالث والرابع وهو العصر الوسيط، بحيث خلفت هذه النواتج والاتصال سلسلة صراعات واضطهادات ضد اليهود فقد طُردوا من دول عدة، ونتج عن هذا العداء المسيحي لليهود عزلهم وفصلهم.<sup>1</sup>

شكل هذه العلاقة العدائية لم يدم طويلاً فبعد سقوط غرناطة سنة 1492م بيد الاسبان، هاجر اليهود كمجموعات كبيرة إلى أوروبا وحملوا معهم ثرواتهم العلمية والمالية وتم التغلغل في المجتمعات الأوروبية مما خلق قوى اقتصادية مشتركة معهم، لتدخل بذلك العلاقات اليهودية المسيحية مرحلة جديدة في القرن السادس عشر بالضبط مع حركة الإصلاح الديني<sup>2</sup>، يظهر التأثير الديني في الثقافة الأوروبية جلياً رغم تبنيتها ما يُعرف بالعلمانية، فقوانين أوروبا مثلاً لا هوتية في جوهرها رغم محاولتهم علمنتها تبقى دينية «فكل حدث سجله الزمن في ملحمة من ملاحم التاريخ الأوروبي هو في الواقع نوع من التجسيد للفكرة المسيحية»<sup>3</sup> كما يقول مالك بن نبي، وفي موضع آخر يقر المؤرخ جيزو «تلكم السمة العظيمة الأصيلة للحضارة الأوروبية، منذ أن تطورت تحت تأثير الإنجيل تأثيره الظاهر والخفي، المنكر أو المرضي، حيث عاش القهر والحرية وكبراً معاً».<sup>4</sup>

فالمسيحية إذاً عبارة عن منظومة قيمية أخلاقية نشأت في العقد الثالث من القرن الأول الميلادي، وتبلورت تعاليمها وسلوكاتها حول شخصية السيد المسيح، وانتشرت هذه الأخيرة في النواحي الشرقية بطريقة بطيئة، وبعد منتصف القرن لاقت اعتناق القلائل لها اضطهاداً واضحاً كغيرها من العقائد الدينية القديمة<sup>5</sup>، والأكثر دلالة على فاعلية المسيحية كديانة ورمزيتها هو ما عاشته هذه الأخيرة من تقلبات تاريخية، وكما يقول غارودي «لقد أدخلوا إلى الغرب مسيحية أفسدتها تماماً الثنائيات اليونانية، وسرعان ما أذعنّت المسيحية لسلوك ممارسيها في الغرب، ولم يحدث العكس فقد قوض الفكر الإغريقي والتنظيم الروماني الجوهر الأخلاقي للمسيحية»<sup>6</sup>، بمعنى أن التلازم الحاصل بين السلطة الإمبراطورية والكنيسة كشف الستار عن حقيقة أن الدين في البابوية الكنسية مسخر لخدمة ما هو سياسي بُغية إنشاء دولة عالمية تحت سيطرة البابا والذي تعبّر عن نية إعادة إحياء الإمبراطورية الرومانية القديمة.

<sup>1</sup> يوسف الحسن: البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع الغربي-الصهيوني، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، ص 19.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 20، 21.

<sup>3</sup> مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 62.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 60.

<sup>5</sup> عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية: إشكالية التكوين والتمركز حول الذات، مرجع سابق، ص 364.

<sup>6</sup> روجي غارودي: في سبيل حوار الحضارات، مرجع سابق، ص 32.

وما نلاحظه مع كل هذا الحراك اللاهوتي الذي طال قُرابة الخمس قرون، فإنه لم تظهر معالم فلسفة مسيحية واضحة لأنه لم تقم المسيحية على قائمة من القيم العقلية الأصلية التي تميزها عن غيرها من العقلية الوثنية كالفلسفة الإغريقية<sup>1</sup>، تليها الفلسفة المدرسية والتي عملت على إضفاء الطابع المسيحي على الفلسفة من خلال الدفاع عن العقيدة هنا يمكننا الحديث عن فلسفة مسيحية لها وظيفتها.

في حقيقة الأمر أن الوعي الأوروبي وعن طيب خاطر أخذ من الدين ما يتوافق وطبيعته، ورفض الآخر فقبل وانسجم مع عقيدة الاختيار اليهودية، لأنها تتفق مع عنصريته وأنانيته وتمركزه حول الذات مما دفعه بعد إلى تشريع الاستعمار والصهيونية ورفض الرومانية العالية الداعية إلى الرهبة وعلى التسامح والمغفرة<sup>2</sup>، مما خلق نوعاً من الخواء الديني في المجتمعات الغربية؛ هذا العالم كما يقول غارودي الخالي من الإله، فيما بعد الحياة الباطنة لبعض الأقليات التي مازالت تحافظ على معنى المطلق وتحيا حياتها الشخصية حسب القانون السامي لحب المسيح، ولكن دون أن تصل إلى مجتمع مسيحي بمعنى الكلمة<sup>3</sup>، يقف جون هرمان في كتابه "تكوين العقل الحديث" على أننا عندما نتحدث عن الحضارة اليوم في معرض الثناء، فالذي نعنيه بالحضارة هو مجموع من الاعتقادات والتقاليد السائدة في أوروبا وفي أجزاء الكرة الأرضية التي يقطنها أناس من أصل أوروبي، وإذا توخينا من هذا التحديد بعض الغايات وجدناه مرادفاً للعالم المسيحي<sup>4</sup>.

ولأن المقدس لا يمتلك سلطة تنظيمية وأداة مثلى كمضاد حيوي يغذي أي حضارة، لما يكتسبه من رهبة وقداسة، تبث بالضرورة في كل حضارة قائمة، ما يعني أن وظيفة الفكرة المسيحية وقيام تواشج واتصال بينها وبين الحضارة الأوروبية كأهم مكوّن لها فحسب مالك بن نبي «بقدر ما كان مجتمع غربي أوروبا يتحلل ويتفكك بالمواد المختلفة عن هذا التحلل ذاتها استطاعت المسيحية أن تبني المجتمع الجديد خطوة خطوة، وهو المجتمع الذي يطلق عليه هذه الأيام بالمجتمع الغربي... وكانت الفكرة المسيحية هي التي استخرجت السبق الغربي في غضون الفوضى»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> إيميل برهية: الفلسفة الهلستينية والرومانية، تر: جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، 1998، ص 296.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 149.

<sup>3</sup> روجي غارودي: الإسلام والقرن الواحد والعشرون: شروط نهضة المسلمين، تر: كمال جاد الله، القاهرة، الدار العالمية، ص 42.

<sup>4</sup> جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمة، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2013، ص 51.

<sup>5</sup> مالك بن نبي: ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية، تر: عبد الصبور شاهين، سوريا، دار الفكر، ط6، 2006، ص 60.

فالظاهرتين ( المسيحية الأوروبية) شيء واحد، أو بعبارة أدق أن الظاهرة الثانية تولدت من الأول، ومهما حاولت الخروج من إطارها فإنها لن تستطيع الخروج عنها، بدليل أن قوانين أوروبا الحديثة لاهوتية في أساسها، ولو حاول علمنتها؛ فالحقيقة أنها دينية في جوهرها<sup>1</sup>، هناك رؤية دفينة وراء قيام الحضارة الغربية تكمن في الفكرة الدينية وعمقها، وهذا ليس بالغريب عن الفكر الأوروبي والذي تميز منذ الأزل بحضور الأساطير وقوتها في تحريك عجلة التاريخ والعودة إليها كأصل دائم، فالفكرة المسيحية هي التي أخرجت أوروبا إلى مسرح التاريخ.<sup>2</sup>

### النتائج:

من خلال تحليلنا لهذه المفاهيم المفتاحية نستعرض أهم النتائج المحصلة عليها:

<sup>1</sup> مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، سوريا، دار الفكر، ط7، 2006، ص 63.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 42.

أولاً: إن مقولة الإنسان من أهم المقولات التي استحوذت على الفكر الغربي، ومن ثمة النزعة الإنسانية باعتبارها حركة فكرية، انتشرت أفكارها في إيطاليا بداية من النصف الثاني من القرن الرابع عشر، وامتدت منها إلى باقي البلدان الأوروبي، فالإنسانية كل دعوة موضعها إنسانية الإنسانية، تؤكد دائماً في نصب مبادئها على جعله مقياس كل قيمة وتدافع عن كرامته ككائن عاقل مختلف.

ثانياً: البنية هي ذلك النسق من الظواهر المتظاهرة حيث تكون كل ظاهرة فيها تابعة لظواهر أخرى، ولا قيمة لبنية دون النظر في العلاقات التي تربط عناصرها، ما يجعلنا نقول أن كل زيادة في عناصرها هي زيادة في معناها، الأمر الذي جعل البنية تحمل معان ودلالات مختلفة باختلاف ما يحضرها من نسق وعناصر وعلاقات تحولها تأكيداً إلى بنية لغوية، بنية إجتماعية، بنية فلسفية.

البنية اللغوية: هي أهم دراسة في مجال اللسانيات البنيوية، وتكمن أهميتها في دراسة اللغة في ذاتها ولذاتها، باعتبارها ليست آلة صوتية بل إنها نظام لغوي مشترك لجماعات لغوية تنتمي لرقعة جغرافية متشابهة لتحقيق العملية التواصلية.

البنية الاجتماعية: هي نظام نسقي اجتماعي يشمل مجموعة من القوانين المخصصة بمجتمع معين.

البنية النفسية: قدمت تحليلاً نفسياً وفق تصور لغوي اعتمدت على اللغة بوصفها مرآة عكسية للاوعي انطلاقاً من شعار (العودة إلى فرويد) جاعلة للغة دور فعال في التكوين الفكري للإنسان ليضع بذلك بنية اللاوعي في خط واحد مع المفاهيم اللغوية وأنظمتها مما يجعل اللاوعي حاضراً سواء كنا على إدراك أولاً.

البنية الفلسفية: تمتاز بالتاريخانية الخاصة، من نوع بنيوي، تلك التي يقترحها ميشال فوكو، تنظم بشكل غير مباشر إلى وجهة نظر تاريخية في الإبستمولوجيا التي تريد لكل مفهوم أن يكون جزءاً من مجموعة تأخذ معناها، إذا قمنا بتغيير مجموعة من الإبستيميات تؤدي عندئذ المفاهيم أدوار مختلفة. بمعنى أن كل فترة تاريخية بظروفها الاجتماعية والسياسية والثقافية تشكل لنا بنية وإبستيمية معينة.

ثالثاً: ربط حسن حنفي بين البنية والتاريخ ليؤكد أن العلاقة بينهما هي علاقة دائرية للوعي الأوروبي تحديداً. فتاريخ البنية يبين لنا كيف تشكلت البنية في العقلية الأوروبية ورؤيتها للواقع.

رابعاً: خرج الغرب كمفهوم من عباءته الجغرافية وتحت تغيرات وظروف فلسفية وعرقية ودينية إلى حمل دلالات و مفاهيم تترافق معه أمثال أوروبا، الوعي الأوروبي، في المعنى وتختلف عنه في الغاية والهدف نتيجة لاكتسابها حمولات السيطرة والهيمنة والعنصرية، طامحة في سلطة العالم لتحقيق معادلة المركز والأطراف.



الفصل الثاني: حسن حنفي والدلالة  
التاريخية للنزعة الإنسانية في الوعي  
الأوروبي

## الفصل الثاني: حسن حنفي والدلالة التاريخية للنزعة الإنسانية في الوعي الأوروبي

## مفتاح اشكالي:

لقد أسس الإنسان الشرقي عددا من الحضارات العظيمة على ضفاف النيل في مصر وبلاد الرافدين والهند والصين، فكانت بمثابة الإرهاصات المبكرة في تطور الفكر الإنساني، وقدرته في السيطرة على البيئة المحيطة به، ليتغلب على صعابها ومعوقاتهما التي حالت دون وصوله إلى المستوى الأرقى والأفضل، وتبعاً للقانون الكوني الذي يخضع إلى معادلة التأثير والتأثير (بالتلاقح الحضاري) بين الحضارات الإنسانية أجمع، فالفكر الإنساني يظل قاطبة محل تطوير وإثراء، وعليه لا نقاش في أن النزعة الإنسانية السابقة على الفلسفة اليونانية والرومانية، ورغم ما تم إدعائه من طرف العديد من المفكرين في أن الفكر الإنساني إبداع من خلق اليونان والرومان، وأنكروا البتة وجود فكر سابق عليها، ليتم بعدها تجاهل الإنسان وحقوقه ووضع ضمن قدر محتوم لا يمكن تغييره، رسمته له ظلمات العصور المسيحية حول الإنسان وعلاقته بالكون، نتيجة لسيطرة الكنيسة عليه التي طمست احتياجاته ومطالبه وحتى هويته للتواصل مع الله، وكرد فعل لهذه الظروف القاسية كان لا بد من ظهور حركات إصلاحية دينية تنتشل إنسانية الإنسان من ظلم واستبداد القساوسة المسيحيين لتصل إلى إنكار كل ما يمت للدين بصلة، ما أدى إلى تشكيل حركة نهضوية إنسانية، تسعى إلى التغيير في كل الميادين، لي طرح بعدها العقل التنويري مبادئ الحرية والعدالة القائمة على النقد لتخرج الإنسان الأوروبي من الظلام إلى النور، خاصة مع كانط وهيغل وفيورباخ وأخيراً مع هوسرل كما يصف لنا ذلك حسن حنفي فكل من هؤلاء الفلاسفة رفعوا من قيمة الإنسان من خلال الدين.



## المبحث الأول: مصادر النزعة الإنسانية في الوعي الأوروبي

## أولاً: إنسانية الفكر الشرقي:

لعل من أهم الأفكار المتفق عليها هو حصول فعل التأثير والتبادل المستمر بين الحضارات، والاستفادة المتواصلة من تراكمات كمية وأخرى نوعية، المتضمنة لوسائل وطرق التفكير الإنساني الفلسفي والذي يبقى دائماً محط تطوير، لذلك فإنه سابق على الفلسفة اليونانية رغم تطبعه بالأسطورة إلا أنه كان من أهم المصادر الأولى لتكوين جوهر الفكر اليوناني في الحضارات الشرقية (بلاد الرافدين، الحضارة الفرعونية، الصينية، الهندية)، إنطلاقاً من فكرة أن الحضارة في الأصل هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته سواء كانت نتيجة الجهود المادية أو حتى المعنوية.<sup>1</sup>

فرغم أن كثيراً من الباحثين يرجعون البدايات الأولى عن النزعة الإنسانية وكيفية تطورها، يعتبرون أنها من إبداع اليونان من هذا الأساس قرر فريق من المفكرين الغربيين عدم وجود أي توجه لحال الإنسان عند الحضارات الشرقية القديمة نظراً لهيئته، وفي مقابل هذا الرأي يمكن أن نؤكد أن الحديث عن المصادر الشرقية للوعي الأوروبي، يعني أننا نسلم مسبقاً بأن المعرفة الفلسفية بمختلف توجهاتها ونخص بالذكر النزعة الإنسانية وهي كأي نوع من أنواع المعارف التراكمية، يبني فيها اللاحق على السابق، ويتأثر فيها اللاحق بكل من سبقوه في آرائهم سواء بالإيجاب أو السلب.<sup>2</sup>

وفي ضوء هذا التقديم يمكن أن نؤكد إنطلاقاً من الدراسات التاريخية. أن الفكر الشرقي سابق على الفلسفة اليونانية في النشأة، فالأمم الشرقية القديمة يعود تاريخ بعضها المكتوب إلى القرن الأربعين قبل الميلاد، ولا يمكن لأحد مهما بلغت عنصريته أن ينكر فاعلية الفكر الشرقي من خلال تفكيرهم في هذا الكون الشاسع من خلال طرح تساؤلاتهم عن أصله ووجوده، وأن هذه التأملات قد أنتجت أفكاراً ونظريات حول تفسير نشأة الوجود وعلاقة الإنسان به.<sup>3</sup> وعلى حد تعبير الدكتور مصطفى النشار فإن دراسة المصادر الأولى سيكون بمثابة دراسة للبدايات الأولى التي قدمتها الحضارات الشرقية لمختلف العلوم، لتتطور هذه البدايات عبر تاريخ طويل عاشه الإنسان الشرقي متأملاً وباحثاً<sup>4</sup>، وهذا ما سنحاول الوقوف عليه مع التركيز على رؤية الحضارات الشرقية للنزعة الإنسانية.

<sup>1</sup> حسين مؤنس: الحضارة (دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها سلسلة عالم المعرفة)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والآداب، 1978، ص 13.

<sup>2</sup> مصطفى النشاري: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، القاهرة دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1997، ص 17.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 18.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 19.

## 1-التوجه الإنساني في حضارة بلاد الرافدين:

تعود الحضارة البابلية إلى الألف الثالثة قبل الميلاد باعتبارها أول الحضارات العريقة التي تضرب بجذورها في التاريخ، انطلاقاً من ميراث حضاري هائل، فازدهرت الحضارة البابلية من خلاله والتي يؤرخ لها بين عامي (1595-1880م) قبل الميلاد، ذلك العصر الذي اجتهد فيه الإنسان البابلي من أجل تحقيق نهضة كبرى في مختلف المجالات (السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية، التشريعية) لذا لم يتبلور الفكر البابلي في ذلك الوقت حول الشأن الإنساني بشكل واضح، وهذا يعود في الأساس إلى الانشغال بالتفكير في أصل الكون وقصة الخلق، التي ترويه لنا ملحمة -إينوما إيليتش-<sup>\*</sup> في طابع تغلب عليه مضامين أسطورية، يلعب دور البطولة فيها الآلهة وأنصاف الآلهة<sup>1</sup>، تعتبر هذه الملحمة الأسطورية ورقة هامة من أجل التعرف على فلسفة المشرق القديم، من خلال معايشة الإنسان الرافدي أوائل مظاهر الحياة ومحاولة نقل الأدوار من الألوهية على دور البشر.

لذا كانت لأساليب الخلق التي اتبعتها تلك الآلهة الخالقة بمثابة المبدأ و العقيدة المنتشرة في جميع أنحاء بابل، فالقوة الخالقة تتجسد حسبهم لكلمة الآلهة واستناداً لهذا المبدأ للإله الخالق كل الصلاحية، لأن يصمم الخطط وينطلق باسم الشيء المراد خلقه فيتم الخلق<sup>2</sup>، وعلى هذه الوتيرة إتفق البابليون في نصوصهم في نشأة الوجود وقصة الخلق، حيث ردت النظرية البابلية أصل الأشياء إلى ماء أزلي اختلط بمالحه ومثل العذوبة فيه "آبسو"<sup>\*</sup> Apsu وهو ذكر، ومثلت الملوحة فيه "تيامة" وهي أنثى كما إفتترضت النظرية نشأة أجيال الأرباب في جوف ماء البحر "تيامة" جيلاً بعد جيل حتى انعقدت أولوية الحكمة بينهم للإله "إيا"<sup>\*</sup> Ea الذي كان محبوباً من البشر ومن رفاقه من الآلهة وكان ابنه "مردوخ"<sup>\*</sup> Marduk الذي فاقت قدرته كل الحدود فهو الذي عهد إليه

<sup>1</sup> دالي ستيفالي : أساطير من بلاد بين النهرين، تر: نجوى نصر أوكسفورد دار جامعة أوكسفورد، 1991، ص 154.

<sup>\*</sup> إينوما إيليتش : هي واحدة من أهم أساطير وادي الرافدين، وقد عثر على هذه الأسطورة في مكتبة "أستور بينبعل" وهي مكتبة ملكية وذلك عام 1848م أثناء أعمال تنقيب أثرية، وقد وجد العلماء أن هناك أشكالا عديدة لهذه الأسطورة، لذا يعود تاريخ كتابة أسطورة الخلق "إينوما إيليتش" البابلية إلى مطلع الألف الثاني قبل الميلاد، وكتبت بالأساس بسبب جوهرى بسيط وهو إعلاء صورة الإله مردوخ وتغلبه على التنين تيامات وخلق الإنسان كأحد أهم مظاهر القوة لهذا الإله، فالهدف إظهار علاقة الآلهة بالبشر وأما عن مضمون الأسطورة فيبحث عن فعل الخلق الأول، فيعد مرحلة العماء تتحرك آلهة العماء ويبدأ فعل الخلق، فيصدر السماء والأرض بالحياة، وينجب مردوخ أعظم الآلهى البابليين الذي يقاتل تنين العماء، ويصرعه ويخلق من أشلائه الإنسان.

أنظر دالي ستيفالي: المرجع نفسه، ص 155، 154.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 156.

<sup>3</sup> مصطفى النشاري: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 119.

<sup>\*</sup> آبسو (Apsu): محيط المياه العذبة التي تطفو عليها الأرض ومقر الإله إنكي.

<sup>\*</sup> إيا (Ea): غله الذكاء ومهارة الصنع.

<sup>\*</sup> مردوخ (Marduk): إله بابل منذ الفترة البابلية القديمة وخاصة خلال حمورابي (1750-1792) قبل الميلاد.

بالرئاسة عن مجمع الآلهة كله عند البابليين عندما كانت بابل هي مركز الدولة القوية التي سيطرت على معظم بلاد ما بين النهرين.<sup>3</sup>

والفيضان الواثب الذي لا يقوى أحد على مقاومته

والذي يهن السماء وينزل الرجفة بالأرض

يلف الأم وطفلها في غطاء مريع

ويحطم بائع الخضرة في حقول القصب

ويغرق الحصاد إبان النضج

مياه صاعدة تؤلم العين

طوفان يطغى على الضفاف

فيحصد أضخم الأشجار

عاصفة (عاتية) تمزق كل شيء

بسرعتها المطيحة في فوضى عارمة.<sup>1</sup>

إن الإنسان الرافدي إذ يقف في وسط قوى كهذه يرى مقدار ضعفه ويدركه، وقد نال منه الخوف والقلق منها، لذا فإن الشأن الإنساني لم يتم التطرق إليه في أبعاده الدنيوية المتعلقة بالجوانب الحياتية المختلفة، بل تم تناوله في صيغة أسطورية ترى أن وجود الإنسان مرتبط بحاجة الآلهة لمن يخدمها ويؤمن حاجاتها.

ولعل هذا ما يتجلى واضحا ضمن معاني الأسطورة، إن الإله إنكي\* وبعد ما طلبت منه أمه "نمو" أن يريح الآلهة من شقاء العمل في مجمع الإلهيين المهرة وقال لأمه:

إن الكائنات التي ارتأيت خلقها ستظهر للوجود،

ولسوف نعلق عليها صورة الآلهة،

امزجي قطعة من طين من فوق مياه الأعماق.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ديوان الأساطير: "سومر وآكادو وآشور" (الآلهة والبشر)، تر: قاسم الشواف، تقديم: أدونيس، بيروت، دار الساقى، ط1، 1997، ص 281.

\*الإله إنكي: هو أحد أهم آلهة المياه في الأساطير السومرية.

<sup>2</sup> ديوان الأساطير: "سومر وآكادو وآشور" (الآلهة والبشر)، مرجع سابق، ص 277.

واستنادا لما سبق نلاحظ توسع البابليون فيما دونته الأساطير القديمة عن خلق الإنسان وعلاقته بأربابهن خاصة مع بداية الخلق والنشأة مما أدى إلى عدم استثمار حضور النزعة الإنسانية وذكرها فرادة، أما عن التجربة الطبيعية التي أوجدت هذه الحالة الذهنية التي يعيشها الإنسان الرافدي والتي نمت في بيئة مختلفة تمام الاختلاف عن بيئة العوالم الآخرين، فرغم وجود نفس الإيقاع الكوفي نفسه، بالطبع تعاقب الفصول، سير الشمس والقمر والنجوم إلا أن دجلة والفرات قد يفيضان على غير انتظار أو انتظام، فيحطمان سدود الإنسان بغبار، وأمطار عاتية تحول الأرض إلى بحر من الطين وتسلب الإنسان حرية الحركة كما تعيق كل سفر، كل هذه التقلبات البيئية أسفرت على أن الطبيعة في بابل لا تضبط نفسها ببطشها لتتحكم بمشيئة الإنسان، لتدفعه للشعور بالتفاهة إزائها.<sup>1</sup>

فذهنية إنسان حضارة الرافدين تعكس هذا كله، فليس هناك ما يغري الإنسان على الاعتزاز بنفسه عندما يتأمل قوى الطبيعة، كالزواييع الرعدية والفيضانات السنوية، وقد قال أحد سكان هذا القطر عن الزوبعة الرعدية «لسهب غورها الرهيبية تكسو الأرض كالثوب»<sup>2</sup>.

فكانت أهم فكرة آمن بها الإنسان البابلي وخضع لها هي السلطة الإلهية المطلقة، ومن بعدها السلطة المقدسة للملوك، باعتباره أمر واجب ولازم «فإذا كان الإنسان قد خلق ليكون عبدا خادما للآلهة، فإنه يعمل ويطيع ويتعبد للوصول للخير، المتمثل أساسا في الصحة وطول العمل والمركز المرموق بين الجماعة»<sup>3</sup>، ولعل أبلغ الشواهد الملحمية التي بينت انشغالات الإنسان البابلي قديما ملحمة جلجامش\* كخير مثال عن رؤية الإنسان البابلي القديم في العالم والحياة، انطلاقا من مبدأ إيمانهم بأن الغاية من خلق الإنسان هو عبادة الآلهة وخدمتها، وأما عن حياته وجوانبها المختلفة ( الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية)، فحينما يتوفر له الوقت للتأمل يجد أن الحياة ما هي إلا عبث وأن الموت هو المآل الوحيد لا محالة<sup>4</sup>. هو لا يعرف المصير الذي ينتظره ومن ثم ينتابه الشك

<sup>1</sup> ديوان الأساطير: "سومر وآكادو وآشور" (الآلهة والبشر)، مرجع سابق، ص 277، 278.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 280.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 32.

\*ملحمة جلجامش: تعتبر هذه الملحمة من عيون الأدب الشرقي القديم، وهي خير نص يصور لنا الفكر البابلي، فعلى الرغم من أن أقدم نسخة وصلتنا من هذه الملحمة تعود إلى العصر البابلي (1950-1550 ق م)، إلا أن بعض الآراء تقول بإحتمال تدوينها في العصر الأكادي وبالذات فيما بين عامي (2325-2269 ق م)، وهي ملحمة تروي لنا سعي الإنسان لتحقيق الخلود الذي قصرته الآلهة على نفسها دون البشر وبطل هذه الأسطورة هو الملك جلجامش وهو حاكم رافدي (في القرن السادس والعشرين ق م)، مكون من ثلثين من البشر وثلث إلهي، اشتهر في بداية حكمه بأنه ملك ظالم لشعبه، وأملا في تحقيق الخلود ومر في بحثه عن هذا الحق الذي قصرته الآلهة على نفسها بالكثير من المصاعب، وواجه الكثير من الشرور إلا أنه لأن الخلود ليس من نصيب البشر، ذلك أن قدراتهم تختلف عن قدرات الآلهة، وخاصة بعدما أخفق في الاختبارات التي أجريت له، فأخفق جلجامش في اجتياز هذا الاختبار، وبعدما عاد إلى بلده وفي الطريق قابلته امرأة في حانة أكدت له أن نصيب البشر هو عيش الحياة والتمتع بها. أنظر مجدي حسين كامل: ملحمة جلجامش، دمشق، دار الكتاب العربي، ط 2009، ص 200.

<sup>4</sup> مصطفى النشاري: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 120.

والالتباس حول حقيقة الحياة وحقيقة الموت، فتكون عنده نوع القلق والخوف إزاء العالم الآخر، فالحياة لدى الإنسان البابلي القديم هي حياة قلق وعمل ليتلوها الموت بعد ذلك دون الآلهة.

وقد عبرت ملحمة جلجامش عن كل هذه التصورات، حيث وصفت الصراع بين الإنسان والموت وضرورة قبول الإنسان لهذه الحقيقة (حقيقة الموت) والرحيل إلى عالم الظلام القاتم، ونتيجة لهذا كون الإنسان البابلي القديم رؤية عن بيئته ونشاطه اليومي، فلم يجد ما يجعله يثق بالآلهة ولعل أهم هذه الملامح الصيف الطويل شديد الحرارة، الربيع كثير العواصف والزوابع الرملية المؤذية له، الشتاء كثير المطر لدرجة تساهم في تخريب الأرض والديار<sup>1</sup>، ظنا منه أن الآلهة التي لم تمنحه السعادة في دنياه، لا يمكنها الإلتفات له بالرعاية بعد الموت، فكانت فكرة الإنسان البابلي القديم عن الموت سوداوية والخوف منه بث في جب الاستمتاع بالحياة قبل الرحيل، وجسدت هذه الأفكار من خلال استماع جلجامش في الملحمة لنصيحة صاحبة الحانة عندما قالت له:

جلجامش، إلى أين تندفع مسرعات؟

إن الحياة التي تبحث عنها لن تجدها

لأن الآلهة التي خلقت البشر

حكمت على الناس بألم

واحتفظت لنفسها بالحياة

أما أنت يا جلجامش، فأملأ بطنك

وكن سعيدا بالنهار والليل

وتمتع باللذة كل يوم

أرقص وابتهج ليل نهار

أرقد الملابس النظيفة

اغسل رأسك واستحم في الماء

تأمل الصغير الذي يمسك يدك

<sup>1</sup> ديوان الأساطير: " سومر وآكادو وآشور " (الآلهة والبشر)، مرجع سابق، ص 287.

وأسعد زوجتك على صدرك.<sup>1</sup>

فمن الواضح لقارئ هذا النص أنه يعبر عن فلسفة الرضا بالواقع والحياة، التي ينبغي للإنسان أن يلتصق فيها كل المباحج الممكنة، لذا أحب الرافديون الحياة وبذلوا ما في وسعهم لإطالتها، فالموت حسبهم الذي هو نقيض الحياة أصبح في الوقت نفسه نقيض الخير أي الشر، فالشر هو الموت وكل ما يقود إليه والخير هو الحياة وكل ما يساهم في استقرارهم وإطالتها، ولعل خير الحكم والأمثال على ذلك «نحن محكومون بالموت فليندبر، علينا أن نعيش طويلاً فلننور»<sup>2</sup>، فكان إيمان الإنسان الرافدي أن الموت هو القدر النهائي والمصير المحتم على الإنسان. كما أن الموت\* هو الشر وكل ما يقود إليه في بلاد الرافدين، وقد حرصت آلهة بلاد الرافدين على ترسيخ شعور الرهبة والخوف من الموت داخل الطبيعة الإنسانية، ففي إحدى النصوص قالت آلهة الأنوناكي «نود أن يسكن شبح الموت جسد الإنسان ليذكره بالموت... ليت شبح الموت يسكن الإنسان حتى لا يكون بالإمكان نسيانه»<sup>3</sup>، كما جاء في النصوص الدينية الواردة عن الآلهة في بلاد الرافدين أن الإنسان الذي يطيع الآلهة ويقدم للآلهة القرابين، ويعمل دائماً على خدمتها تطيل الآلهة عمره «تقديم القرابين يطيل الحياة، وبالصلاة تغفر الذنوب»<sup>4</sup>. هذه هي الحقيقة المؤلمة التي فهمها الإنسان الرافدي، لم توقف الحياة واستمراريتها على سطح الأرض، بل بقيت في تجدد مستمر هذا الاستمرار أدى إلى وجود اعتقاد لديهم، بأن هناك علاقة جدلية بين الحياة والموت لا غنى عنها، لذا مثلت الحياة للإنسان الرافدي مصدر الخير والسعادة على نقيض الموت. لهذا آمن الإنسان الرافدي بوجود عالم آخروي\*، لكنه إيمان انعدم فيه العدالة الإلهية، لذا خشي الرافدي الموت وأحب الحياة.

## 1-1 قيمة الإنسان في الفكر الرافدي:

مساوقة لهذا الحديث، وبحثنا عن قيمة الإنسان في الفكر الرافدي، نجد أن الأساطير الرافدية القديمة أكدت أن البشر فطروا على الشر، وذلك بسبب دم الإله كنجو\* الذي خلق بالصراع والعنف بين الآلهة، حيث خلق الإنسان في بلاد الرافدين عن طريق قتل الإله كنجو الذي كان مساعداً للآلهة تيامة (إلهة البشر) ونتيجة لهذا وجد الشر داخل طبيعة الإنسان منذ مولده، وهو ما أكدت عليه الآلهة بقولها «لم يولد طفل بلا خطيئة قط، وما وجد

<sup>1</sup> صلاح ينازي: في الشعر في ملحمة جلجامش، دمشق، دار المدى، 2007، ص 18.

<sup>2</sup> ديوان الأساطير: السلطة والحضارة، تر: قاسم الشوا، تقديم: أدونيس، بيروت، دار السياقي، ط1، 1999، ص 343.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 246.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 248.

\* العالم الآخروي في الفكر الرافدي: لعل خوف ورهبة الإنسان الرافدي من الموت راجعة إلى صورة العالم الآخروي، الذي إنحصر في العالم السفلي الذي يعود إليه جميع البشر مهما كانت أعمالهم وصورته بأنه عالم مظلم تسكنه الأطياف التعسة ويهوي إليه الموتى أيا كان شأنهم وأعمالهم من غير تمييز بينهم، وسمي هذا العالم " بارالو " وسمي عددها سم كما سمي بالجحيم. أنظر: ول ديورانت: " قصة الحضارة "، المجلد الأول، تقديم: محي الدين صابر، تر: زكي نجيب محمود، ج2، بيروت، دار جيبيل، ط1، 1988، ص 29.

طفل بلا خطيئة منذ القدم»<sup>1</sup>، الأمر الذي ينفي القيمة الخيرة للبشر، ويشكك من ناحية أخرى في قدرة الإنسان على الإتيان بعمل الخير. كنتيجة لعملية خلق البشر بهذه الطريقة، جعلت الآلهة الأحران والعناء والتعب قدرا عليهم، فتقول صاحبة الحانة لجلجامش «أنت يا جلجامش ... إعلم أن الأحران هي ما قدرته الآلهة على البشر»<sup>2</sup>.

ليكون خلق الإنسان الرافدي تمهيدا لسبل العيش والراحة للآلهة، كما حددت لغاية هي خلقتهم بأن يعملوا على تحقيق النفع الخاص لها من خلال خدماتها وعبادتها، وتسيير سبل العيش لها، وبجانب تلك الغاية كان هناك غاية أساسية أخرى وراء خلق الآلهة للبشر وهي الحد من الصراع الذي نشأ بين الآلهة الصغار والكبار، حيث رفع صغار الآلهة شكواهم إلى إله الماء والحكمة "إلكي" وألزموه بضرورة وجود مخرج لهم، فقالت له أمه «يا بني قم من فراشك ... وإعمل ما هو حكيم لائق ... إصنع عبيدا للآلهة»<sup>3</sup>، ويقصد بالعبيد هنا البشر، فالإنسان بالنسبة للإله في بلاد الرافدين مثل العبد لدى سيده، ومن هنا تتضح لنا الرؤية المتدنية للإنسان الرافدي.

لم يقدر الفكر الرافدي إنجازات الإنسان ولم يثق في قدراته، فكان الإنسان الرافدي يعلم علم اليقين بأن أيامه معدودة ومهما صنع فجميع أعماله لا فائدة منها، وخير دليل على ذلك ما جاء في مطلع ملحمة جلجامش «البشر أيامهم معدودة وكل ما يعملوه عبث، يذهب مع الريح»<sup>4</sup> بهذه الرؤية التي تقلل من قيمة العمل الإنساني فيما أن الآلهة هي القوى المسيطرة على عمل الإنسان وحريته وإرادته، فالأفعال الإنسانية حسبهم أفعال إلهية، كما جاء في النصوص الرافدية «ليس بمقدور الإنسان بلا إله شخصي أن يكسب خبزة ولا بمقدور الفتى أن يحرك ذراعه ببطولة في معركة»<sup>5</sup>.

وبالتالي أقرت القوانين الإلهية الرافدية بأن الإنسان ليس مسؤولا عن أعماله، فلم يكن لعمله أية فاعلية بعد موته، حيث قدرت الآلهة على جميع البشر منذ خلقتهم مصيرا واحدا هو موت وفناء الجسد وبقاء الروح هائمة في العالم السفلي تعاني من ظلمته هذا القدر أمر محتم على جميع البشر دون التفرقة بين الصالح والظالم، فليس هناك ثواب ولا عقاب ولا عدالة إلهية يحاكم بموجبها الإنسان عن عمله يقول في هذا السياق أنكيدي\* لجلجامش «في بيت التراب الذي دخلت رأيت الملوك والحكام ورأيت تيجانهم قدر نزعت وكدت على الأرض»<sup>6</sup>.

\*الإله كنجو: وهو مساعد الآلهة تيامة التي أرادت قتل صغار الآلهة الذين تمردوا على خدمة الآلهة الكبار، وقد صدق هذا الخطر الإله مردوخ بعد أن شق الآلهة تيامة إلى نصفين، السماء والأرض، فقتل الإله كنجو وخطط دمه بالطين وخلق الإنسان. أنظر: المرجع نفسه، ص 21.

<sup>1</sup> طه باقر الصدر: مقدمة في أدب العراق القديم، بغداد، ط1، 1977، ص79.

<sup>2</sup> هنري فرانكفورت وآخرون: الإنسان ما قبل الفلسفة، تر: جبر إبراهيم جبر، بيروت، المؤسسة العربية، ط2، 1980، ص71.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 73.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 74.

<sup>5</sup> ديوان الأساطير: "سومر وأكادو وآشور" (الآلهة والبشر)، مرجع سابق، ص 293.

<sup>6</sup> فراس السواح: مدخل إلى نصوص الشرق الأدنى القديمة، ج1، سوريا، دار علاء الدين، ط1، 2006، ص 323.

\*أنكيدي: هو شخصية مركزية في ملحمة جلجامش الشهيرة، حيث وصف على أنه إنسان بدائي وهو ابتكار للنسخة البابلية القديمة كما ذكرى على أنه محاربا وخادما للملك جلجامش.

مما يعني النفي إلى وجود أي عدالة إلهية بالبشر في العالم الآخروي في الفكر الرافدي، ليكون العقاب جماعي يلقاه جميع البشر دون استثناء مما ينفي أي مسؤولية واقعة على الإنسان الفرد في هذا العالم وهو الأمر الذي يقلل من قيمة الإنسان الرافدي لا محال، لتتخذ من القتل الجماعي وسيلة تعاقب بها الإنسان على تمرده، وعلى الرغم من أنها خلقت البشر ووصيتهم الحياة وحرمت القتل بينهم من خلال الشرائع التي كانت ترسلها للحكام، رغم هذا أعطت لنفسها حق سلب هذه الهبة من البشر إذا ما انتهكوا أوامرهم وحادوا عن طاعتها دون تفرقة بينهم، ومع ذلك أقرت قوانين بلاد الرافدين بعقوبات رادعة تطبق على من يقوم بقتل إنسان، إلا أن هذه العقوبات تفاوتت حسب طبقة الجاني والمجني عليه.<sup>1</sup>

كما قيدت الآلهة في بلاد الرافدين حرية الفرد بالكثير من الإلتزامات، في اللحظة التي خلقت الآلهة البشر حددت الغاية التي خلقتهم من أجلها، وقدرت مصائرهم منذ ولادتهم وهذا ما جاء في النصوص الرافدية القديمة عن الآلهة «هم يفقره وهم الذين يغنوه»<sup>2</sup>، وفي نص أسطورة آخر «الإنسان ضعيف لا حول ولا قوة له، بل تافه حقير لا يملك حيال الآلهة شيئاً»<sup>3</sup>، كل القوانين الحياتية بالنسبة للفكر الرافدي مسطرة مسبقاً من طرف الآلهة، وهو ما يؤكد إلغاء حرية وفاعلية العمل الإنسان أمام قدرة الآلهة.

كان لإيمان الإنسان الرافدي بخطط الآلهة التي تسير له حياته وتقرر له مصيره، إيماناً في نفس الوقت بالقضاء والقدر، وما على الإنسان إلا أن ينقاد لها طائعا منفذا لأوامر الآلهة التي لا يمكن تغييرها أيا كان عمل الإنسان فقد جاء في أحد الشعائر «لإنليل ذو الأوامر البعيدة المدى ذو الكلمة المقدسة، الإله صاحب القرار الذي لا يتبدل ومقدر المصائر إلى الأبد»<sup>4</sup>، كما ورد في نصوص بابلية تالية أن الإله إيرا\* لو حصل أي مخالفة ضد التعاليم الإلهية سيلحق به العقاب كجزاء لأفعاله فقال :

أنا القوى بين الأنوناكي

ولأن الإنسان لم يخش كلماتي

ولم يأبه بتعاليم مردوخ

بل عمل وفق مشيئة قلبه ورغباته

<sup>1</sup> فراس السواح: مدخل إلى نصوص الشرق الأدنى القديمة، مرجع سابق، ص 324.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 325.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 326.

<sup>4</sup> ديوان الأساطير: "سومر واكادو وآشور" (الآلهة والبشر)، مرجع سابق، ص 36.

\*إله إيرا: إله الطاعون.



سأقوم بتدمير الإنسان.<sup>1</sup>

فكان من أهم مبادئ القضاء والقدر في بلاد الرافدين أنه أمر مفروض لا محال، غير قابل للتغيير فمثل بذلك عائقاً أمام حرية وإرادة الإنسان المربوط بما تمليه الآلهة عليه.

## 1-2 الحقوق السياسية والاقتصادية للإنسان الرافدي:

تمثلت الدولة في نظر الإنسان الرافدي القديم فيما يسمى بالدولة الكونية وهي مجمع الآلهة، لتتقسم بدورها إلى دولة مدنية وأخرى قومية، فأما الدولة المدنية فوظيفتها مرتبطة بالجانب الاقتصادي، تبقى الدولة القومية فوظيفتها سياسية، ولكتا الدولتين تشكيل من تشكيلات السلطة الإلهية، لذا فإن الدارس للأساطير الرافدية القديمة يلاحظ تغلب الطابع الأسطوري التي تميزت به التشريعات والقوانين الرافدية، لترتبط السلطة عندهم بتقديس الآلهة انطلاقاً من إيمان الرافدي بنظرية التفويض الإلهي للسلطة السياسية.<sup>2</sup> ولعل خير مثال على ذلك تشريعات حمورابي المشهورة، والذي تم تفويضه لإدارة الوظائف على الأرض من طرف مردوخ الوكيل البشري المفوض بدوره من المجمع الإلهي عن طريق زعامة الإلهين أنو و إنليل، ويروي حمورابي ذلك على النحو التالي :

عندما عين أنو\* العلي، ملك الأناونكي، وإنليل\*\*

سيد السماء والأرض وهما اللذان يقررا مقادير البلاد

عندما عينا مردوخ، لأداء الوظائف الإنليلية تجاه الشعب

أنا حمورابي، الأمير، المطيع، خائف الله، لإقامة العدل في البلاد

وتحطيم الأشرار والفاستدين، لكي لا يؤدي القوي الضعيف

وأطلع أنا كالشمس فوق الأناس.<sup>3</sup>

ما نلاحظه في هذه العبارة أن مردوخ تناط به التفويض عن الإله إنليل، وأن حمورابي تناط به التفويض عن مردوخ، وهذه العبارة مأخوذة من مقدمة حمورابي، فالملك ما هو إلا مرآة للإله، فكان الإنسان الرافدي القديم ينظر

<sup>1</sup> فراس السواح: مغامرة العقل الأولى، سوريا، دار علاء الدين، ط1، 1996، ص205.

<sup>2</sup> هنري فرانكفورت وآخرون: الإنسان ما قبل الفلسفة، مرجع سابق، ص 228.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 229.

\*أنو: إله السماء في حضارة بلاد الرافدين.

\*\*إنليل: يعتبر إله الرياح والهواء والأرض والعواصف.

للملوك نظرة القداسة والترفع عن باقي البشر، فالسلطة السياسية الأولى والأخيرة للآلهة وتناط بالوكالة للملوك من البشر المميزين.

جاء في قانون حمورابي على الرغم من كثرة التشريعات فيه بحسب تعدد الطبقات إلا أنه جعل الحقوق مشاعة بين الجميع، والإنسان ينال حقوقه ويمارس حرياته تبعاً لعمله وكفاءته لا حسب الطبقة التي ينتمي إليها<sup>1</sup>، فلم يشغل القانون سلطة تؤثر بالسلب على حرية الإنسان في بلاد الرافدين، بل العكس كان نظاماً الهدف منه حماية حقوق وحريات الأشخاص واحترامها، وتحقيق العدل والمساواة بين الجميع.

هذا فيما يخص الدولة القومية، أما عن الولة المدنية فتمثلت وظيفتها كما سبقنا وذكرنا اقتصادياً، تعنى بهيئة للإله الكبير وحاشيته أساساً اقتصادياً يمكنه من الحياة الكاملة المفعمة وتغييراً حراً عن الذات، وهذا التعبير عن الذات يتفاوت بتفاوت الآلهة، فلكل منهم (الآلهة) نمط خاص في تطبيق طقوسه ومراسيمه المميزة، ولعل هذا ما كان في شكل مهرجانات دينية كبرى تتمحور حول طقس زواج، أو مسرحية قتال، أو حتى عن الموت والبعث<sup>2</sup>.

في حقيقة الأمر أن المقصود بهذه الطقوس المختلفة (الزواج، مسرحيات، قتال) كلها من أجل غاية واحدة، وهي محاولة التقرب من الآلهة للكف من فوضى الزمان، فمثلاً مسرحية الموت والبعث يصبح الإنسان إله النبات، إله الحشائش والخضرة التي إحتجبت في جفاف الصيف وبرد الشتاء، فيصبح هو الإله الذي يظهر نفسه للملأ ليسبب عودة الإله، وبالتالي يعود النبات الذي ينمو في كل مكان في فصل الربيع، أما عن مسرحية القتال هي بمثابة عملية توسل لتهدأ الفيضانات وقوى الفوضى<sup>3</sup>.

من خلال هذه المراسيم التي أشرفت عليها الدولة المدنية يضمن الإنسان حقه في الاقتصاد لتبعث الطبيعة في الفصول بخبراتها المتنوعة زراعياً وصناعياً، وتهدأ الفوضى كل سنة، فهذه الرؤية الرافدية لعمل الإنسان الرافدي القديم المرتبط بخدمة الآلهة وطاعتها والتذرع لها من أجل كفها عن الأذى، فإنه يستطيع تقمص أدوارها وتمثيلها بالفعل والحركة لا بمجرد الرجاء فقط.

### 1-3 حق الحياة الفاضلة للإنسان الرافدي:

كانت أهم الفلسفات التي تميز بها الإنسان الرافدي القديم، فلسفة الطاعة ولا عجب في ذلك لأن الدولة الكونية باللغة الرافدية القديمة مبنية على الطاعة وخضوع للسلطة، حيث تمثلت «الحياة الفاضلة في أرض الرافدين

<sup>1</sup> ديوان الأساطير: "السلطة و الحضارة"، مرجع سابق، ص 350.

<sup>2</sup> ديوان الأساطير: "السلطة والحضارة"، مرجع سابق، ص 351.

<sup>3</sup> هنري فرانكفورت وآخرون: الإنسان ما قبل الفلسفة، مرجع سابق، ص 236، 237.

في الحياة المطيعة»<sup>1</sup> ليقف الفرد وسط دوائر مترابطة تتألف في سلطات أسرية غير السلطات السياسية والمتمثلة في أبيه وأمه، وأخيه الأكبر وأخته الصغرى، وخير نشيد لنا ذلك ما جاء في أساطيرهم القديمة:

يوم يحجم المرء عن السفاهة إزاء غيره، ويكرم الإبن أباه يوم يبين الإحترام جليا في البلاد، ويوجل صغير القدر الكبير يوم يحترم الأخ الصغير... أخاه الكبير. ويرشد الولد الأكبر الولد الأصغر ويتمسك (الأخير) بقراراته<sup>2</sup>، ويوصي الرافدي القديم دائما بأن «اسمع كلمة أمك كما تسمع كلمة إلهك واحترم أخاك الأكبر، واسمع كلمة أخيك الأكبر كما تسمع كلمة أبيك، ولا تغضب قلب أختك الكبرى»<sup>3</sup> وما طاعة المرء للأفراد الذين يكبرونه سنا في العائلة إلا بداية لطاعة السلطات الأخرى مثل الدولة والمجتمع والأسرة، حسب رؤية الرافدي القديم أنه لا ينتظر من وجود عالم منظم لا تفرض عليه سلطة عليا إرادتها وقوانينها، فضلا عن دوائر السلطة البشرية (الأسرة، المجتمع، الدولة) هناك دوائر السلطة الإلهية التي لا يجوز له أن يتخطاها.

كما حفظت تشريعات بلاد الرافدين كرامة الإنسان إجمالا، من العبيد من خلال منحهم الحق في أن يشتكي الواحد منهم سيده إن أساء عبوديته، وانتهك كرامته وعتق أنفسهم كما أنها حرمت دمه وحفظت لهم عرضهم وشرفهم بأن شرعت عقوبات تطبق على من يقوم باغتصاب الأمة، وكانت العادات والتقاليد الرافدية حافظة للمعاقين كرامتهم كما جاء في ترانيم الحكماء القدامى «لا تنهر قليل العقل بل أشفق عليه، لا تزدري الذين هم عرضة لتجربة»<sup>4</sup>، كما أعطت السلطة الرافدية الحق في تمتع المرأة\* بالعديد من الحقوق الاجتماعية والقانونية والاقتصادية، والتأكيد على قيمتها داخل الأسرة، وحماية حقها في حالة انتهاك عرضها بتطبيق عقوبات صارمة في حالة المساس بشرفها.<sup>5</sup>

ومن كل ما سبق تأكد للإنسان الرافدي القديم حقوق إنسانية (اجتماعية، اقتصادية، سياسية) رغم وجود سلطة إلهية عالية.

<sup>1</sup> ديوان الأساطير: "سومر واكادو وآشور" (الآلهة والبشر)، مرجع سابق، ص 390.

<sup>2</sup> هنري فرانكفورت وآخرون: الإنسان ما قبل الفلسفة، مرجع سابق، ص 240.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 241.

<sup>4</sup> ديوان الأساطير: "سومر واكادو وآشور(الآلهة والبشر)، مرجع سابق، ص 357.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 358.

\* ورد في تشاريع حمورابي " إذا اغتصب رجل امرأة ... قبل أن تكون قد صاحبت رجلا آخر ... فإنه اقترف جريمة كبرى عقوبتها الموت". أنظر: ديوان

الأساطير: "سومر واكادو وآشور" (الآلهة والبشر)، مرجع سابق، ص 333.

## 2- التوجه الإنساني في الحضارة المصرية:

إن من أهم القضايا التي شغلت الإنسان المصري القديم، هو التساؤل عن قصة خلقه وسببها، شأنه شأن كل إنسان في هذا العالم منذ فجر التاريخ، فكانت أقرب التصورات للإنسان المصري القديم في تلك الحقبة التاريخية هو تصوره للربوبية على هيئة أرباب متعددة يرأسها إله أعظم، مثل التصور السائد رغم اختلاف المدن المصرية آنذاك وتفسيراتها، لذا تميزت الخلقية نفسها بقصص أسطورية متباينة.

ومن أبرز النصوص التي علققت بوضوح على خليقة الإنسان وصورته، جاءت على هيئة إله «بالرعاية الحسنة قد حظي البشر، مواشي الله، لقد صنع السماء والأرض حسب مشيئتهم، وصد وحش المياه (عند الخليقة)، وصنع نفس الحياة تحيا بمشيئتهم، أنهم صور له انطلقت من جسده، وهو يصعد في السماء حسب مشيئتهم، وقد صنع النبات والحيوان، والطير والسماك، غذاء لهم، وقد فتك بأعدائه ودمر حتى أولاده عندما تأمروا بالتمرد عليه»<sup>1</sup>، إن هذا النص جعل في خليقة الإنسان مصلحته، من خلال طيبة الإله الخالق وعنايته بخلقته البشرية ليظهر بذلك الجانب الأخلاقي فيه، وكذا بين منزلة الإنسان عند الإله من خلال حسن الدفاع عليه حتى من أولاده (الآلهة) إذا ما حاولوا التمرد عليه.

لعل من أبرز الأفكار الفلسفية في الفكر المصري التي حظيت بتأمل الإنسان المصري القديم، هي الخلود وإيماناً منه بحتمية الموت، حاول أن يخرج بحل من هذه الحتمية المقدر لا محال، فبعد أن سيطر على الطبيعة وسخرها لخدمته وجد أن كل ما حوله يزول، فأراد أن يتفكر في هذه الظاهرة فكان قد آمن بأن الموت يعقبه البحث، وأن للإنسان حياة أخرى بعد هذه الحياة التي يعيشها.<sup>2</sup>

لذا لم يخف المصري القديم من الموت لإيمانه بأن هناك عالماً آخر يحاسب فيه الإنسان عن أعماله، أملاً في العدالة الإلهية التي كان يحاسب بموجبها، فحاول تبرير وجود هذه الحياة (الخلود) تبريراً أخلاقياً على أساس أفعال الإنسان في هذه الحياة الدنيا، بما فيها من خير وشر لا بد أنه سيثاب على الخير منها ويعاقب على فعل الشر<sup>3</sup>، ولعل هنا يظهر الجانب الأخلاقي كنزوع إنساني في الفكر المصري، نزوع يرفع من إنسانية الإنسان المصري.

لهذا اهتم الإنسان المصري القديم بالجانب المادي والروحي عند وفاته، فحرص على أن يكون الجسد سليماً لتعود إليه الروح مرة أخرى في الحياة الخالدة اعتقاداً بفكرة انفصال النفس عن الجسم، وأن الزوال والنهاية في

<sup>1</sup> مصطفى النشار: نحو تاريخ جديد للفلسفة القديمة (دراسات الفلسفة المصرية واليونانية)، القاهرة مكتبة الأنجلو مصرية، ط2، 1997، ص 90.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 91.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 90.

الحياة الدنيا تخص الجسم فقط لا النفس، فكانت للمصريين القدامى أفكار حول علم التحنيط الذي يبقى على الجسد بحالته الطبيعية<sup>1</sup>، كما حرص على توفر الملابس والمأكول والمشرب داخل القبر.

مع مرور الوقت تغيرت الأوضاع السياسية والاجتماعية وكذا عمت الفوضى والإقطاع، كل هذا له أثر على التفكير المصري القديم لطبيعة الحياة والموت، وظهر هذا جليا واضحا في أحد الأناشيد الأسطورية ليطلق عليها اسم أنشودة عازف القيثارة\* مفادها أن:

الموت أمامي اليوم كرائحة اللوتس تسحر في

الموت أمامي اليوم كشوق الرجل إلى بيته

بعد قضاء سنين طوال في الأسر والعناء

إنه القلب المستقيم الذي آن أوانه.<sup>2</sup>

تحمل الحياة من خلال ترانيم هذه الأنشودة الأسطورية معاني الألم والشقاء والعناء، لكن رغم هذا العناء كان لدى الإنسان المصري نظرة تفاؤلية للتمتع بالحياة وخيريتها، أملا في حياة أخرى مليئة بالراحة الأبدية. فلم يخف الإنسان المصري القديم يوما من الموت المحتم والتي تليه حياة الخلود، فعبّر عن هذا التصور الأسطوري من خلال ما يسمى بمتون الأهرام\*PyramidTexts، من خلال عملية استخدام الملح ضد الموت، ظنا منه أن الملح يؤخر عملية موت الإنسان عن طريق الطقوس المصرية القديمة وهي من أقدم الثورات التي قام بها الإنسان ضد الظلم والطغيان.<sup>3</sup>

لهذا كانت من أهم التصميمات الإبداعية الغاية في الدقة الأهرامات، قصد المحافظة على جسد الملك الإله (الفرعون)، ومن أهم الخطابات التي كتبت للميت ما جاء في أشعار هذه المتون «إنك تعيش، ارفع رأسك إن لن تموت، فقم وارفع رأسك»<sup>4</sup>، هذا المتن فيه نوع من التشجيع والتبشير لحياة بعد الموت التي تنتظر الإنسان

<sup>1</sup> سليم حسن: مصر القديمة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ج2، 2000، ص 302.

\*أنشودة عازف القيثارة: فكرتها الأساسية تدور حول أن الموت امر محتوم، وأنا لا نعرف شيئا عما هناك بعد الموت. أنظر: أميرة فهمي مبروك سليمان: الأصول الفلسفية لحقوق الإنسان في الفكر الشرقي القديم، ع7، 2016، ص 3.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>4</sup> سليم حسن: مصر القديمة، مرجع سابق، ص 403.

\*العالم الآخروي في الفكر المصري: الذي يسمى بالمصرية (توات أودوات)، وهو عالم الحساب والجنة أيضا، ولذلك فهو ليس ب (فردوس) أو (جنة) ولا تدل كلمة (عالم الموتى) على خلود أو بقاء الناس أحياء بعد الموت، وهو مكان كما تقول الأساطير المصرية مظلم وموطن الفوضى والأشباح، وفي نفس الوقت منبع الحياة الجديدة ليعاقب ثم يرجع. أنظر: خرغل الماجدي: الدين المصري، عمان، دار الشروق، 1999، ص 190.

المصري، يحاسب فيه عن أعماله عن طريق العدالة الإلهية، فكان الظمأ إلى الأبدية بمثابة المنظم لحياة الإنسان المصري القديم بالعالم الأخروي\* وخيريته وعدالته المرجوة. في الحقيقة إن عقائد وميثولوجيا الأصول وخلق العالم والآلهة والإنسان، شكلت بما يسمى بلاهوت الخليفة في مقابل ذلك شغلت عقائد وميثولوجيا النهاية وموت الإنسان أساس لاهوت الموت، لتنشأ من خلال البداية والنهاية عقائد ما يسمى العود الأبدي (دورات الحياة) ولعل هذا ما ميز الفكر المصري عن غيره باعتباره أول شعب على مر التاريخ، يهتم بالعقائد البعدية (ما بعد الموت) (الجنائزية)، وخصص لها كل هذا الإرث الروحي والديني وهذا بالتأكيد يعود لسببين رئيسيين:

**السبب الموضوعي:** يكمن في البيئة والأرض المصرية نفسها، فقد كانت تربة مصر ومناخها صالح لحفظ جسد الإنسان بعد الموت إلى أقصى درجة ممكنة، وكان للنيل دورات ثابتة متجددة توحى بحياة جديدة كل سنة، كما كان للشمس وضوحها ودوراتها اليومية وما توجهه من حياة وموت وبعث وخلود.<sup>1</sup>

**السبب الذاتي:** كان الفكر المصري لا يفرق بين الآلهة والإنسان وان الموت ما هو إلا حاجز بين عالمين متصلين، الحياة والموت وهذا ما فكر من خلاله الدين المصري آنذاك بأنه لا فرق بين الآلهة والأحياء والأموات باعتبارهم مجتمعاً واحداً ولذلك هيئته واخترع ما يناسب هذه الفكرة من دعائم شكلت عقائد ما بعد الموت.<sup>2</sup>

ولعل أهم ما يمكن أن نلاحظ في طيات ما شرحناه سابقاً هو الاهتمام الكبير بالإنسان المصري القديم روحياً ومادياً، قبل الموت وبعده وهذا إن دل على شيء إنما يدل على درجة الوعي الفكري الذي تمتع به الفكر المصري، وإعطاء أهمية النزوع الإنساني في ذاته حتى إن الدين المصري قدس الإنسان لدرجة شبهه بالآلهة في مسألة الخلود التي كانت بديهية عند الآلهة، ولذلك نشأ لاهوت وطقوس جنائزية والتي كان همها الوحيد منح الخلود للبشر.

## 2-1 التقسيم اللاهوت للإنسان المصري القديم:

إذا كان هناك تقسيم وتشريحات بيولوجية للإنسان تضمن له البقاء على قيد الحياة فإن الفكر المصري رأى أن هناك أجهزة متلاحمة فيما بينها تعمل سوياً منذ ولادة الإنسان وحتى بعد الموت، من أجل ضمان وسلامة التكوينين الروحي والإلهي سوياً<sup>3</sup>، فكان القدماء المصريين يعتقدون أن الإنسان يتكون من ثلاث لاهوتي يختلف باختلاف مراحل حياته، ويشمل كل ثلاث بصورة عامة ثلاثة مكونات أساسية ولازمة (الروح، الجسد، النفس) وحيث تختلف أشكال الثلاث حسب المراحل الحياتية للإنسان كالآتي:

<sup>1</sup> خرغل الماجدي: الدين المصري، مرجع سابق، ص 191.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 182.

أ- **ثالث التكوين بعد ولادة الإنسان:** يأتي هذا الثالث بعد ولادة الإنسان مباشرة مكون من (آب، حاتي، ران)، وهو ملازم لحياة الإنسان ، وظيفة تتمثل في الحفاظ عليه ويشير هذا المثلث إلى القوة الروحية المتمثل ب(آب) والتكوين الجوهري للجسد المتمثل ب(حاتي) وهو القلب ، والقوة النفسية المتمثلة ب (ران).

ب- **ثالث القوى الحارسة للإنسان أثناء حياته:** وهو الثالث الذي يغذي حياة الإنسان بمثابة القوة الحارسة له مكون من (سخم، إماخو، شاي) عبارة على شرارة داخل حسد الإنسان هي (سخم)، ومن جسد كامل مهياً للموت هو (إماخو) ومن قدر نفسي مهيمن هو(شان)والذي يعمل بقوة عند الحياة<sup>1</sup>.

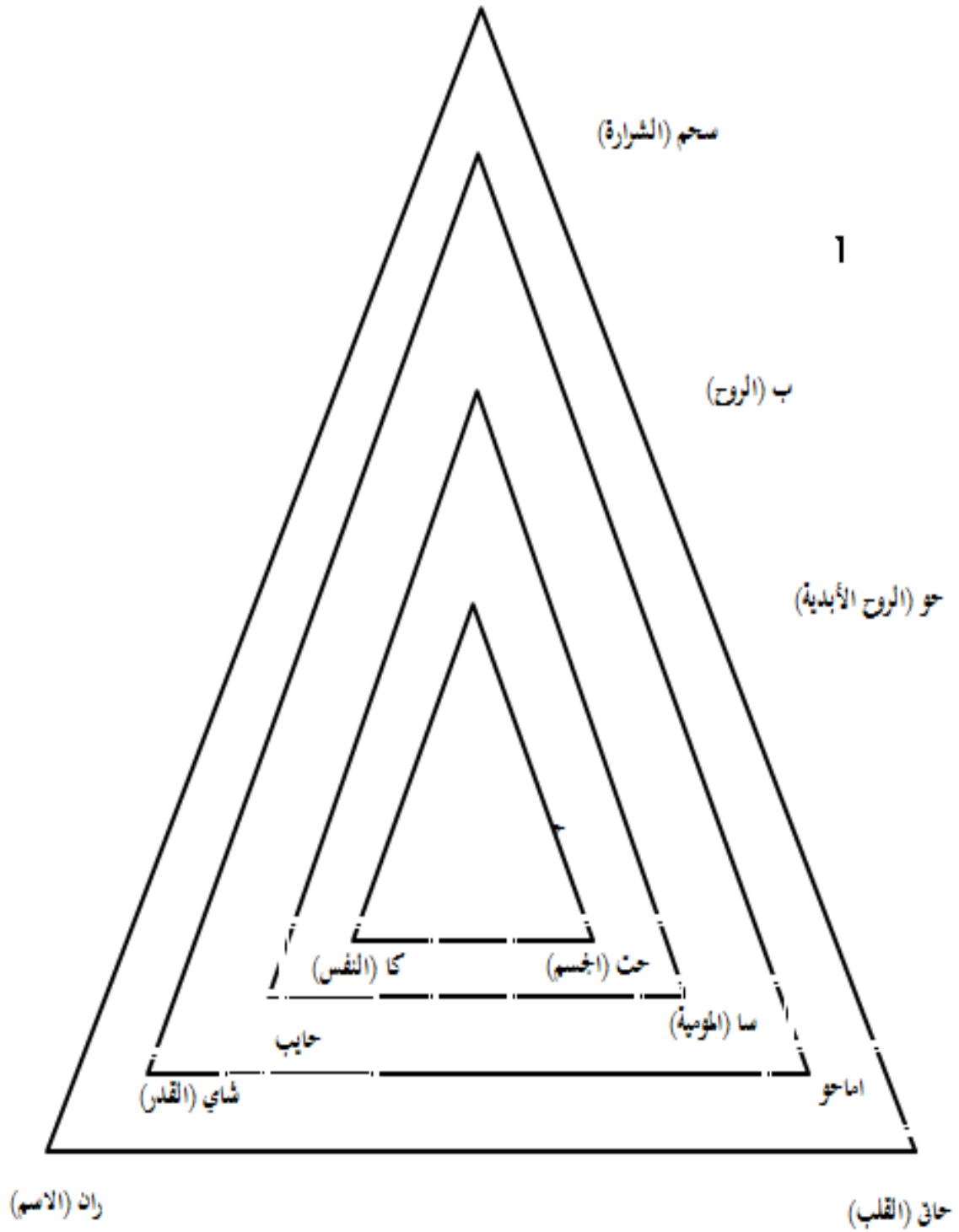
ج- **ثالث بعد موت الإنسان:** وهذا الثالث مكون من روح وجسد ونفس على شكل روح أبدية وهي أشكال تبقى ملازمة للإنسان، الروح الأبدية، الشخصية الوقورة للميت، والظل الملازم للإنسان.

د- **الثالث الأبدى للإنسان:** يتكون من (خو، خت، كا) وهي ملازمة الإنسان منذ الولادة ولا تنفصل عنه للأبد (خو) تمثل الجسم الإنساني، (أخ) الجسم الروحي، (كا) تمثل النفس.<sup>2</sup>

في الحقيقة ما أردنا التأكيد عليه من خلال عرض التشريح أو التقسيم اللاهوتي للإنسان المصري القديم، هو الاهتمام الزائد بالإنسان روحا وجسدا قبل الموت أو حتى بعده، وفي أدق التفاصيل التي يحتاجها الإنسان وهذا إن دل على شيء إنما يدل على حضور النزوع الإنساني والتوجه إليه منذ أول الحضارات الغابرة وهي سمة تتميز بها مصر وحضارتها عن غيرها من الحضارات فلم يتخلى عن إشباع غرائزه حتى بعد الموت، وهذا يعد إلى درجة الوعي الذي كان يتم عبها وبطبيعة الغرائز البشرية ما يضعنا أمام فكرة الإعلاء من شأن الإنسان عموما.

<sup>1</sup> هيروت: هيروتوت يتحدث عن مصر، مرجع سابق، ص 260.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 261.



الشكل رقم (03) : التقسيم الثالوثي للإنسان المصري القديم



## 2-2 الحقوق السياسية للإنسان المصري:

تعتبر مؤسسة الدولة الفرعونية أقوى ما يمكن تصوره إذا ما قارنه بالمؤسسات الملكية في العالم القديم، لأنها ببساطة جزء لا يتجزأ من المؤسسة الإلهية، كما أن القوانين والتشريعات تؤثر على سلوك الإنسان وبالتالي هي السبيل لحماية حريته، فقد امتاز القانون المصري بوحدة تشريعاته، لذا مثلت الماعت\* Maat الوسيلة المثلى للربط بين (الإله، الكون، الملك، الدولة، المجتمع، الإنسان)، بمعنى أن الماعت الحقي الذي يربطهم في دائرة متماسكة<sup>1</sup>.

لذا اتخذ البعد السياسي في مصر شكلين أساسيين:

**الأول:** إن الماعت وفضلها هي السبب في وجود الملك بعد أن كانت سببا في وجود الإله (ع) أب الملك، لذا اعتبرت الماعت محور العالم الذي يحيط بالإله والملك.

**الثاني:** يتمثل في إقامة الدولة التي تكون فيها (ماعت الدولة) محصورة في مهمة إقامة نظام العدل والمساواة وغرضاء الله، والعالم الذي انبثق من الإله كان عالما بلا دولة، لكن ظهور الملك الذي هو بمثابة الإله الذي يفرض وجود الدولة كنظام محكم<sup>2</sup>.

لعل ما يحسب للقانون المصري عدم محاباته لطبقة على أخرى، ولم يمنح لطبقة امتيازات دون باقي الطبقات، فمن أهم النصوص التي تؤكد وتجسد فكرة المساواة ما خاطب الملك به الوزير أثناء تنصيبه، حيث نصحه الملك بضرورة تطبيق القانون بالعدل فلا يفرق بين من يعرفه ومن لا يعرفه «عامل من تعرفه معاملة من لا تعرفه، والمقرب من لك كالبعيد عنه فلا تنسى أن تحكم بالعدل لأن التحيز يعد طغيانا على الإله، فهذا التعليم الذي أعلمك إياه فاعمل وفقا له»<sup>3</sup>.

فلم يكونوا المصريين يوما يعيشون على نمط حكم المستبدين في البلاد المجاورة، يعملون ما يشاءون تبعا لأهوائهم، غير خاضعين لرقابة ما، فقد رسمت القوانين لهم حدود تصرفاتهم في حياتهم الخاصة والعامة سواء

---

\*الماعت Maat: وهو عبارة عن نظام محكم متماسك، يبدأ منذ ولادة الإنسان ويستمر بالعمل عند الوفاة وبعدها بل يسيطر على كل مراحل ما بعد الموت، أي أن الماعت مبدأ عميق وجوهري، وهي ليست قانون مدونا مثل قانون حمورابي، بل هي أساس كل التشريعات كونها المبدأ المولد للقانون وليست القانون نفسه، كما يترجم الصورة الجديدة للإنسان. أنظر: فرانكفورت هنري: فجر الحضارة في الشرق الأدنى، تر: ميخائيل خوري، بيروت، مؤسسة فرانكلين، 1959، ص 200.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 222.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 223، 224.

<sup>3</sup> كلير لالويت: نصوص مقدسة ونصوص دنيوية، تر: ماهر جويجاتي، دار الفكر العربي، ط 1، 1997، ص 125.

بسواء، كما كانت ساعات الليل والنهار مرتبة بحيث يعمل الملك في الوقت المحدد ما يفرضه القانون عليه، فكان الملوك يلتزمون جادة العدل إزاء رعاياهم، ولعل هذا خير دليل على صرامة التشريعات والقوانين المصرية آنذاك<sup>1</sup>.

ولهذا تكمن الميزة الأساسية للفكر السياسي المصري في التواضع القائم بين ما هو إلهي وما هو دنيوي، فالإنسان عليه أن يدرك أنه خلقه إلهية، ومن ثم عليه أن يدرك صلته بالإلهي، فهذا الإدراك يتولد عنه إدراك العلاقة الجدلية، بين صورة الدولة المثالية وصورة الكون، فالكون يتحكم فيه الإله الخالق والدولة يتحكم فيها الفرعون باعتبارها ابن الله<sup>2</sup>.

## 2-3 حق الحياة الفاضلة للإنسان المصري القديم:

إن المتصفح لحياة المصريين القدماء، يلاحظ ذلك التشبث بالحياة وقداستها حيث اعتبرت حياة الإنسان منحة إلهية لا يجب المساس بها، فقد جاء في تزيئة للإله أمون رع «أنت آتوم الذي صنع البشر... ووهبهم الحياة»<sup>3</sup>، حيث حرم القتل من الآلهة بينها وبين البشر ولم تتخذ منه وسيلة لعقاب البشر، وهذا ما ترتب عليه التقديس الإلهي لحياة الإنسان لذا جاءت كل الحكم والشرائع محرمة لقتل النفس البشرية، كما حرصت القوانين و التشريعات على حق الإنسان في الحياة، ولو كان جنينا في بطن أمه كما يؤجل تنفيذ حكم الإعدام على المرأة إذا كانت حاملا غلى أن تضع حملها<sup>4</sup>، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على تقديس حياة الإنسان ورحمة جروحه.

ولعل أصدق ما يعبر عن المناداة بالحياة الفاضلة في الفكر المصري هو فقهاها، وما يشمله من شرائع وأعراف تخص الأصول الشخصية، وتحديد الأسرة بالإضافة إلى الزواج والطلاق والإرث والأبناء وتحريم الزنا... إلخ، لفهم من خلاله العمق الديني والروحي لهذا الفقه.

وبداية بالتراحم على الوالدين والقيام بأعمال الخير والبر باعتبارهما أكثر نفعا وأرجأها قبولا، ومتى قمت لهما بهذا الواجب قام به لك ولدك، كما كان حظ الزوجة بالمعاملة الحسنة في حالة كانت مدبرة، فلا تعاملها بالخشونة والغلظة وراقب أطوارها لتكتشف أحوالها<sup>5</sup>، كما عرفت الحضارة المصرية بكثرة حكمائها، فكانت تعاليمهم تدمج بين أمور الدين والدنيا، فنراهم يدعون إلى آداب السلوك والمائدة وفن الحياة والسياسة والكلام، برؤية العملي المناور وليس برؤية المتعلم الواعظ فقط، فكانت معظم كتبهم معروفة في الأخلاق والتعاليم عند المصريين القدامى،

<sup>1</sup> محمد بيومي مهران: الحضارة المصرية القديمة، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ج1، ط4، 1989، ص 228.

<sup>2</sup> مصطفى النشار: الخطاب السياسي في مصر القديمة، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، ط1، 1988، ص 161.

<sup>3</sup> فراس السواح: مدخل إلى نصوص الشرق الأدنى القديمة، مرجع سابق، ص 223.

<sup>4</sup> أميرة فهمي مبروك سليمان: الأصول الفلسفية لحقوق الإنسان في الفكر الشرقي القديم، مرجع سابق، ص 25.

<sup>5</sup> حنا مينا مطر: كنوز مصر الأثرية (مواعظ وحكم آني المصرية)، القاهرة، المطبعة المصرية، 1933، ص 23، 24.

فكانت من أهم مبادئها أن الصلاح كان فضيلة وأن التفكير في الموت والأبدية كان حافزا يدفع الإنسان إلى أن يسلك الطريق السوي في الحياة الدنيا مخافة الله.<sup>1</sup>

وخير مثال ندعم به ما قلناه سابقا ما جاء به الحكيم المصري أمنمؤبي، بأن الإنسان المثالي هو المتواضع المعتدل في حياته، الذي يرسم تعاليمه دستوراً عملياً للحياة فتشرح واجب الموظف وتحثه على العدل والإنصاف والرحمة وتحذر من الغش في المعاملات، ويضع أمنمؤبي قواعد السلوك الإنساني بين الناس خارج الأعمال الرسمية، ويرى أن يختلط الإنسان بمن هو على شاكلته<sup>2</sup>، كما تجلت مظاهر حماية الحضارة المصرية لكرامة الإنسان تحريمها التعدي على أموال الأشخاص، أي تحريم السرقة كما جاءت في النصوص المصرية تحريم الغش والتزوير وأخذ مال الغير دون وجه حق، كما حاولت الحفاظ على عرض الإنسان من خلال تحريمها للزنا والاعتصاب، أما عن مظاهر حفظ الحضارة المصرية كرامة المرأة حماية عفتها وشرفها.

## 2-4 قيمة الإنسان في الفكر المصري:

بحثنا عن القيمة العليا للإنسان المصري القديم، نقف دائماً عند الأساطير المصرية القديمة والتي تنطلق من فكرة أن الناس جميعاً سواسية في الخلق، لهذا اتسمت عملية الخلق عندهم بالوحدة والمساواة بين جميع البشر فلم تكن هناك تفرقة وبالتالي تمييز من جانب الآلهة فقد فطروا جميعاً على الخير ونبذ الشر، إلا أنهم بكامل إرادتهم الحرة اختاروا ما حرّمته الآلهة وقاموا بفعله، فمنهم من اختار الخير والعمل الصالح فكان يجازى خيراً، ومن اختار الشر كان يعاقب.<sup>3</sup>

وهذا الفضل في الخلق السوي بين البشر يرجع إلى الإله رع الذي خلق كل إنسان مثل أخيه الإنسان «لقد خلقت كل إنسان شبيهاً لجاره»<sup>4</sup>، فرغم هذا الفضل في عدم وجود تفرقة بين البشر من الآلهة، إلا أنها جعلت إرادته حرة يختار ما يشاء من الأفعال ويمارسها، وهذا التصور إنما يدل على احترام وتقديم الفكر المصري للإنسان عموماً وحب الآلهة له. من ناحية أخرى تعكس العناية الإلهية التي حظي بها الإنسان المصري القديم، طبيعة العلاقة بين الإنسان والآلهة من خلال منحها حقوقاً يعيش بها حياة كريمة، لذا جاءت النصوص المصرية القديمة بالعديد من تصورات الآلهة والبشر والعناية بهم، فالإله والكون والإنسان عبارة عن ثلاثة كائنات عظيمة على حد سواء، لذا

<sup>1</sup> حنا مينا مطر: كنوز مصر الأثرية (مواظ وحكم آني المصرية)، مرجع سابق، ص 65.

<sup>2</sup> خزل الماجدي: الدين المصري، مرجع سابق، ص 293.

<sup>3</sup> مختار السويدي: أم الحضارات، تقديم: زاهي حواس، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ج 2، 1999، ص 120.

<sup>4</sup> كلير لالويت: نصوص مقدسة ونصوص دنيوية، مرجع سابق، ص 36.

خلق الإله الإنسان ليكون قناة له في خلق النظام والجمال في الكون، وما يميز الإنسان عن الكائنات الأخرى هو العقل ليتأمل به الكون ويصل إلى العرفان بالإله.

ولتدليل على ذلك نجد في نص من النصوص القديمة قال الإله أتوم «سوف أعمل أن يكون الإنسان ذكيا، وسوف أنقل له الحكمة والمعرفة ولن أتوانى عن نفع الإنسانية»<sup>1</sup>، هذا التبجيل والتمجيد الذي منحه الإله أتوم (إله الشمس، الإله الأول)، يدل على المنزلة الشريفة التي خصصت له في الفكر المصري لامتلاكه صفات الكائنات الإلهية كما لو كان واحدا منها، وفي موضع آخر يؤكد هرمس Hermes «أن الإنسان أعجوبة، ويستحق العجب والإجلال، وهي مشاعر أوقدت المذاهب الإنسانية في عصر النهضة وبرز حياة الإنسان هو الارتقاء عن مجرد الطبيعة الإنسانية، ليوقظ طبيعته الإلهية، ولديه القدرة الفريدة على معرفة الإله ومشئئة الإله العظمى هي أن يحقق الإنسان هذه المقدرة»<sup>2</sup>.

إن هذا النص خير برهان على القيمة الكبرى التي منحت للنزعة الإنسانية عموما، كما تعلمنا نصوص هرمس إن قصة الكون أجمع لن تكتمل إلا عندما يلعب الإنسان دوره فيها، فالفنون والعلوم بمختلف أنواعها التي توصلت إليها الإنساني هي خطوات لاستكمال خطة الصيرورة العظمى

من جهة أخرى سخر الإله رع سبل العيش على الأرض فجاء في أحد المتون الأسطورية ما قاله في هذا الصدد "بالرعاية الحسنة قد حظي البشر، لقد صنعت السماء والأرض حسب مشيئتهم، وصدت وحش المياه والفيضان عن الخليقة"<sup>3</sup> بمعنى أن النعم والحقوق التي تيسرت للإنسان المصري القديم حقوق منحت له عن طريق العناية الإلهية لشأن الإنسان الكبير وكذا من أجل التعمير في الأرض وفي موطن آخر «فقد روت الظما بالماء وخلقت الهواء لتحيأ أنوفهم... وخلقنا النبات والماشية غذاء لهم»<sup>4</sup>، أولت الآلهة في الحضارة المصرية تسخير قوى الكون للإنسان، باعتبار أن الإنسان ابن الكون وحفيد أتوم لذا لا يمكن للآله أن تتجاهل الإنسان بل يعيه تماما مثلما يريد أن يعيه الإنسان تماما، لذلك كان الهدف من حياة الإنسان هو الصعود إلى السماء ومعرفة الآلهة.

يمكننا القول أن الرؤية المصرية للإنسان تتجلى في أسمى كمالها من خلال التعرف على فلسفة وجود الإنسان في فكر الحضارة المصرية وخير دليل على ذلك ما جاء في نصوص المتون الهرمسية «إن أتوم هو الأول، والكون هو الثاني، والإنسان هو الثالث ولقد صنع الصانع الإنسان ليشاركه الحكم، وإذا قبل الإنسان هذا العهد بالكامل

<sup>1</sup> تيموثي فريك وبيتر غاندي: متون هرمس حكمة الفراعنة المفقودة، تر: عمر الفاروق عمر، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002، ص 30.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 63.

<sup>3</sup> هنري فرانكفورت وآخرون: الإنسان ما قبل الفلسفة، مرجع سابق، ص 82.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 83.

صار مصدرا للنظام في العالم»<sup>1</sup>، لذا ترجع مشيئة الخلق الإنسانية للآلهة، ليتم مشاركة الإنسان الآلهة في الكون، إذا فهو بمثابة مزيج من خلود الربوبية، وفناء المخلوقات، كما أن مهمة الإنسان الوجودية لم يتم اقتصارها على عبادة الآلهة فقط بل إلى جانب ذلك، وجدت مهمة هادفة تعمل على تحقيق السعادة الدنيوية للإنسان باعتبار أن الإنسان هو الفاعل الأول والأخير أجل تحديد وجوده في العالم في الفكر المصري.

إذن تظهر إنسانية الإنسان بوضوح عند اكتسابه لإرادة حرة يعمل من خلالها دون أي أملاءات خارجية، كما ورد في النصوص القديمة لمصر، فبالوعي يعرف أنه صورة آتوم والإله وصورة الكون أجمع، كما يتأكد أنه يختلف عن جميع المخلوقات الحية الأخرى من حيث أنه يمتلك عقلا، يمنحه الذكاء الذي يمكنه من اختراق العناصر الكونية من ماء وهواء ونار، ولعل هذا من فضل الآلهة على الإنسان المصري القديم.<sup>2</sup>

ومن وحي الإرادة تتأتى المسؤولية عن الأعمال التي يقوم بها الإنسان في الفكر المصري، إنطلاقا من إيمانهم بالعبادة الإلهية التي يحظى بها جميع البشر وفي حياتهم وبعد مماتهم في العالم الآخروي، حتى أن الصالحون يجازون حسب صدق العمل و العكس صحيح بالنسبة للأشرار «فكل الأرواح لا تذهب إلى مكان واحد ولا إلى مكان عشوائي، ولكن كل الأرواح تؤمن إلى المكان الذي يناسب طبيعتها فعندما تترك الروح الجسد تتعرض للمحاكمة و الاستجواب فعندما تكون الروح طاهرة يسمح لها بالحياة في مكان يناسب طبيعتها، وإذا كانت ملوثة يقذف بها في الأهواء والأعاصير»<sup>3</sup>، فالعقاب في الفكر المصري يوجب على الإنسان أن يكون مسؤولا عن أفعاله.

## 1- الرؤية الإنسانية في الفكر الصيني:

يمكن الإقرار أولا، أن الحضارة الصينية القديمة من أعرق وأبرز الحضارات الشرقية، التي تضرب بجذورها في أعماق التاريخ الإنساني ولعل خير ما قيل عنها من طرف هيغل ونقلنا عن بعض المصادر، أنها تعود إلى أزمنة مغرقة في القدم فهناك شرائع وأعراف وتقاليد مؤكدة تعود إلى حوالي 2700 قبل الميلاد، حيث بلغت أوجها على يد حكامها العظماء أمثال كونفوشيوس\* Confucious في القرن السادس قبل الميلاد.<sup>4</sup> هذا فيما يخص النشأة

<sup>1</sup> تيموثي فريك وبيتر غاندي: متون هرمس حكمة الفراعنة المفقودة، مرجع سابق، ص 64.

<sup>2</sup> تيموتي فريك، بيتر غاندي: متون هرمس حكمة الفراعنة المفقودة، مرجع سابق، ص 60.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 42.

\* كونفوشيوس Confucious: يعتبر هو المؤسس الحقيقي لهذه العقيدة الصينية، ولد سنة 551 ق.م في مدينة تسو Tsou، وهي إحدى مدن مقاطعة لو Lu، اسمه كونج Kung وهو اسم القبيلة التي ينتمي إليها وفوتس Futze معناه الرئيس أو الفيلسوف، فهو بذلك رئيس كونج أو فيلسوفها، ينتسب إلى أسرة عريقة، فجدده كان واليا على تلك الولاية، ووالده كان ضابطا حربيا ممتازا، تلقى علومه الفلسفية على يدي أستاذه الفيلسوف لوتس Laotse صاحب النحلة الطاوية، وعندما بلغ الثانية والعشرين من عمره أنشأ مدرسة لدراسة أصول الفلسفة، تكاثر تلاميذه، وأهم كتبه (كتاب

أما عن أهم مميزات الفكر الصيني تفرده منذ البداية بنزعة إنسانية واضحة، وقد بدأت هذه النزعة تسود منذ بزوغ الوعي الفلسفي الحقيقي لدى الإنسان الصيني، حيث تميزت النزعة الإنسانية عندهم بالتأكيد على وحدة التكامل بين الإنسان والطبيعة، انطلاقاً من مبدأ أن الإنسان هو الوسيلة المثلى لتحقيق القيم المطلقة في العالم أجمع.

نسبة لذلك أعتبر كونفوشيوس هو المؤسس الحقيقي للفلسفة الصينية وهو الأول الذي أقام نظاماً جاداً للفلسفة عن الإنسان فكان بمثابة الحكيم المرابي، وكذا السياسي حيث تقلد مناصباً في الدولة وإدارة الشؤون العامة، ليتحول مع الوقت واعظاً وداعية قصد هداية الشباب الصيني الحاملة لرسائل الخلاص الإنساني، لهذا اتسمت نزعته الإنسانية بالاجتماعية الدنيوية التي تناضل من أجل بلوغ أكبر عدد ممكن من العدالة الاجتماعية في مجتمع إقطاعي.<sup>1</sup>

ذلك أن الفكر الصيني عموماً لا يختلف عن غيره من فكر الحضارات الشرقية القديمة الأخرى، حيث استمر يحافظ على الاعتقاد التقليدي في "السماء" باعتبارها الإله الأساسي عند الصينيين، لكن الجدة في الطرح من طرف كونفوشيوس في هذا الموضوع تكمن في اعتباره نفسه مفوضاً من السماء برسالة مقدسة، لكن مفهومه عن السماء جاء مختلفاً عن المفهوم التقليدي، فهو لم يعتبر السماوات مجسمة في صورة إنسانية فحسب، بل نظر إليها على أنها طبيعية<sup>2</sup>، ومعنى هذا أن الأفراد الذين يقتربون من هذا المعيار أو القياس أو القانون الأخلاقي أكثر من غيرهم يمكن اعتبارهم فضلاء بالمفهوم الكونفوشيوسي، وبالتالي مقياس للأخلاق الفاضلة.

ليحدد كونفوشيوس أن «الطريق الصحيح أو قاعدة السلوك السليم التي على الأفراد إتباعها ليست ببعيدة عنهم لأن الأفراد إذا استنوا قاعدة للسلوك بعيدة عنهم، فمعنى ذلك أنها لا تتفق وطبيعتهم الإنسانية»<sup>3</sup>، لذا فكل قاعدة للسلوك الأخلاقي كما بين كونفوشيوس تتنافى مع الطبيعة الإنسانية يجب استبعادها وعدم الأخذ بها، وفي مقام آخر يؤكد ويدعم قوله السابق بـ«إن الإنسان هو الذي يجعل الصدق عظيماً، وليس الصدق الذي يجعل الإنسان عظيماً»<sup>4</sup>، فالإنسان إذن هو مقياس ومصدر القيم الفاضلة، أما عن المقاييس والمعايير التي تجعل من الناس قدوة

الأغاني أو الشعوب، كتاب التاريخ، كتاب التغييرات، كتاب الربيع والخريف، كتاب الطقوس). أنظر: كريل: الفكر الصيني (من كونفوشيوس إلى ماوتسي-تويج)، تر: عبد الحميد سليم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971، ص 50.

<sup>4</sup> فؤاد محمد شبل: حكمة الصين (دراسة تحليلية لمعالم الفكر الصيني)، دار المعارف، القاهرة، د ط، ص 15.

<sup>1</sup> كارل ياسبرز: فلاسفة إنسانيون، تر: عادل العوا، بيروت، منشورات عويدات، ص 117، 118.

<sup>2</sup> مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 81، 82.

<sup>3</sup> لصون تسو: فن الحرب الصيني القديم، عمان، دار آمنة، د ط، 2013، ص 360.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 365.

لبعضها البعض هو الطبيعة الإنسانية، وبناء على ذلك يرى كونفوشيوس أن ما يصدق على فرد يصدق على الجميع، إذن على الإنسان ألا يعامل الناس بما لا يرضى أن يعامل به.

لقد كان كونفوشيوس يحاول الابتعاد عن مناقشة الأمور الدينية رغم ما روج عنه ووصف به بأنه كان رسولا نبيا ولعل هذا يظهر جليا في العديد من الفقرات المذكورة في كتابه "المقتطفات الأدبية Analects" حيث ذكر أحد طلابه أنه لم يكن يناقش هذه الحثيات الدينية، كما جاء في سؤال أحد طلابه عن كيفية خدمة الأرواح، رد قائلا: «إذا كنت عاجزا بعد عن خدمة الناس فكيف تستطيع أن تخدم الأرواح؟ وحينما سأله آخر عن الموت، فأجابته: غذا كنت لم تفهم الحياة بعد، فكيف تستطيع أن تفهم الموت»<sup>1</sup>، من وحي هذه النصوص الكونفوشيوسية يتبين لنا أن كونفوشيوس كان لا يتحدث فيما وراء الطبيعة، وعن الإله، بل أولى جل اهتماماته بالحياة الإنسانية فلقد حول كونفوشيوس أنظار الصينيين من التفكير في الخوارق الطبيعية إلى التفكير في الإنسان ذاته.

يقر كونفوشيوس بأن الإنسانية الصحيحة تتطلب قدرة جبارة، والطريق إليها صعب المنال، فالإنسان حسبه لا يستطيع أن يلمسها بالأصابع ولا أن يصل إليها سيرا على الأقدام، وتبعا لذلك وجب على الفرد أن يحاول الاقتراب منها أكثر من الآخرين ليعتبر بذلك فاضلا، ومن ثم إذا قاس الإنسان الناس بمقياس الفضيلة المطلق فسيكون من المستحيل أن نجد شخصا فاضلا، ولكنه إذا قاس الناس بعضهم ببعض فإن الأفضل منهم يعتبر مقياسا لغيره.<sup>2</sup>

### 3-1 الطبيعة الإنسانية وأدوارها:

نادى كونفوشيوس بخيرية الطبيعة الإنسانية كما أقر بأن الإنسان خير بطبعه يبحث دائما عن الخير ومعاييره، ومما قاله في هذا المعنى «إن الناس يولدون خيرين سواسية بطبيعتهم، ولكنهم كلما شبوا اختلف الواحد منهم عن الآخر تدريجيا وفق ما يكتسب من عادات»<sup>3</sup>، لهذا فإن الطبيعة الإنسانية مستقيمة، فإذا افتقد الإنسان هذه الاستقامة أثناء حياته افتقد معها السعادة والراحة، لذا فإن السبيل الأمثل إلى الأفعال الخيرة هو التمسك بالقانون الأخلاقي الإلهي الذي يحقق صلاح الإنسان والمجتمع.

مما ذكر سابقا يتضح لنا أن النظام الأخلاقي الكونفوشيوسي يقوم على الفهم الشامل للطبيعة الإنسانية، من حيث كونها طبيعة عاقلة، خيرة، اجتماعية، وقد نشأت الرؤية الفلسفية الإنسانية لكونفوشيوس من خلال إيمانه بمبدأين أساسيين:

<sup>1</sup> مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 82.

<sup>2</sup> صلاح بسيوفي رسلان: كونفوشيوس (رائد الفكر الإنساني)، الإسكندرية، مكتبة الإسكندرية، دط، ص 115، 114.

<sup>3</sup> هالة أبو الفتوح أحمد: فلسفة الأخلاق والسياسة المدينة الفاضلة عند كنفوشيوس، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 28.

أولاً: الفرد اجتماعي بطبعه.

ثانياً: التشارك الفعال القائم بين الفرد والمجتمع<sup>1</sup>.

تتأسس الفلسفة الإنسانية لكونفوشيوس على ثلاثة أفكار أساسية:

- **فكرة لي (Li)** : تعني عند كونفوشيوس قواعد السلوك وآداب اللياقة الاجتماعية المثالية، والطقوس والشعائر التي تخلو من التزمّت والجمود، وتراعي الظروف والمناسبات الاجتماعية، وتتضمن التوقير و الاحترام لمن تجرى لهم، حيث تتمثل هذه العادات والأعراف في أنواع معينة من الطعام ينبغي أن يتناولها الناس في المناسبات المختلفة والمراحل المتباينة في الحياة، كما يعبر عنها أنواع الملابس التي ينبغي أن يرتديها الناس في الأيام المقدسة، كما تتكلم حتى على عدد الانحناءات التي ينبغي أن يؤديها عندما يحيون بعضهم بعضاً، والطريقة التي يجب أن يسيروا في الشوارع، فالرجال على اليمين والنساء على اليسار.<sup>2</sup>
- كما شملت لي (Li) أيضاً شعائر الزواج والولادة والوفاة والجنائز، وشتى أنواع الأضاحي والأعياد، كما تمثلت في تنظيم العمل، وقوانين الضيافة، والقواعد التي تسيّر الحياة بمقتضاها في البلاد أجمع.<sup>3</sup>
- **فكرة التاو (Tao)**: تقوم فلسفة كونفوشيوس الإنسانية كذلك على فكرة غاية في الأهمية، والتي تعني الطريق أو السبيل والمنهج المؤدي إلى هدف سامي، وتقوم الأخلاق عنده على "التاو" لأنها إن لم ترتكز عليه مضت في عكس الطبيعة الإنسانية، فالأخلاق لذا اعتصمت بالتاو أصلحت ذاتها بذاتها، فتقدمت بذلك الفضيلة، فتغمر السعادة كافة الجنس البشري<sup>4</sup>، فالإنسان إذا سمع كلمة "التاو" وفهمها وعمل بها تمكن من بلوغ أرقى درجات الرقي الأخلاقي، لتتحول حياته إلى حياة سعيدة.
- **فكرة الجين (Jen)**: يعتبر الجين (Jen) أساس الأخلاق الكونفوشيوسية والذي يعني ان وجود الإنسان في الحياة هو وجود تواصل لقوله: «الواحد لأجل الآخر، أو الفرد للمجموعة»<sup>5</sup>، وقد قال كونفوشيوس في شرحه

<sup>1</sup> صلاح بسيوفي رسلان: كوفوشيوس (رائد الفكر الإنساني)، مرجع سابق، ص 118، 119.

\*Li والمعنى الأصلي لعبارة لي أن تضحى ولا يزال هذا معناها في الصينية الحديثة، ولقد امتد معناها ليدل على الطقوس المستخدمة في القران ومن ثم لتغطي كل نوع من أنواع الإحتفالات المجاملة التي هي خصائص سلوك أولئك الذين كانوا يشكلون بلاط الحاكم. أنظر: كريل: الفكر الصيني (من كنفوشيوس إلى ماوتس-تونج)، مرجع سابق، ص 56.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 53، 54.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 55.

<sup>4</sup> هالة أبو الفتوح: فلسفة الأخلاق والسياسة المدنية الفاضلة عند كونفوشيوس، مرجع سابق، ص 40.

<sup>5</sup> صلاح بسيوفي رسلان: كونفوشيوس (رائد الفكر الإنساني)، مرجع سابق، ص 126.



لمعنى "جين" حسبه أنه محب للإنسانية جمعاء، يسعى لبناء خلقه وخلق الآخرين كذلك، إن "جين" عند كونفوشيوس تتقوم على «أن تقهر الإنسان نفسه ويعود إلى آداب اللياقة والاحتشام»<sup>1</sup>.

وعلى ذلك، فقد آمن كونفوشيوس بان الرجل الفاضل هو من يدرك القانون الأخلاقي الكائن في إدراك الوسطية بين الإفراط والتفريط، ويزم هذا الوسط في تصرفاته فلا يعلو عليه فيخرج من دائرة البشر، ولا يتصرف تصرفات بهيمية شهوانية فيصبح إنسانا لا أخلاقيا.

### 3-2 الحقوق السياسية في فلسفة كونفوشيوس:

لم تقتصر الفلسفة الإنسانية لكونفوشيوس على الجانب الأخلاقي وحده، بل شملت حتى الجانب السياسي، لهذا حرص كونفوشيوس في نظامه السياسي الاجتماعي على الربط بين السياسة والأخلاق، فقد كان يؤمن بأن الأخلاق القويمة هي المبدأ الأساسي لأي نظام سياسي ثابت، إذ لا يستطيع أي حاكم أن يقيم نظاما اجتماعيا كاملا إلا إذا عمل على الارتقاء بأخلاق الناس أجمع.<sup>2</sup>

ولعل ما يؤدي إلى انسجام الدولة ووحدتها واتساقها وبالتالي كمالها، هي ما تحمله الأخلاق من سمات وصفات أساسية، أولها أن تخلع الانسجام والتآلف والاطمئنان والوحدة حيثما حلت سواء كان فردا أو دولة.

أما عن الحكومة الصالحة يجب أن يكون هدفها رفاهية الناس أجمعين وسعادتهم، وأن هذا لا يتحقق في تصوره للدولة المثالية الصالحة إلا إذا تولى الحكم أعظم الرجال كفاية في البلاد، لهذا أصر كونفوشيوس على ضرورة تربية الأفراد تربية كاملة شاملة، كما ناشد بأن تحقيق سعادة المجتمع بأسره تقتضي العمل بمبدأ تبادل الأخذ و العطاء Principle of reciprocity<sup>3</sup>، لأن الدولة المثالية\* الصالحة تحتاج إلى حاكم مثالي، يتمرن على حسن معاملة الناس وقيادتهم وفق مبادئ العدالة والمحبة، وأن يحرص على تعليم عائلته نفسها هذه المبادئ، فإن سادتها النزعة الإنسانية، ازدهرت في المجتمع بأكمله، وانتظمت أموره، وعمر العدل أرجاءه، ثم إن الحاكم بتوفيقه في تعاليم عائلته وتهذيبها، يوفق في تعليم رعاياه وتهذيبهم إيمانا منه بمبدأ إذا فسد الفرد فسدت العائلة ككل وبالتالي المجتمع.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 128.

<sup>2</sup> حسن شحاتة سعفان: كونفوشيوس (النبي الصيني)، القاهرة، مكتبة النهضة، 1956، ص 83.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 90.

<sup>4</sup> صلاح بسيوني رسلان: كونفوشيوس (رائد الفكر الإنساني)، مرجع سابق، ص 155، 156.

\* أقام كونفوشيوس تصوره للدولة والحكومة المثالية على أرض الواقع حينما تولى منصب كبير الوزراء في ولاية "لو" Lu، فقد طبق تلك المبادئ التي آمن بها، وبدأ بتطبيق سياسة حازمة فأعدم بعض السابقين من الوزراء ورجال السياسة الذين كان يعتقد أنهم سر الغيب وسبب الاضطراب في البلاد، ولم

## 3-3 تأثير النزعة الإنسانية لكونفوشيوس:

كان لحضور أفكار كونفوشيوس وتعاليمه حضورا باهرا بعد موته سنة 479 ق.م، ونجاحا كبيرا فاق كل التوقعات المتواضعة التي كان يتوقعها مؤسسها، واستطاعت هذه الأفكار والتعاليم أن تسيطر على الشعب الصيني وتشكل فكره الأخلاقي والديني والسياسي وكذا التربوي أكثر من خمسة وعشرين قرنا، وتحديدًا منذ القرن السادس قبل الميلاد حتى العصور الحديثة والمعاصرة. ويضاف إلى ما سبقنا ذكره، أن الكونفوشيوسية نجحت نجاحا كبيرا في تحويل ما جبلت عليه الطبيعة الإنسانية من غلظة ووحشيتها إلى الانتقال بها إلى التأدب والرفقة<sup>1</sup>.

لقد كان لكونفوشيوس الدور البالغ في خلق المدينة الصينية، إذ أعلى من شأن القيم الأخلاقية والفكرية، ووقفت ضد الخواء الفكري والبهتان، وربط الاستقامة بالمعرفة وحاول بناء أواصر أسرية حقة على أسس فلسفية واضحة، كما ساهم في إنشاء نظام حكم شامل يحقق للبشرية السعادة والرفاهية<sup>2</sup>.

سيطرت الكونفوشيوسية على الفكر الصيني على غرار التيارات الفكرية التي سادت آنذاك، كما يعتبر الفكر الكونفوشيوسي فكر إنساني بامتياز، باعتبار أن كونفوشيوس من أوائل المفكرين الإنسانيين الذين أعرضوا عن الاهتمام بالمشكلات الميتافيزيقية خاصة ما يتعلق بالسماء والآلهة، ووجه اهتمامه إلى الإنسان وأفعاله محورا لهذا الفكر بما يؤكد قيمة هذا الإنسان وسعادته.

## 4- التوجه الإنساني في الفكر الهندي:

تعد الحضارة الهندية من أهم الحضارات الشرقية إبداعا في مجال الفكر الفلسفي، باعتبارها الفلسفة التي تطورت في ظل العديد من المذاهب والمدارس الفلسفية، فكانت سببا في جعل منها عملية دراستها مسألة معقدة للغاية، وذلك لتنوع هذه المذاهب وكثرة الكتابات والشخصيات التي تمثلها، ولعل من أهم ميزات الفلسفة الهندية أنها فلسفة روحية بامتياز وذلك رغم وجود الإتجاه المادي في هذه الفلسفة منذ ظهورها فيما يسمى بمرحلة الفيدا

تمضي شهور على توليه الوزراء حتى أضحت ولاية "لو" نموذجا للولايات ذات التنظيم المثالي فاختمت اللصوص وزالت السرقات، وأصبح التجار يبيعون تجارتهم بأمانة ونزاهة، وقد دفع هذا خصوم كونفوشيوس ومن ضيروا من السمعة الطيبة التي حققها في ولايته أن يديروا مؤامرة ضد حاكم الولاية حتى يشغلوه عن تدبير أمورها فتضعف ويتطرق إليها الفساد، وحاول كونفوشيوس تحذير الحاكم من هذه المؤامرة ولكنه لم يفلح، واضطر كونفوشيوس لمغادرة "لو" مدينته المثالية، ليحاول تحقيق هدفه الأكبر وقد ظل طوال حياته يجوب الولايات الصينية للدعوة إليه، وهو تحقيق الوحدة الصينية الكبرى. أنظر: حسن شحاتة سعفان: كونفوشيوس (النبي الصيني)، مرجع سابق، ص 90.

<sup>1</sup> ول ديورانت: قصة الحضارة، مرجع سابق، ص 68.

<sup>2</sup> صلاح بسيوني رسلان: كونفوشيوس (رائد الفكر الإنساني)، مرجع سابق، ص 215، 214.

\* (500-600) ق، م<sup>1</sup>، ما جعل الفكر الهندي يتعرف على طبيعة الإنسان الروحية، والإهتمام بمصيره الآخروي، حيث ارتبطت هذه الفلسفة بالدين وطقوسه على أساس أن دافعها الأول والأخير هو تحديد الطريق الروحي الأسلم للحياة، وخلاص الإنسان في علاقته بالعالم والكون.

من جهة أخرى آمن الفكر الهندوسي\*\* بالجانب العملي، فلم يقف عند حد التأمل، بل كان على الدوام يؤكد على مفهوم الممارسة الفعلية، وعلى السلوك الإنساني المطابق للنظر العقلي، والمفعل له اجتماعيا، ولعل هذا ما يؤكد عليه المؤرخان الهنديان المعاصران "كشاترجي وداتا" في كتابهما "الفلسفة الهندية القديمة" «إن غاية الحكمة الفلسفية، ليس في مجرد إشباع الفضول الذهني، وإنما هي، وبصورة رئيسية، بلوغ حياة أفضل، يبرها بعد النظر وعمق الإدراك»<sup>2</sup>، كما تشير المصادر الهندية إلى تشكيل معرفي ساهم في تصورات فلسفية لاحقة، أكثر تجريدية ورمزية، تمثلت في النفس\*\* عن المفاهيم، المثالية المتجسدة في نسج الروايات الأسطورية. مثال: التغير، الثبات، الخلق، الطوفان... الخ، إما عن الأديان الهندية باختلاف تياراتها، فنهت إضفاء الطابع الإنساني (تؤنس)، وتأمير الإنسان بعبادة هذه الأساطير<sup>3</sup>.

#### 4-1 قيمة الإنسان في الفكر الهندي:

لا يختلف الفكر الهندي عموما عن غيره من أفكار الحضارات الشرقية القديمة، والتي تجعل من الآلهة المركز الأساسي في الكون، ولعل هذا ما يظهر جليا في قول الإله كريشنا «إن العالم ليس له أي معنى، هو لعبة، دمية، يلعب بها الله بعدما خلقها، وبقدرته السحرية، يحرك كل الكائنات، كأنها دمي في مسرح العرائس»<sup>4</sup>، أما عن

<sup>1</sup> مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 93.

\* كلمة سنسكريتية مشتقة من الأصل فيد بمعنى يعرف والمقصود بالكتب المقدسة الهندوسية الأقدم، والتي تضم أربعة أسفار هي: الريج فيدا التي تضم مجموعة أناشيد لتمجيد الآلهة، والسما فيدا وهي ترانيم تصلح تقديم القرابين، والياجور فيدا وهي نصوص إضافية مرتبة حسب القرابين، وأخيرا الإثرا فيدا الذي يعرف سفرالفقراء والذي يضم نصوصا يفسرها البعض على أنها مادة للرقى السحرية. أنظر: جون كولر: الفكر الشرقي القديم، مرجع سابق، ص 31.

\*\* الهندوسية: هي مصطلح تصنيفي فضفاض لكنه ملائم يستخدم لمجموعة متنوعة ضخمة من الأديان التي تربطها صلة نسب المصطلح نفسه حديث العهد نسبيا، وأول من استخدمه المراقبون الخارجيون الذين كانوا ينظرون على ما بدا لهم على أنه تركيبة دينية ثقافية معقدة ومميزة، الهندوس العصريون يستخدمونه في الإنجليزية، أما فيما بينهم فيستعملون الكلمة القدية " دراما " بمعنى طريقة في العيش والتفكير وكلمة هندو أو هندي مشتقة من مصادر إسلامية عندما ظهرت الحامة لإيجاد تسمية للناس القاطنين على طول نهر الإندوس وما وراءه. أنظر: فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان الهندوسية، دمشق، دار التكوين للتأليف والنشر والترجمة، 2017، ص 11.

<sup>2</sup> محمد حسن: تيارات الفلسفة الشرقية، دمشق، منشورات علاء الدين، 1999، ص 138.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 138.

<sup>4</sup> محمد حسن: تيارات الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص 152.

الإنسان فهو جزء من هذا العالم يساهم في هذه اللعبة، من حيث هو جزء منه أي أنه مخلوق من الله ليقدّم نفسه لله ليلعب به، فما عليه إلا التسليم للمشيئة الإلهية.

مساوقة لهذا الحديث، تظهر رؤية الفكر الهندي للإنسان رؤية دونية من خلال الإقرار بأن فلسفة وجود الإنسان تختلف من طريقة إلى أخرى، كما أنه لا يحق للإنسان تحديد الغاية من حياته لأن الغاية من خلق البشر ووجودهم في هذا العالم حددها الإله براهما قبل خلقه للبشر، ليكون تحقيق الخلاص والاتحاد ببراهمات هو الهدف النهائي الذي يسعى إليه الإنسان<sup>1</sup>.

في حين كانت باقي الطبقات منشغلة بتحقيق هدفها الرئيسي والذي أفرت به البوذية في مقابل البراهمة، ألا وهو تحديد الإنسان لغاياته بنفسه وحياته وجعل من النيرفانا\* حق من حقوق الإنسان، حيث عبر عن ذلك بقوله: «إن مهمة الإنسان هي بلوغ الكمال وخلّاص الروح من الأرض وبذلك تقدر على اجتياز عتبة النيرفانا»<sup>2</sup>، ولعل تصريح بوذا بأن الإنسان هو من يحدد فلسفة وجوده وقدرته على تحقيق خلاصه، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على سمو الرؤية البوذية لإنسانية الإنسان بغض النظر عن أي عرق أو طبقة ينتمي لها.

لذا تظهر قيمة وتقدير إنسانية الإنسان في الفكر الهندي عن بوذا من خلال تأكيده على أن الإنسان له عقل وإرادة حرة يعمل وفقا لها دون أي مساعدة خارجية.

#### 4-2 حق الحياة في الفكر الهندي:

إن الحضارة الهندية قدرت الإنسان وقدسّت حياته حينما حرمت القتل بين أفراد المجتمع، وهذا ما أكدت عليه شريعة مانوا من خلال قوله «مراعاة عقيدة أهمسا وهي تحريم القتل والأذى»<sup>3</sup>، فحق الحياة كان للجميع ولا يجوز التعدي عليه، الأمر ذاته أكد عليه بوذا فقال «كل حياة تكون مقدسة... الذات الشخصية عزيزة على الفرد، لا تضر لا تقتل»<sup>4</sup>، حيث اعتبر أن القتل خطيئة في حق الإنسانية. بل حتى في حق الحيوان باعتباره كائنا حيا.

<sup>1</sup> جون كولر: الفكر الشرقي القديم، مرجع سابق، ص 68.

\* الميرفانا: هي الأساس المقدس الكامن في الكائنات البشرية، عن طريق التخلق من كل علائق المادة. أنظر: أوف توملين: فلاسفة الشرق، تر: عبد الحميد سليم، مراجعة: على أدهم، القاهرة، دار المعارف، 1980، ص 184.

<sup>2</sup> جون كولر: الفكر الشرقي القديم، مرجع سابق، ص 100.

<sup>3</sup> محمد مرسي أبو الليل: الهند تاريخها وتقاليدها وجغرافيتها، القاهرة، ط 1، 1995، ص 6.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 67.

في جانب آخر من جوانب الحياة الفاضلة في الفكر الهندي تقوم إرادة و حرية الفرد على أساس ديني بحت، من خلال ربطها بالقدرة الإلهية، وهذا ما صرح به كريشنا «الفاعل الأساسي هو الرب وليس الإنسان، وفعل الإنسان من الإله وإلى الإله، فالرب هو المهيم على أعمالنا»<sup>1</sup>.

### ثانيا: إنسانية الفكر اليوناني والروماني:

إن الشيء الذي أجمع عليه الكثير من الباحثين والمفكرين أن الفلسفة الإغريقية في مراحلها الأولى اهتمت اهتماما شاملا بالطبيعة، فتمحور السؤال في المجمع حول أصل الكون متصدرا بذلك أهم مبحث من مباحث الفلسفة، ليقر هيراقليطس (Heraclitus 470-535 ق.م) والذي أولى اهتماما بالغا بالطبيعة وأكد على أنه يستحيل التعرف على سر الطبيعة دون معرفة مكان الإنسان جيدا إذ لا يمكن فك هذا شفرة الكائن الوجودي إلا بالرجوع والانكباب على هذه الذات<sup>2</sup>، بعدها مباشرة دخلت الفلسفة اليونانية مع السفسطائية مرحلة جديدة، وهي مرحلة التوجه الإنساني فالسفسطائية هي تلك المدرسة التي بدأ معها البحث في الوجود وأصل العالم، في الوقت ذاته إنبثقت لنا فلسفة إنسانية بحتة تهتم بدراسة الإنسان ليس بوصفه عقلا جامدا، بل باعتباره إرادة فعالة تسعى إلى تأكيد ذاتها وإثبات وجودها في جل المجالات العملية المختلفة<sup>3</sup>، ليؤكد زعيم السفسطائيين بروتاغوراس (Protagoras 411-481 ق.م) بقوله "إن الإنسان مقياس كل شيء"، ليكون الإنسان مقياس ما هو حقيقي بالنسبة له، ولا حقيقة خارج ذاته، مع التأكيد على كلية العقل فيه<sup>4</sup>.

لتتغير بالفعل فلسفة الحياة مع سفسطة السفسطائيين ومن خلال تقديم تعليم منظم في وقت افتقدت فيه اليونان إلى التعليم المكتف، وتتمكن من إعادة النظر في الفلسفات السابقة وحولت اهتماماتها من الميتافيزيقيات وأساطيرها إلى الوجود الإنساني، بوصفه مركزا مهما ومحاولين بذلك التأكيد على إعطاء الأولوية للحياة الاجتماعية المبنية على تعليم الفضيلة السياسية، ليكون لهم السبق في إدخال مشكلة الإنسان وواجباته إلى الفلسفة اليونانية<sup>5</sup>، وفي جانب آخر أولى سقراط (Socrates 470-399 ق.م) أهمية كبيرة بالإنسان ككائن عاقل، ووافق السفسطائيين في هذه النقطة «على الرغم من استنكاره لهم بدرجة كبيرة في أن الإنسان مقياس كل شيء»<sup>6</sup>، فهو مؤسس التيار العقلاني في الفكر اليوناني حيث وجه البحث الفلسفي وجهة جديدة اندثر فيها الاهتمام

<sup>1</sup> مصطفى زين: الحقائق الروحية، ط2، 2002، ص 44.

<sup>2</sup> أرنست كاسيرر: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، تر: إحسان عباس، بيروت، دار الأندلس، دط، دن، ص 3.

<sup>3</sup> أنغام الجندي: دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية، منشورات الشرق الأوسط، دط، دن، ص 41.

<sup>4</sup> ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دار العالم للملايين، 1991، ص 55.

<sup>5</sup> براتراند راسل: حكمة الغرب، تر: فؤاد زكرياء، ج1، الكويت، عالم المعرفة، 1983، ص 73.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 87.

بالمشكلات الطبيعية والماورائية ، واحتل فيها الإنسان مركز الصدارة ومحور التفكير وأصبحت النظريات الطبيعية والمنطقية والأخلاقية تدور في فلك السؤال: ما الإنسان؟.

ليوجه البحث إلى التصورات والماهية والفضيلة مستخدما في ذلك منهجا عقليا تأمليا قائما على الدعوة إلى الشك غاية منه كشف مكامن الفكرة الإنسانية<sup>1</sup>، ولهذا الهدف أخذ سقراط فيما يروي أكرنوفان\* Xenophon (430-354 ق.م) يبحث فيما هو في متناول الإنسان فبحث بميول الطبيعة الإنسانية التي جسدها في قيمة الفضيلة، والسعي الدؤوب لتهديب سلوك الفرد. لتظهر إنسانية سقراط جلية واضحة في تركيزه على الإنسان ونيته الصادقة في تربيته وإعانتته على السمو الأخلاقي المعرفي، ليربط بذلك بين المعرفة العقلية والفضيلة ذلك أن سقراط أراد إصلاح المجتمع الإنساني بإصلاح الإنسان الذي لا يمكن أن يحصل إلا برفع المستوى العقلي والأخلاقي لهذا الكائن الوجودي<sup>2</sup>، فالنزعة الإنسانية عند سقراط ترادف الاعتراف بقدسية الذات البشرية، واحترام كرامة الإنسان، ليكون الإنسان عند سقراط هو ذلك الكائن العاقل المتخلق الفاضل، ومن ثمة المسؤول عن أفعاله.

وأما عن الفكر الأفلاطوني فقد كان له الدور البارز في الإنسانية بوصفها فلسفة، ولعل هذا يظهر جليا من خلال فلسفته التي قامت على أساس البحث في نظرية المعرفة والمثل، وعليه فأول صور الاختلاف الموجودة بين أفلاطون وغيره من التيارات الفلسفية السابقة عليه نظرتها إلى الإنسان على أنه مقياس كل شيء كما فكر في ذلك السفسطائيون، فهاجم هذه الفكرة واعتبرها قضاء على الأخلاق والمعرفة، ورأى أن الإنسان وجب عليه أن يفعل ما يريد وليس ما يقوى عليه<sup>3</sup>. لأن العدالة لا تقوم على القوة بل على أساس الخير.

وعليه يكون أفلاطون Plato (427-347 ق.م) من الفلاسفة القلائل الذين فطنوا قبل غيرهم في أن الإنسان يتكون من جوهرين أحدهما نفسه و الآخر بدنه وكلاهما مستقل عن الآخر، والنفس هي نقطة اتصال بين عالم المثل وعالم الحس الذي تحاول النفس الخلاص منه توقا منها للوصول إلى الحقيقة، والشئ الذي لمحده أفلاطون في الإنسان تشبيهه بالعربة التي يجرها جوادان يمثلان القوة الغضبية والقوة الشهوانية، أما عن قائد العربة فيمثل القوة الناطقة، لتحقق العدالة في الإنسان إذا أحكمت قيادة العربة، ليتجسد الاعتدال الإنساني فقط إذا تحققت الفضائل الأربعة: الحكمة من الشجاعة، العفة، العدل<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> يحيى هويدي: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993، ص 28.

<sup>2</sup> أرنست كاسيرر: مدخل إلى الفلسفة الحضارة الإنسانية، مرجع سابق، ص 37.

<sup>3</sup> يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دار القلم، دط، دن، ص 68.

<sup>4</sup> نازلي إسماعيل حسين: الإنسان والقيم في الشرق والغرب، القاهرة، مكتبات الإسكندرية، د ط، 1980، ص 194.

أما اللافت في الأمر عند أفلاطون، فإنه من خلال تحديده ماهية النفس يحدد بذلك ماهية الإنسان باعتبارها الشق الأسمى الذي يكون هذه الماهية بالإضافة على الجسد، فالفضيلة حسبه وحدها من تخلق غاية الإنسان العاقل، والإنسان لا يحقق إنسانيته إلا من خلال عقلايته المفعلة لتخلق الرغبة في تحقيق الخير فتصبح حينها فلسفيا لطلب المعرفة<sup>1</sup>، مما يعني أن أفلاطون فكر في الإنسان كذات مفكرة من خلال طرق التعليم التي اتبعها في أكاديميته، فأفلاطون وفلسفته كان لهما دور في محاولات بناء الفرد اليوناني من خلال تمكينه عقليا ليكون ذاته المفكرة.

أعطى أرسطو Aristotle (322-384 ق.م) مفهوما مغايرا لطبيعة الإنسان وارتباطها الشديد بمفهومه حول المادة والهيولي والعلاقة بينهما، فالهيولي واحدة في كل الأجسام، وهي العنصر المشترك الثابت، أما الصورة فتختلف من جسم إلى آخر، وهي العنصر المتغير، الهيولي هي القوة المقابلة للصور، والصورة هي الفعل الذي تحدد به طبيعة الكائن وكماله والذي يتكون من إتحاد هذين العنصرين، فالهيولي لا تعرف بذاتها بل بالجواهر الحاصل عند اتحادها بالصورة<sup>2</sup>، إذن النفس والجسد مرتبطان عند أرسطو لا منفصلان لارتباط الهيولي بالصورة، وهكذا يصبح الإنسان عند أرسطو ذا وجود مركب من عناصر مادية تحدد ماهيتها النفس، هذه الأخيرة التي تحركه وتبحث فيه روح الحياة فيها تحس وتخيّل وتفكر ألا وهي النفس العاقلة، باعتبار هذه الأخيرة أكمل الصورة، وحسبه تتحقق السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا من خلال العقل عندما يصل إلى معرفة الأشياء الحقيقية بالتأمل والتفكير<sup>3</sup>.

يمكن أن نتكلم عن إنسانية الإنسان إلا من خلال توافق أفعاله الفضيلة، فضيلة النفس لا فضيلة الجسد، كما يربط سعادته من خلال وجوده ضمن الجماعة، أما الانطلاقة الأولى فتكون من الأسرة باعتبارها اللبنة الأولى في بناء المجتمع.

مساوقة لهذا الحديث ومرورا للفلاسفة الرواقيين وتصريحهم الجلي لتبنيهم للفلسفة الإنسانية من خلال القول بمبدأ المساواة بين البشر، متجاوزين بذلك أرسطو فلاسفة اليونان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1996، ص 76. أساسا لتحقيق الوحدة الإنسانية حيث استمدوا هذه الفكرة من مصدرين: هما الكون الواحد والقائم على أساس النسق الواحد<sup>4</sup>، عبر عن ذلك زينون الإيلي Zeno of Elea (430-490 ق.م) زعيم المدرسة الرواقية بأن كل البشر

<sup>4</sup> برتراند راسل: حكمة الغرب، مرجع سابق، ص 87.

<sup>2</sup> فاروق عبد المعطي: أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1996، ص 76.

<sup>3</sup> أرسطو طاليس: كتاب النفس، تر: أحمد فؤاد الاهوائي، مصر، دار إحياء الكتب المصرية، ط2، دن، ص 67.

<sup>4</sup> أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، تر: أحمد حمدي محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص 145.

إخوة، أو بمصطلح "المدينة الكونية"<sup>1</sup>، التي يعد فيها الإنسان مواطناً لدولة هنا أو هناك بمعنى آخر أنه حاول تصدير فكرة المواطن العالمي الذي له حقوق في كل مكان لأن البشر إخوة، بهذا صرح الرواقيون بالحرية والسيادة للإنسان باعتباره حقاً طبيعياً وليس اجتماعياً، فإن تخلى الإنسان عن حريته هو تخلى بصورة أو بأخرى عن صفته كإنسان وبالتالي عن حقوقه الإنسانية<sup>2</sup>، لذا جسدت الإنسانية كفلسفة أو نزعة واضحة عند الرواقيين من خلال إقامة دولة تناشد فكرة المواطنة وتسعى لتحقيقها عن طريق التعايش المجتمعي، ووفق مبادئ ونظم إنسانية مشتركة.

يقر أرسنت كاسير أن الفكر اليوناني لم يعرف الفضيلة بمسمى الإنسانية (Humanitas)، رغم إغراقه في البحث فيها، والدليل أن هذه الكلمة لا نثر عليها في الآداب اليونانية، لذا وبالانتقال إلى الحضارة الرومانية فقد تضمنت العديد من الأفكار الإنسانية، ولعل أفضل من جسد هذا الاهتمام هو شيشرون عندما ناشد بأن تكون الحقوق القانونية للمواطنين في الجمهورية الواحدة متساوية<sup>3</sup>، فلم تمتد جذور إشعاعات النزعة الإنسانية بكل ما تحمله من النبل والتقدير إلا مع بزوغ فجر الفكر الروماني، هذا الأخير الذي يمقت الغضب، والتطرف، والتفرقة، لينادي بالمساواة المطلقة بين الأفراد، وتأسيساً على ذلك فقد كان لشيشرون السبق في طرح هذه الفكرة كما أسلفنا الذكر والمناداة بالمساواة من بعده و محاولة نشر أفكار و مبادئ تبعث الأمل في تحقيق آدمية الإنسان الحقة.<sup>4</sup>

كما عرفت روما ولادة دينامية جديدة خصوصاً باتساع مفهوم المواطنة ليشمل العامة من الشعوب الأخرى في الإمبراطورية الرومانية، والذين منعوا من المشاركة في الحياة السياسية العامة بحكم فقرهم وعبوديتهم، ذلك لأجل تأسيس مركزي للسيادة وحقوق الإنسان وخلق نوع من التوازن والعدل المفقودان بين الطبقات الاجتماعية<sup>5</sup>، كانت للفكر الروماني محاولة جادة للتأسيس عالمية الحضارة، وإنسانية الفكر، والتي تظهر واضحة من خلال المفاهيم الإنسانية لشيشرون المتعلقة بالسلم العالمي، والتي وصفها "أولوس جيلوس" بالروح الودود والشعور الطيب تجاه الناس جميعهم دون تمييز<sup>6</sup> وهكذا فإن المذهب الإنساني في الفكر الروماني كان في أوائل اندفاعه وفي باكورة تعابيره المستلهمة، فأصبح بمثابة العقيدة التي تنادي بالحرية الفردية أجمع.

<sup>1</sup> مصطفى النشار: مدخل القراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر، 1998، ص 73.

<sup>2</sup> أرسنت كاسير: الدولة والأسطورة، مرجع سابق، ص 142.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 143.

<sup>4</sup> ألف بارتون بيرى: إنسانية الإنسان، تر: سلمي الخضراء الجيوشي، بيروت، مؤسسة المعارف، 1989، ص 56.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 58.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 59.



ثالثاً: إنسانية الفكر المسيحي:

لقد أدى ضعف أباطرة الرومان ثم انهيار الإمبراطورية الرومانية في الغرب سنة 476م إلى ازدياد سلطة الكنيسة، وارتفاع شأن البابا في أوروبا<sup>1</sup>، وحسبك دلالة على ذلك أن أهم التصورات الفكرية القديمة التي انتشرت إبان الفكر الأوروبي الإقطاعي المسيحي في العصر الوسيط\*، إذ هيمنت الكنيسة في وقتها بمنظومتها الفكرية الأيديولوجية التي تعكس إلى حد كبير طبيعة العصر وما يحمله في طياته من طبقة اجتماعية وسياسية تبحث عن تحالف رصين بين الأفكار الأيديولوجية للكنيسة في العصر الوسيط وبين الإقطاعيين والأباطرة الذين كانوا يضعون قدرات الإنسان تحت رحمتهم وجشعهم وتسلطهم الذي لا يرحم<sup>2</sup>، ففي العصور الوسطى كان الأوروبي يميل إلى الانصياع للكنيسة ويرضى عن الجهل الذي يجعل صاحبه أكثر استجابة لأوامر الدين المسيحي أو السلطة البابوية، ويحصر المعرفة في اللاهوت لأنها الطريق الوحيد إلى الخلاص<sup>3</sup>.

لذا نتج عن هذا الإنصياع سيطرة الكنيسة على كل ميادين البحث العلمي، وفرضت عليها ما تراه حقاً، وعملت على فرض آرائها بالقوة مستندة في ذلك على سلطانها الديني والدنيوي. ولذلك كانت أوروبا في تلك العصور في ظلام دامس، وجهل سائد في هذا الوضع أضحى الفكر العقلي خاملاً، وذلك بفعل التعصب الديني بالإضافة إلى تلك العقبات التي وضعتها الكنيسة في وجه العلم والعلماء<sup>4</sup>.

ولذلك وقفت الكنيسة بالمرصاد لكل فكر مخالف لها ولكل صاحب معرفة مغايرة لرجال الدين والذين نصبوا أنفسهم لمعرفة الحقيقة في كل أمور الدين والدنيا، وكان أي نشاط عقلي عدى نشاطهم بعد في نظرهم نشاطاً وقحاً. ورغم هذا العسر والقهر الذي عاشه الفكر الأوروبي إلا أنه ثار مراراً وتكراراً ولكن الكنيسة كانت تقهره مرة بعد أخرى لذا وجب على الإنسان الأوروبي في العصور الوسطى الإيمان والاعتقاد بكب ما يمليه عليه الدين المسيحي وتعاليمه دون أي نظر ومن ثمة التسليم بها.

فلو أردنا معاً وصف النمط الإنساني السائد في ذلك العصر، لا يكون أدق من نمط لا يمكن التفكير خارج العقيدة اللاهوتية المسيحية. أي نعم أنه قد وجدت شخصيات فكرية ثقيلة الوزن في تلك اللحظة التاريخية، لكنهم

\*العصر الوسيط: أغلب المؤرخين يرون أن سنة 479م هي أصلح وأنسب بداية لتاريخ القرون الوسطى الأوروبية لأن هذه السنة تعتبر آخر عهد بالإمبراطورية الرومانية القديمة في الغرب. أنظر: ول ديورانت: قصة الحضارة (عصر الإيمان)، تر: محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ج1، ط3، 197، ص105.

<sup>1</sup> عبده فراج: معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1969، ص23.

<sup>2</sup> الشيخ كامل محمد عويضة: الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1993، ص15.

<sup>3</sup> عبده فراج: معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، مرجع سابق، ص25.

<sup>4</sup> أحمد علي عجيبة: أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، القاهرة، دار الآفاق العربية، ط1، 2004، ص9، 10.

كانوا جميعاً خاضعين لأولوية العقيدة المسيحية وذلك لأن الخروج عليها كان يشكل ما ندعوه الآن باللامفكر فيه. لذا كان الإنسان الأوروبي آنذاك مسير لا مخير، مما خلقت صورة الإنسان المتشائم، الخائف، الضعيف.<sup>1</sup>

وأما عن شكل الحياة التي يعيشها الأوروبي، فهي حياة زهد لذا وجب عليه احتقارها ليعبر من خلالها لحياة الخلود. كل هذه المبادئ التي غرست في عقل الأوروبي نتيجة لمذهب اعتقادي حتمي رسمت معالمه الكنيسة والتي تعتبرها صحيحة تتجاوز كل ريب وتلزم كل إنسان باعتناقها دون نقاش.

مما أدى إلى اضطراب وتشويش نال من وعي الإنسان الأوروبي في العصور الوسطى، فكان فكره مستعيداً ومقيداً حيث كان يميل إلى الشروحات والشروحات على الشروحات إلى ما لا نهاية. ليهيمن عليه جراء ذلك التعصب الذي يؤدي إلى الدوغمائية في الفكر، بالإضافة إلى ذلك تمسكه بالغيبيات والإبتعاد عن الواقع<sup>2</sup>، من هنا كان تدفق الفلسفة الأفلاطونية الجديدة. وكذا الشطحات الخيالية والميل لعلم التنجيم والسحر. والأجدر بنا ذكر النزعة الصوفية بأشكالها المختلفة حيث كانت تمثل السمة المهيمنة على فكر العامة والخاصة في آن معا. طبعاً كموقف مضاد من الموقف العلمي<sup>3</sup>.

إن الشيء الذي كان يهيمن على عقلية الإنسان الأوروبي في العصور الوسطى، ويحسم موقفهم من الحياة هو شعورهم بعدم الطمأنينة، بانعدام الأمن والأمان، وكان ذلك على كافة المستويات المادية منها والمعنوية. فأما المادية فتمثلت في النظام الإقطاعي الذي كان يسحقهم تحت وطأته، كما كانت الكوارث الطبيعية تخيفهم وتدمر محاصيلهم من دون أن تكون لديهم حيلة. وأما عن الأمان المعنوي فكان بمثابة الشيء الغير مضمون بالنسبة للإنسان الأوروبي، رغم كل الصلوات والابتهالات المبدولة منه<sup>4</sup>، وهذا من جراء الأفكار السلبية التي كانت تبعث في فهم الأوروبي عن الحياة الأخرى على أنه مهما فعل سينجوا إنسان واحد لكل ألف شخص، إن الفكرة ف حد ذاتها مرعبة إذا عاش الإنسان الأوروبي في وعي يعتبر مغيباً تماماً، وخوف روحي لا يتركه ينام قرير العين.

<sup>1</sup> هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2005، ص 19.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 23.

<sup>3</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 156.

<sup>4</sup> هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، مرجع سابق، ص 28.

\*المسيحية: في الغرب قبيل الإصلاح كانت خاضعة لنظام كنسي واحد وهو الكنيسة الكاثوليكية، وفي واقع الأمر كانت امبراطورية كنيسة مترامية الاطراف عاصمتها روما ورئيسها البابا، وكانت أوروبا مقسمة إلى مناطق كنسية، على رأس كل منها رئيس أساقفة وكل منطقة أو ولاية كانت مقسمة إلى دوقيات كل منها يرأسها أحد الأساقفة، والدوقيات مقسمة إلى أبرشيات، وكل أبرشية على رأسها كاهن وهكذا كانت هناك شبكة من النظام الكنسي تغطي كل أوروبا. أنظر: عزت زكي: تاريخ المسيحية في عصر الإصلاح، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية، ص 14.

لقد أثرت هذه الحقبة على الوعي الأوروبي كثيرا، الأمر الذي جعل العقل الأوروبي يفيق من سباته ليحزق تلك القيود التي فرضتها الكنيسة، ويحاول الوقوف أمام أساليب الوحشية التي مورست في حق الإنسان الأوروبي. ويمكن أن نلمس مدى رغبة العقل الأوروبي في نقل هذا الوضع من مجال التفكير إلى أفق العمل، من خلال إحداث تغيير جذري لما هو سائد في العصور الوسطى، تلك التي وصفت بأنها عصور الظلام والاستبداد، لذا ثار العقل الأوروبي على المسيحية\* وتمثلت هذه الثورة في مرحلتين:

**المرحلة الأولى:** والمتمثلة كخطوة أولى في طريق تحرر العقل الأوروبي، من خلال شجاعة بعض المفكرين وجرأتهم في توجيه النقد للبابوية (رجال الدين)، فكان المقصود بهذا النقد إظهار عيوبهم ومساوئهم وفساد رجال الدين وانحطاط المستوى الأخلاقي لهؤلاء، ونزع سلطان القداسة على الكنيسة وتوجيهاتها، بل وأكثر تطور النقد العقل الأوروبي ليصبح نقدا للدين عاما وتعاليمه<sup>1</sup>.

**المرحلة الثانية:** تمثلت في تعظيم العلم من خلال إنشاء جمعيات علمية، تشجع البحث العلمي القائم على المناهج العلمية بعيدا عن فكر رجال الدين، وحينها هب العقل الأوروبي ليحقق لنفسه الريادة، فاصطدم بالكنيسة ورجالها وتعاليمها فلم يكن بد من أن يحدث نزاعا بين أصحاب الفكر ورجال الدين، وبالتالي لأى بد وأن يحدث صراع بين ما تنتجه عقول المفكرين من علم، وبين ما تؤمن به الكنيسة من دين متمثل في عقائد وشرائع مسيطرة. يقول توفيق الطويل «فلما أقبل القرن الثاني عشر، أفاقت أوروبا المستغرقة في سباتها على دعوة جديدة لا تسائر روح العصر الذي نادى بها أبيلارد وطالب فيها بتحرير العقل من كل قيد واعتباره الحكم الذي يفصل في كل رأي، ويعرض بالمناقشة الحرة حتى لحقائق الذين وتعاليم الكنيسة المقدسة»<sup>2</sup>، ومساوقة لهذا الحديث يقول علي عزت بيكوفيتش بأن أوروبا ستبقى تفكر في إطار الاختيارات المسيحية إما مملكة الرب وإما مملكة الأرض، سيظل دين أوروبا وإلحادها ساحرين في طبيعتها المتطرفة، وتمثلان اختيارين لا ثالث لهما: الدين أو العلم<sup>3</sup>.

إن محاولة تحرير العقل الأوروبي أودت به بأن يستقر في ذهنه وجود علاقة عكسية بين الدين والحضارة بمعنى أنه كلما سيطر الدين ماتت الحضارة وكلما تنحى استمدت الحضارة روحها وبهذا نكون أمام إنسان أوروبي وجد أمام تركة مثقلة بالتناقض اتن من جراء الصراع الذي احتدم بين المسيحية بروحانياتها وطقوسها ومراسمها، بين المجتمع الغربي بتناقضاته ومادياته ودينيته، وإزاء هذا الوضع القائم في أوروبا بذلت محاولات للإصلاح من قبل حركتين كانتا ثورة على ما خلفته كنيسة العصور الوسطى من نتائج سيئة جدا:

<sup>1</sup> سعيد عبد الفتاح عاشور: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، بيروت، دار النهضة العربية، 1976، ص 66، 65.

<sup>2</sup> توفيق الطويل: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، القاهرة، دار النهضة المصرية، ط3، 1979، ص 95، 96.

<sup>3</sup> علي عزت بيكوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، تر: محمد يوسف عدس، مجلة النور الكويتية، 1994، ص 371.

حركة الإصلاح الديني: كمحاولة للإصلاح من داخل الكنيسة.

حركة النهضة: كمحاولة لإحياء التراث الإغريقي وكدعوة للتحرر من تعاليم الكنيسة.

رابعاً: حسن حنفي والنزعة الإنسانية عبر العصور:

في هذا الوضع، لم يكن غريباً على حنفي أن يتحرك بعدته المعرفية صوب الوعي الأوروبي بغية معرفة مدى حضور وعي الإنسان الأوروبي في بنية التاريخ البشري، لذا يقر حنفي\* أن تطور هذا الوعي مر بنشأة، فبداية تطور، ثم نهاية، فأما من حيث النشأة يجد الوعي الإنساني الأوروبي أصوله ومصادره في أربعة:

- إثنان معلنة: الفكر اليوناني والفكر المسيحي

- إثنان غير معلنة: الفكر الشرقي والبيئة الأوروبية نفسها.

مؤدى ذلك أن الوعي الأوروبي وفق رؤية حنفي يعتمد ذكر المصدرين، اليوناني، الروماني وكذا المسيحي، ويتناسى المصدرين الفكر الشرقي والبيئة الأوروبية نفسها ظناً منه أن الحضارة الأوروبية خلق عبقرى أصيل على غير منوال، غير معتمد على حضارات سابقة عليه، فكأنما هي النموذج الأمثل للحضارات<sup>1</sup> في المحضن الفكري الذي ترعرع فيه مفهوم المركزية الغربية التي تحتكر كل المعاني والدلالات التي تنطلق من تقديس الذات وتدعي أنها مصدر كل الإبداعات دون غيره.

واللافت للانتباه في هذه المسألة حقا هو أننا نجد الفكر اليوناني الروماني يذكر بأسبقيته على الفكر المسيحي، وحجة حنفي في ذلك هو تفضيل الوعي الأوروبي منذ لحظة التكوين الجانبي العلماني على الديني، كما أعطت مكانة للعقل بدلاً من النقل، فالمدينة الأوروبية قائمة في أساسها المدينة الرومانية الوثنية، وهي لم تأخذ من النصرانية لأسباب سياسية قاهرة سواء الطلاء الخارجي فحسب، وهذا ما نتج عنه أن أصبحت المدينة الأوروبية وثنية مادية، لا تؤمن بغير القوة وهذه المرحلة قد تركت بصماتها وسماتها على الحقب التاريخية اللاحقة من تكون الفكر الغربي، وخصوصاً مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 116.

<sup>2</sup> عبد اللطيف بن محمد الغامدي: المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الإنسان، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، ط1، 2014، ص 34.

\* يوضح حنفي فضل أستاذة جان جيتون Geanguitton في اكتشافه للفكر اليوناني والفكر المسيحي وهو أستاذ الفلسفة بجامعة السربون، أما الفكر الشرقي والبيئة الأوروبية نفسها فقد عرفتهما من دراساتي الخاصة دون غيرها. أنظر: Hassan Hanafi : l'exégèse de la

phenomenologie ,op.cit.p294

وحسب الرؤية الهوسرولية التي تناولت قضية الوعي الأوروبي موضعاً للدراسة من خلال كتابه المشهور "أزمة العلوم الأوروبية"، لا نقرأ كثيراً عن مصادر هذا الوعي وأصوله من هوسرل، وذلك لاقتناعه بأنها (المصادر) مجرد مقدمات تمهيدية لقيام الحضارة الأوروبية معتبراً ومؤكداً أن أوروبا ممثلة الإنسانية جمعاء مدللاً قوله أن ما يعرف بالفكر الشرقي ما هو إلا حضارات أسطورية دينية لم نستطع عرض المسائل عرضاً نظياً، وكان جل همها المنفعة العامة في الحياة العلمية<sup>1</sup>.

لذا وحسب حنفي يستنكر هوسرل استنكاراً تاماً للمصدرين الغير معلن عنهما (الفكر الشرقي والبيئة الأوروبية نفسها)، بل أنه حتى لا يذكر من المصدر اليوناني الروماني إلا في الفترة المبكرة للحضارة الأوروبية وهي فترة الفكر اليوناني في هذا السياق تصبح إثارة مسألة "سؤال الإنسان" في الوعي الأوروبي عند حنفي مدعاة خصبة للتفكير وأنه من الأليق أن نبحث عن مركز الإنسان داخل الوعي الأوروبي، قصد جعل هذا الوعي موضوعاً للدراسة وهو المبتغى عند حنفي، من أجل ذلك فإن استئناف النظر في معرفة مركز الإنسان في بنية الوعي الأوروبي الذي أشار إليه حنفي هو مطلب داخلي لأجل معرفة أنفسنا. لذا الجدير بنان توضيح كيفية استفاد حنفي للوعي الأوروبي وحضور النزعة الإنسانية فيه من خلال فينومولوجيا هوسرل له وهذا ما سنعمل على بيانه في التالي:

### 1- حنفي و التوجه الإنساني في الفكر الشرقي:

ثمة التزام صريح من طرف حنفي بالرؤية الإنسانية، وحسابها منطلقاً معرفياً على درجة كبيرة من الأهمية لديه، وكما ذكرنا سابقاً أن حضارات الشرق القديم المقولة الأولى المسكوت عنها من مصادر الوعي الأوروبي، ذلك أن تاريخ الإنسان الأوروبي إنما هو تاريخ آسيا، ولذلك كان امتدادها حضارياً وجغرافياً لهذا الوعي، فالإنسان الأوروبي اكتسب لغة يعبر من خلالها عن طيات فكره وتصورات العالم وقيم سلوكه، من فكر الحضارات الشرقية، والمعروف أن روح التاريخ كانت راسية في حضارات الشرق من خلال إبداعاتهم في الزراعة، السياسة، الصناعة، الفنون.<sup>2</sup>

في هذا الحال، يقف العالم والمؤرخ جورج سارتون (George Sarton) (1884-1956م) لبيّن ما أحالنا إليه حنفي وأنه لم يكن بإمكان أن تحقق العبقرية اليونانية معجزاتها العلمية بغير أصولها الشرقية، كما يصف هذا الحديث عن الحضارة الأوروبية ما هو إلا اعتراف بجهلهم. من هنا اجتهد حنفي في جلب معنى النزوع الإنساني في الفكر الشرقي من خلال سيادة الآراء الدينية السامية حيث استهوت الديانات الشرقية بعض حكماء اليونان

<sup>1</sup> حسن حنفي: الفكر الغربي المعاصر، القاهرة، دار الفكر العربي، ط1، 1977، ص28.

<sup>2</sup> حسن حنفي: دراسات فلسفية، القاهرة، الأنجلو مصرية، 1988، ص257، 258.

وفلاسفتهم فتحولوا كأفراد إلى أخلاق الشرق القديم<sup>1</sup>، وفي ذات السياق والمعنى يتحدث محمد أركون على حضور النزعة الإنسانية في الثقافة الإسلامية قبل الحديث عنها في الثقافة الغربية تحديداً في القرنين الثالث والرابع هجري/التاسع والعاشر ميلادي، حيث استشهد بأسماء مثل ابن رشد، ابن سينا، ومسكويه، التوحيدي وغيرهم كثير. وهذه النزعة الإنسانية حسبته تشبه النزعة الإنسانية اللاحقة في عصر النهضة الأوروبية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ميلادي إلا أن الأولى لم تدم طويلاً بسبب الحركات الأصولية التي انتشرت آن ذك في القرن الثالث عشر الميلادي<sup>2</sup>، ودعا في المقابل أن نبحت في النصوص القديمة الإسلامية عن حضور النزوع الإنساني والتي يجب تدريسها في الثانويات.

ويؤكد أركون ذلك من خلال قوله «نجد لدى ابن سينا الذي جاء بعد التوحيدي بذورا فلسفية واعدة بنزعة إنسانية جديدة وشديدة الانفتاح»<sup>3</sup>، أما التوحيدي فحدثنا عنه أنه إحدى الشخصيات الفكرية النادرة في التاريخ الإسلامي والتي انتفضت واثارت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان<sup>4</sup>.

وحجته - حنفي - في ما عرفته بلاد فارس مثلاً من خلال الديانة الزرادشتية (القرن السادس قبل الميلاد)، والقائمة على مبدأ الثنائية الإلهية\*، والذي كان أحد أنماط ولادة المسيح وأحد مصادر الغنوصية في المسيحية الأولى وأما فيما يخص الإنسان بالنسبة لهم فهو مخلوق حر الإرادة لذا فيإمكانه أن ينغمس في طريق الشر والظلم، أو يسلك طريق الخير والعفة، ليظهر نفسه من خزي الشر والبدن، فتقوى بذلك روحه حسبهم ويكون من الناجين الذين ينعمون بالسعادة الآخروية، فسواء سلك الإنسان سبيل الخير أو الشر فإنه سيأخذ جزاءه ويحاسب على ما أتاه يوم البعث في الآخرة<sup>5</sup>.

فأوروبا ليست رقعة جغرافية كما يخبرنا حنفي، وليست قوة سياسية واقتصادية بل هي ثقافة عبر التاريخ فقد ربط طريق الحرير بين الشرق والغرب من الصين إلى البندقية، وامتدت الثقافات والعلوم والحضارات الآسيوية عبر الهند وفارس وبابل وكنعان ومصر القديمة على الحضارة الأوروبية، «فلغات أوروبا هندية أوروبية، والفلك البابلي داخل في

<sup>1</sup> حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 134.

\* على أساس أن العالم يسوده إلهان: إله الخير: أهريمان Ahriman وإله الشر: أهرمازدا Ahramazda و هما في نزاع دائم، ولكل منهما القدرة على الخلق، والغلبة في النهاية إنما تكون لإله الخير. أنظر: مهدي فضل الله: بدايات التفلسف الإنساني (الفلسفة ظهرت في الشرق)، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1994، ص 41.

<sup>2</sup> محمد حامد الناصر: العصرانيون (بين مزاعم التجديد وميادين التغريب)، الرياض، مكتبة الكوثر، 2001، ص 293.

<sup>3</sup> محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي (جيل مسكويه والتوحيدي)، تر: هاشم صالح، دار الساقى، ط1، 1997، ص 20.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 19.

<sup>5</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 136.

الفلك اليوناني. وأساطير جلجامش وكنعان دخلت في العهد القديم. ومن تنبأ ببلادة المسيح ثلاثة من مجوس الشرق. المسيحية نفسها شرقية المنبع، واساطير وعلوم مصر القديمة داخلية في الأساطير اليونانية وعلوم اليونان»<sup>1</sup>.

ولعل هذا ما يثبت من خلال طرحنا أنه لما حدث به حنفي أن ما اكتسبه الفكر اليوناني إنما راجع من جهة أخرى إلى الاتصال الجغرافي وكذا التاريخي بالشرق وتحديدًا بحضارة ما بين النهرين خاصة فيما يخص إنسانية الإنسان والتي تظهر جلية في الاتجاهات الأخلاقية والآخروية ودورة الحياة والموت. يظهر كذلك الاحتكاك الحضاري بالفكر الهندي في مذهب الحلول الصوفي، إلى جانب التناسخ وذلك قبل فيثاغورس وأفلاطون بأمد بعيد، ولعل هذين قد استفادا في نظريتهما من التناسخ الهندي مما صرح به أفلاطون في كتابه "الجمهورية"، أن النفس الآتمة من حيث الجين والندالة تعود إلى جسم امرأة، وإذا كانت آتامها سوء سلوك فتعود إلى أجسام طيور، وإذا كانت آتامها جهلا، فإنها تتقمص أجسام الأسماك<sup>2</sup> «... وقد تكون نظرية المثل الشهيرة لديه (أفلاطون) هي نقل من نظرية الفن المصري القديم من مستوى الرسم إلى مستوى الفكر»<sup>3</sup>. باعتبار أن الإنسان المصري القديم حسب حنفي كان يركز في رسمه إلا على المثل الذي أنواع والأجناس، ولا يرسم الأفراد، وقد توصل المفكر المصري في أغلب الميادين الحياتية (الرياضية، النظر الديني أو الميتافيزيقي) إلى أرفع ما يمكن أن يشهده العقل البشري.

وفي الحقيقة كما يحدثنا حنفي أن الجوانب الإشرافية الصوفية في الفكر اليوناني وأعمها متعلقة بالجانب الإنساني للفرد البشري فهي امتداد داخلي لحضارات الشرق وفكرهم، ولعل ما يؤكد كلام حنفي ما صرح به هـ، ج كريل في كتابه "الفكر الصيني من كنفوشوس إلى ماوتشي تونج" إلى القول «ويعلم غالبيتنا أن الصين قدمت للحضارة الورق والبارود، ولكن كم منا يعلم أن الروايات التي تدور حول نظرية المساواة وممارستها في الصين، قد لعبت دورا في تطوير مفاهيم المساواة الإنسانية والديمقراطية السياسية في الغرب خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر»<sup>4</sup>

لعل اهتمام كونفوشيوس *confucious* بالبحث في الأخلاق والسياسة ينبغي أن تكون عليه هذه، حتى يتمكن الإنسان من العيش بسعادة في هذا العالم، ولا يهتم البتة بالبحث في الماورائيات حتى إن الاهتمام بباطنية الذات الإنسانية عند سقراط، كما يرصد لنا ذلك حنفي، وتأملات طاليس والطبائعيين الأوائل في نشأة الكون والحياة

<sup>1</sup> حسن حنفي: نظرية الدوائر الثلاث (مصر والعرب والعالم)، مرجع سابق، ص 176.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 137.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>4</sup> جون كريل: الفكر الصيني (من كنفوشوس إلى ماوتشي تونج)، مرجع سابق، ص 20.

راجعة إلى روح الشرق، بالإضافة إلى أسس علم الحساب في الهند قبل ما فكر فيه كل من فيثاغورس وطاليس كأنهم لم يكونوا على الاتصال بالتحولات الشرقية وأفكارها، كما انتقل علم الفلك كله من بابل إلى اليونان<sup>1</sup>، لتتوالى إسهامات الفكر الشرقي مع رصد حنفي لذلك الفكر اليهودي والمسيحي، فإنما التأثير يظهر من خلال الأساطير اليهودية القديمة والتي ترجع بالدرجة الأولى على أساطير ما بين النهرين، خاصة بعد غزو فلسطين وبالتالي تكونت لديهم أساطير الفيضان والخلق<sup>2</sup>«وقد تمت مقارنات عديدة بين ملحمة جلجامش وسفر التكوين لبيان كيفية تكوين الثاني على نمط الأول وبالتالي ضم العهد القديم إرثا شرقيا من كنعان و بلاد ما بين النهرين ومصر في عصر تدوينه»<sup>2</sup>.

وأما عن الأناجيل فكما حدثنا حنفي فأول من بشر بميلاد المسيح هم ثلاثة مجوس من الشرق رأوا النجم ساطعا في السماء، لذا نشأت المسيحية في بيئة تعرف الزرادشتية، لذا استمر الأثر الشرقي في الأناجيل، من الغنوصينية، والنحل الصوفية في آسيا الصغرى كما وضح ذلك في الانجيل الرابع وفي الأناجيل التي لم تعترف بها الكنيسة في عصر التقنيين واعتبرت منحولة<sup>3</sup>، ولعل ما يدلل الرؤية الحنفية ما جاء في كتاب **جيمس هنري المعنون بـ "انتصار الحضارة"** والقول «إن بلاد الشرق القديم وليس اليونان، هي التي مهدت الحضارات، وهي المعلم الأول للبشرية في النواحي المادية والروحية على حد سواء، ففي مصر ومنذ آلاف السنين، بدأ الإيمان بالبعث والحياة الآخرة، كما بدأت الدعوة إلى التحلي بالخلق الفاضلة التي تكسب الفرد الذي يتجمل بها، رضى الآلهة، وبالتالي السعادة الآخروية، كما وصلوا إلى أسمى ما يفكر فيه الناس من دعوة إلى الخلق الكريم»<sup>4</sup>.

هذا الموقف الصريح لمكانة الفكر الشرقي ضمن مسار التاريخ خير دليل على أهمية ذكره كما يرى حنفي، بالإضافة إلى ذلك ثمة ما هو مهم إلى جانب ما ذكرنا سلفا من حضارات الفكر الشرقي وغرف الوعي الأوروبي منها، ألا وهي الحضارة الإسلامية مسعاها التاريخي المسكوت عنه حسب حنفي، بحيث صنفها ضمن المصادر غير المعلن عنها.

مما يعني أن الحضارة الإسلامية حسب رؤية حنفي وبعد عملية الترجمة التي مورست على علومها (الفلسفة، علم الكلام، الرياضيات) كانت أحد روافد الوعي الأوروبي بصفة جلية، ويتمظهر لنا ذلك في إحداث نقلة معرفية يتم من خلالها إنزال الإيمان من عليائه إلى ساحة الواقع الحي، خاصة في زمن ما يسمى بالعصور الوسطى (الفكر

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 13.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 137.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>4</sup> جيمس هنري برستيد: انتصار الحضارة (تاريخ الشرق القديم)، تر: أحمد فخري، تقديم: ممدوح محمد الدماطي، المركز القومي للترجمة، 2011، ص 4.



المسيحي)، وما كانت تعانيه هذه الفترة من صراع بين الإيمان والعقل، فبعد ما كان الإيمان يتجاوز حدود العقل الإنساني، لكن مع حدوث الترجمات لعلوم الحضارة الإسلامية كما ينوه إلى هذا حنفي، فتح الطريق أمام الإنسان الأوروبي من خلال إحداث عملية فهم لمعالم الإيمان فكان المسلم هو نموذج الفيلسوف في مقابل اليهودي و المسيحي. كما استطاعت الترجمات أن تعطي نموذجاً جديداً بالنسبة لصلة الفضل الإلهي بالطبيعة فبعد أن كان فكر العصور الوسطى ترى أن الفضل الإلهي يخرق قوانين الطبيعة ويتدخل في مسارها، كان الفضل لترجمات المعتزلة والفلسفة الإسلامية خاصة دور في إتفاق العلم الإلهي والإرادة الإلهية مع قوانين الطبيعة، وأنه من الحكمة الإلهية أن نعيش في عالم يحكمه القانون دون أن يقلل ذلك من تصورنا للإرادة الإلهية<sup>1</sup>.

قدمت الحضارة الإسلامية كما وضح لنا حنفي ذلك نموذجاً لفكر العصور الوسطى في التوحد المتكامل بين ثلاث محركات أساسية في الكون (الإيمان، العقل الإنساني، الطبيعة) ذلك في مقابل تمتات الفكر المسيحي وسلطته التي تجعل الإيمان يفرض قوانينه على العقل الإنساني، ويجعل من الطبيعة تتجاوز حدود العقل الإنساني. يؤكد حنفي بأن هذا التأثير الإيجابي للفكر الإسلامي بقي قائماً من الرشدية اللاتينية حتى القرن السابع عشر ميلادي حين ازدهرت العقلانية الأوروبية واستقلت بنفسها.

من هنا يريد حنفي أسباب مؤامرة الصمت كما يصفها لنا في المصادر غير المعلنة إلى "العنصرية الدفينة" في الوعي الأوروبي التي جعلته لا يعترف إلا بذاته هو كمرکز للعالم بعد احتلال مركز الصدارة، وقد ظهرت العنصرية صريحة كأحد العناصر المكونة لأيديولوجياته في القرن الماضي إما بمفردها أو كأحد العناصر المكونة لأيديولوجيات أخرى مثل النازية والفاشية والصهيونية والقومية والرأسمالية، وكأن حسبهم الشرق يمثل الإنسانية في طفولتها الأولى قبل أن تشب وتنضج وتصل إلى مرحلة الرجولة في الغرب. لذا نظر كل حسب زاويته الفلسفية<sup>2</sup>، فالغرب سعوا إلى تزييف التاريخ للمحافظة على تلك المعجزة فقد «إتخذت جميع الوسائل لمحو الحضارة الإسلامية من التاريخ، حتى ظهر عيون من أخذ عنهم أن التاريخ البشري ليس تلك السلسلة التي تتصل فيها روح الأجيال، وإنما هي في نظرهم تلك المسافة المختزلة التي تبدي في الاكربول في أثينا، وتنتهي في قصر شايبو بباريس»<sup>3</sup>.

أضف على ذلك الرؤية الإقصائية لحضارات الأخر الناتجة عن المعجزة التاريخية، فاليونان والرومان نظروا إلى أنفسهم على أنهم وحدهم المتحدثون وكل من كان أجنيا عنهم -وعلى الأخص الذين كانوا يعيشون في الشرق

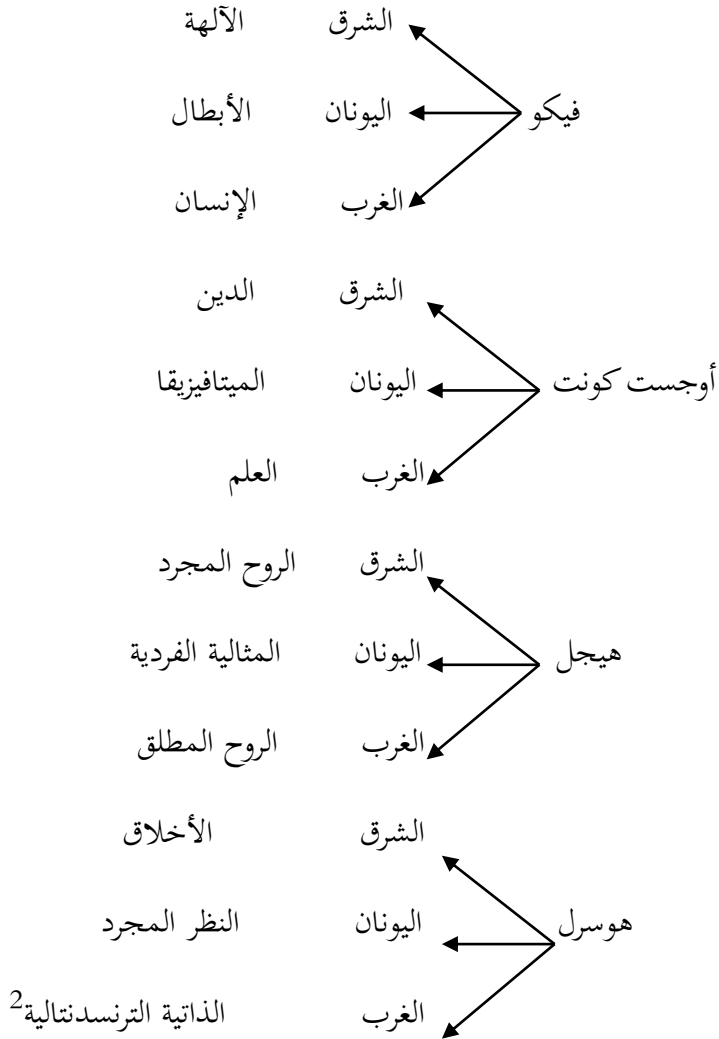
<sup>1</sup> حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 18، 19.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 142.

<sup>3</sup> مالك بن نبي: شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، 1998، ص 143.

المتوسط- فقد كانوا يطلقون عليهم لفظ البرابرة، ومنذ ذلك الحين والاوروبيون يعتقدون أن تفوقهم على سائر البشر امر واقع، ثم إن إحتقارهم على حد بعيد أو قريب لكل من كان ليس أوروبيا من اجناس الناس وشعوبهم احد الميزات البارزة، التي ورثتها الحضارة الغربية عن اليونانيين والرومانيين<sup>1</sup>.

ولعل هذا المخطط يوضح أبرز الروى الفلسفية التي بينت لنا مكانة الشرق لديهم:



الشكل رقم (04): يوضح الرؤية الأوروبية للشرق

ومع ذلك يرى حنفي أنه قد استطاعت مجموعة من الباحثين الغرب رد الإعتبار للفكر الشرقي كاشفين عن مصادر الوعي الإنساني الأوروبي، أمثال ماسون أورسيل في كتابه "الفلسفة في الشرق" بأن « الفكر الفلسفي الغربي لا يمكن فهمه أو النظر إليه بصورة مجردة أو منفصلة عن تاريخ التفلسف الإنساني، وإنما ينبغي النظر إليه

<sup>1</sup> محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق، تر: عمرو فروح، بيروت، دار العلم للملايين، ط7، 1981، ص52.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 142.

على انه جزء من تاريخ الفكر العالمي، لأن التاريخ الصحيح هو التاريخ العالمي، ولفهم الفكر الغربي فهما صحيحا، ينبغي دراسة الفكر العالمي كله، ومن ثمة تركيز الفلسفة الغربية وسط مجموعة الفلسفات الإنسانية، ومجموع الفكر الإنساني»<sup>1</sup>.

أما عن "توبي.أ.هف" يؤكد في كتابه "فجر العلم الحديث" أن العلم الحديث حصيلة لصلات متعددة مستمرة بين الحضارات التي دامت على مدى قرون<sup>2</sup>، لذلك نلاحظ أن كل فترة تاريخية معينة تتميز بالعلم كمركز لإحدى حضارات العالم بالتعاقب كدورة حضارية واجبة، ضف على ذلك ما قاله في نفس هذا الجانب المعرفي المطروح المستشرق البريطاني جيب في أن العلماء المسلمون استطاعوا أن يتقدموا في المجالات العلمية بشكل كبير مقارنة بسابقيهم اليونان و الاسكندرانيين، فإليهم يرجع الفضل في إدخال واستعادة الطرق العالمية في لأوروبا في العصور الوسطى<sup>3</sup>.

لذا يجب الاعتراف بأن تفكير الغرب لا يكفي بنفسه، فتفسيره التاريخي يتطلب إعادة وضعه في وسط إنساني واسع النطاق، لأن التاريخ الصحيح هو وحده التاريخ العالمي. يذهب حنفي إلى أنه يجدر الإشارة إلى فريق آخر في الاستشراق الغربي منذ القرن الثامن عشر وضع المصدر اليوناني بدلا عن المصدر الشرقي، وذلك إبان تجوهر العنصرية الغربية، لذا بدأت الأدبيات كما يذكر حنفي تتكاثر حول "المركزية الأوروبية" كمشاريع نقدية داخل الغرب أو كمشاريع نهضوية خارج الغرب مثل هذه المقدمة في علم الاستغراب.

### 1- حنفي و دور البيئة الأوروبية:

وفي رحم البيئة الأوروبية ذاتها باعتبار حسب ما يرنو إليه حنفي تشكل الوعي الإنساني، هذا المصدر الذي كان من أهم المصادر المنسية عمدا والتي لا تذكر عادة.

ومما يعزز من نظرة حنفي أن ثقافة الأنا الأوروبي لا هوية لها، ولا مكان لها من الناحية التاريخية وظهورها في مجتمع معين دون آخر هو أمر أو مسألة متعلقة بمستوى درجة توفر الظروف التاريخية، الموقع الجغرافي، كذا عادات الشعوب والقبائل التي سكنت أوروبا، بالإضافة إلى أساطيرها ودياناتها السابقة بمدة على انتشار المسيحية. كما كان للابنية النفسية بمعنى المزاجية للشعوب بعد المعطى الديني الذي تمثلته<sup>4</sup>. كل هذه الملايسات التاريخية

<sup>1</sup> بول ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق، تر: محمد يوسف موسى، مكتبة لسان العرب، 2017، ص 56.

<sup>2</sup> توبي.أ.هف: فجر العلم الحديث، تر: نكولا زيادة، بيروت، دار الحياة، 1959، ص 28.

<sup>3</sup> حيدر بامات: اسهام المسلمين في الحضارة الإنسانية، تر: عبد القادر محمد علي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، دن، ص 81.

<sup>4</sup> حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 35، 36.

كانت بمثابة الدافع لهذا الاستعداد الأنثروبولوجي من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، والانتقال من الهامش على المركز. كل ما ذكر جعل "حضارة الأنا" ذات طبيعة معينة خلقت ما يسمى بالفكر الأوروبي.

فالأنا الأوروبية ذاته نعترف في كل لحظة من لحظاته بأنه فكر محلي ينتسب إلى قوم، كما يصف لنا حنفي ذلك، ويعبر بذلك عن مسعى وبيئة خاصة، كل ذلك دائما يندرج في إطار البيئة الأوروبية نفسها. لأنه لو توفرت نفس الملابسات التاريخية في أي مجتمع في الهامش يمكن له أن ينتقل إلى المركز، طبعاً يؤكد حنفي أنه إن ظهرت اللحظة التاريخية، والظروف الاجتماعية، والسياسة الموازية، وساد الجو الفكري المناسب. نتيجة لما سبق، يقر هوسرل الذي وصف تطور الوعي الأوروبي وبنيتها بأن هذا الأخير غلب عليه المعطى المثال على الوعي الأوروبي كمعطى تاريخي<sup>1</sup>.

في الحقيقة كنا حريصين في هذه الدراسة على التركيز على ذكر وتحليل كل ما يتعلق بالمصدرين غير المعلن عنهما من طرف الأنا الأوروبي عند حنفي بدلا من ذكر المصادر المعلن عنها حسب، قصد عدم إعادة المعلومات، سابقة الذكر في المباحث القبلية على هذا العنصر.

### المبحث الثاني: حنفي وبداية الصحوة الروحية للإنسان الأوروبي

تاريخيا لا يمكننا فهم الوعي الذي حكم عصر النهضة إلا إذا وضعناه ضمن الإطار العام لظروف تلك الفترة، فأثناء القرنين الخامس عشر والسادس عشر حصلت ثلاثة أنواع من الأحداث الجسمانية التي أدت إلى قلب الحياة الأوروبية في العمق، كما أدت إلى خلق وعي جديد للعالم.

<sup>1</sup>حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 151.

1- الاكتشافات البحرية والجغرافية الكبرى التي أدت إلى ازدهار الحياة الاقتصادية في أوروبا.

2- تطور النزعة الإنسانية وانتشارها في مختلف أنحاء أوروبا.

3- الإصلاح الديني الذي كان الجميع ينتظرونه كمتعقد لهم<sup>1</sup>.

وهو الأمر الذي أكده حنفي عندما وصف لنا عملية التتالي الواضحة بين النهضة والإصلاح الديني، وكأن النهضة تطوير طبيعي للإصلاح، والإصلاح إن هو إلا بدايات نهضة شاملة، وتأكيدا على ما ذكرنا آنفا، فإن حنفي يقر بوجود تيارات متميزة في قرنين متميزين (القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر) مثل الإصلاح الديني (المسحي واليهودي)، المذهب الإنساني، نشأة العلم إلا أنه يمكن إجمالها جميعا، في تيارين رئيسيين: الإصلاح الديني وعصر النهضة<sup>2</sup>.

أولا: حنفي و إنسان الإصلاح الديني:

على أساس هذه الأهمية، نشطت حركات النقد بشكل متزايد في أواخر العصور الوسطى مما كان له أثره في تهيئة الجو العام لقيام حركة الإصلاح\*. فأظهرت (الحركات النقدية) سخطها وعدم رضاها عن الكنيسة وما تقوم به من أعمال، لذا تعد هذه الحركات النقدية من أفضل التمهيديات المثلى لظهور هذه الحركة الإصلاحية<sup>3</sup>، فهي التي جرأت كما يصفها حنفي وشجعت القائمين على الإصلاح لإظهار مفاصد وعيوب رجال الدين والمناداة بإصلاحها، لتفقد الكنيسة شيئا فشيئا مكانتها التي تبوأتها، ليهتز بذلك الأساس الروحي والأخلاقي الذي أقامت عليه نفوذها بل وجبروتها في العصور الوسطى. وكذا احتكارها لعقائد الإيمان وقواعد التفسير. فلا يعترف المؤمن إلا أمها فتهبه الغفران، وهو الأمر الذي حرر الفكر وكان سببا في إحداث بوادر النزاع بين الدين والعقل<sup>4</sup>.

نعترف أولا وكما يحدثنا حنفي أن هناك عوامل تجمعت أدت إلى قيام هذه الحركة في أوروبا، ولعل أهمها تدهور حالة رجال الدين من خلال فقدان قيمتهم بين أفراد المجتمع، بالإضافة إلى فقدان البابوية، الكثير من

<sup>1</sup> هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، مرجع سابق، ص 69.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 229.

\* حركة الإصلاح: كما ذكرنا سابقا أن العصور الوسطى تبدأ بسقوط الدولة الرومانية سنة 476 م، وتستمر نحو عشر قرون، يسمى عصرها الأول بعصر الآباء، ونصفها الثاني بالعصر المدرسي، وفي أواخر العصر الوسيط تبدأ حركة الإصلاح الديني، ثم يبدأ عصر النهضة في القرن الرابع عشر أو الخامس عشر وينتهي بنهاية القرن السادس عشر وتبدأ العصور الحديثة بالقرن السابع عشر، أنظر: توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة المصرية، ط 1967، ص 5، ص 54.

<sup>3</sup> أحمد على عجيبة: أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، مرجع سابق، ص 39، ص 40.

<sup>4</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 229.

مصادر نفوذها وهيبتها منذ حوالي القرن الرابع عشر. يقول حنفي في هذا السياق عن الإصلاح الديني «لقد رفض التوسط بين الإنسان والله، ونادى بجعل العلاقة مباشرة في الدعاء وطلب المغفرة لرفع الوصايا عنه. وقال بالمصدر الواحد للدين وهو الكتاب تحت شعار "الكتاب وحده" ورفض احتكار تفسير الكتاب المقدس»<sup>1</sup>، يوضح لنا حنفي راية الحركة الإصلاحية في إعلانها باستقلالية الإنسانية عقلاً وإرادة، فهما وحتى سلوكاً نظراً وعملاً. ومما يعزز من نظرة حنفي لفاعلية الحركة الإصلاحية في العصور الوسطى. هو عمل روح الإنسان الأوروبي في المجتمع الوسيطى<sup>2</sup>.

كما كانت ليقظة العقل الأوروبي دوراً سامحاً للإيمان في تقليص المسافة بين الإنسان والله. وأما عن إذكرار دور الكنيسة آنذاك كما يقص لنا حنفي في كتابه "مقدمة في علم الاستغراب" فكان لوثر\* Luther (1483-1546م) والذي اختصر نجات الإنسان الأوروبي يكون بالإيمان الحق دون أي وسيط، فهو بمثابة الفضل المجاني الإلهي دون أدنى استحقاق أو كنيسة. وعليه ولهذه الأسباب المجتمعة تطور العقل الأوروبي تطوراً دنيوياً، وبصورة أدق تطور في رؤيته التصورية للكنيسة، فكانت في الماضي بمثابة الملجأ والملاذ، الآن تغير الأمر من خلال معاوضتها، ليهتز مركز الكنيسة في أعين الأوروبيين<sup>3</sup> يقول حنفي أن هناك حركة إصلاحية أخرى تتمركز حول الله أكثر من تمركزها حول الإنسان وأقرب إلى التصوف الباطني منها إلى الثورة الاجتماعية كما هو الحال عند زفنجلي\* Zwingli (1484-1531م) وكالفن Calvin (1509-1564م).

بعد هذه الصحوة الروحية التي عاشها العقل الأوروبي من خلال نمو المعارف والعلوم خارج الكنيسة، إضافة إلى المتغيرات الاقتصادية والسياسية، وإدراك بعض رجال الكنيسة الإصلاح وتناججه كل هذه الدوافع كانت بمثابة الأرض الخصبة لقيام ثورة الإصلاح الديني.

لذا يمكننا القول إن حركة الإصلاح الديني بقادتها\*\*، استطاعت أن تفرض نفسها على الواقع الأوروبي بالثورة على الكنيسة، هذه الثورة التي أعطت للعقل الأوروبي حريته في الفكر، هذه نقطة إيجابية تحسب لها ولا ننكرها.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 231.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 232.

\* أكد مارتن لوثر على أن لكل إنسان عادي يمكنه إدراك الكتاب المقدس، فشن حرباً ضروساً ضد مزاعم الكنيسة في الصميم، فأصر على تمام الإيمان غير مرهون بالأفعال الظاهرية فكل شيء يعزى إلى الإيمان. أنظر: هيرت فشر: أصول التاريخ الأوروبي الحديث، تر: عبد الرحمن مصطفى، مراجعة: عزت عبد الكريم، القاهرة، دار المعارف، 1965، ص 13.

<sup>3</sup> حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 232.

\*\* أثبت زفنجلي حضور الله في كل شيء، كما أثبت الخطيئة الأولى مثل أوغسطين، وكان أقرب إلى كالفن في الإيمان بالقدر المسبق أكثر من إيمانه بحرية الاختيار، ويمكن التكفير عن الذنوب عن طريق البدل، أما القداًس فإنه علامة خارجية على دلالات روحية باطنية في المشاركة، أما كالفن فإنه مؤسس أحد المذاهب البروتستانتية التي تمثل حاجة الطبقات الصاعدة إلى فكر جديد، ويقوم نسقها العقائدي على أن الخلاص إلهي مسبق للبعض بينما يهلك البعض الآخر، ولا يشمل هذا القدر المسبق كل نشاطات الإنسان، أنظر: حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 23.

ونظرا لذلك كانت تدور حرمة الإصلاح الديني حول الناظم المركزي للتجربة الباطنية للإنسان في مسائل الإيمان، بمعنى أوضح أن روح الإنسان تحتاج في استقامتها واستقلالها الفردي إلى الإيمان بدءا، ثم بعد ذلك تحاول جاهدة في تكون هذا الإنسان ليحل الفرح مكان المحبة وليحصل ذلك طبعاً فقط، إذا امتلك الإنسان لقواه واستحكمها في صالحه، وحلت حريته ومسؤوليته نحل الخضوع لإرادة الله- كما صورتها الكنيسة- كما حل البحث الجري-اليقظ- محل الإيمان وأصبح الإنسان يحدد كينونته الوجودية بامتلاكه لإرادته الحرة وثقته بنفسه<sup>1</sup>. من جهة أخرى هناك من يرى عملية الإصلاح لم تعالج الأسباب الحقيقية لنقد المسيحية كدين بعدم تطرقهم إلى العقائد المسيحية التي هي مثار النقد الأساسي مثل: عقيدة التثليث، التجسيد، الخلاص، بمعنى أنهم لم يبحثوا في أصل الكتب المقدسة وصدى صحتها من ناحية السند والتمت<sup>2</sup>.

إذا حاولنا إعطاء وصف تام للإصلاح الديني فيمكن أن نستند في ذلك إلى ما أقره أحمد شبلي في كتابه "المسيحية" في أن الحركة الإصلاحية كانت إصلاحاً للكنيسة في ذلك العهد، وأما البحث في الأشياء المهمة التي دخلت على المسيحية فلم يكن موضوع إصلاح عند لوثر ومعاصريه، فهم لم يثوروا إلا على ما ابتدعه الكنيسة في عهدها الأخير كغفران السيئات، والاستحالة وحق تفسير الكتاب المقدس ولذلك بقيت موضوعات ضخمة لم يتطرق لها الإصلاح الديني<sup>3</sup>.

على هذا الدرب الذي أردنا من خلاله تبيان معنى الحركة الإصلاحية مع أهم العوامل التي أدت لظهورها، لنصل معا إلى أنها مثلت الشرارة الأولى لقيام نهضة بعد بؤادر الإصلاح، لذا لم تكن كافية لإقناع العقل الأوروبي بالمسيحية، فأسباب النقد والنزاع بين المسيحية والعقل أمورها مازالت باقية ومسترسلة من خلال محاولات نهضوية لتحرر من الدين المسيحي، وهذا ما سنتعرف عليه في المطلب الثاني

### ثانياً: حنفي وإنسان النهضة الأوروبية

<sup>1</sup> محمد بن علي: سؤال الإنسان في الفكر العربي الإسلامي والليبرالي الغربي، رسالة دكتوراه، إشراف: بومدين بوزيد، 2013/2012، ص 177.

<sup>2</sup> أحمد علي عجيبة: آثار الكنيسة على الفكر الأوروبي، مرجع سابق، ص 69، 70.

<sup>\*\*</sup> قادة الإصلاح الديني: كان لهم دور كبير في ظهور هذه الحركة وانتشارها فهم:

مارتن لوثر: وصف بأنه الفلاح السكسوني الذي تدين له حركة الإصلاح الألماني بقيامها.

أولريخ زوينجلي: كانت أهم المبادئ لديه التي نادى بها أن الكتاب المقدس عندهم يجب أن يكون هو القائد وهاجم غرويه رجال الدين، وصكوك الغفران.

جون كالفن: لقب بالمصلح الدولي الوحيد لأنه كان الفضل في تعزيز جهد الإصلاح وإنتشاره ويصل إلى ما وراء حدود جنيف وسويسرا نفسها. أنظر: هربرت فشر: أصول التاريخ الأوروبي الحديث، مرجع سابق، ص 154.

<sup>3</sup> أحمد شيلبي: المسيحية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط6، 1978، ص 262.

في هذا الموضوع الحديث يرشدنا حنفي إلى اعتبار عصر النهضة\*\* حلقه وصل فعلية بين العصر الوسيط والعصور الحديثة، متوجها نحو الماضي لإعادة بناءه طبق روح العصر، وبمعنى أكر دقة يضبط حنفي لنا الدلالة المفاهيمية للنهضة عندما اعتبرها متمثلة في قدرة الوعي الأوروبي\* على اكتشاف الحقائق الإنسانية والطبيعية والدينية بنفسه اعتمادا على جهد العقل ورؤية الطبيعة<sup>1</sup>.

ليراهن عصر النهضة الأوروبية على مفاهيم جديدة قامت على أنقاض المفاهيم الإقطاعية التي كانت سالفه وقتها، فامتلك إنسان النهضة شخصية المستقل القائم على تمتعه بالفردية والجرأة الفكرية واحتقار الضعف والأعراف نتيجة خروجه عن سيطرة رجال الدين ودكتاتورية الكنيسة الروحية، مفاهيم احتواها العقل بثقته، وفتح لها مجال الاستغراق الحر ممزوج بحب الاستطلاع، فاشتد بذلك كلف العلم، ليولي زمن التبعية العقائدية التي كانت سببا في التحكم فيه وإزاء هذا الشرح، صور لنا حنفي في كتابه "مقدمة في علم الاستغراب" نماذج فكرية تمازجت فيما بينها ضمن فترة تاريخية محددة أطلق عليها اسم عصر النهضة، وجب علينا ذكرها كتيارات رئيسية ساهمت كلها في الإغلاء من الذات الإنسانية الأوروبية ولكننا سنركز على يهمننا في بحثنا هذا ألا وهي النزعة الإنسانية إبان هذا العصر بالضبط:

1- الأفلاطونية الجديدة\*: التي تحاول إحياء القديم<sup>2</sup>، من خلال ترجمة الغرب المفاجئ لهذه الكتابات القديمة أو هو الأمر الذي عجل في إحياء أفلاطوني شبيه بإعادة اكتشاف أرسطو سابقا، فكان الفضل للتراث الافلاطوني بتزويد الإنسانيين بقاعدة فلسفية شديدة التوازي مع عاداتهم وتطلعاتهم الفكرية، بدلا من تجريدات المدرسين في العصر الوسيط فعملت الأفلاطونية على نسيج رؤية إنسانية تسمو بها الروح باعتبارها المكون الأساسي للوصول إلى

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 235.

\*الوعي الأوروبي: يحدثنا حنفي عن التوازي الحضاري بين الوعي الاسلامي آنذاك والوعي الأوروبي، ويصف هذا الأخير على أنه اقتراب غير مباشر في النموذج الاسلامي في تراثنا القديم، وحدة الوعي والعقل والطبيعة والذي تسرب قبيل عصر النهضة إلى الوعي الأوروبي بعد نقل التراث الإسلامي من العربية إلى اللاتينية، وبالتالي يمكن القول بما قاله أحد علماء المشرق عندما قرأ مؤلف مغربي «تلك بضاعتنا ردت إلينا» أنظر: المرجع نفسه، ص 235.

\*\*عصر النهضة: من الناحية التاريخية لاحت بوادرها الأولى في أوائل القرن الثالث عشر ميلادي، وبرزت خصائصها ومظاهرها تدريجيا خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر ميلادي، وبحلول القرن السادس عشر، انعطفت النهضة عن طرق العصور الوسطى، إذ أسفرت عن وجهها بقوة ووضوح، ليسجل القرن السادس عشر تمييزه عن العصور السالفة، بأنه بداية العصور الحديثة، وظهر أثر ذلك في الآداب والسياسة والفنون والدين، كما ظهر في أساليب الحياة العامة والخاصة، لتتبلور بعد ذلك آثار النهضة واضحة في مناهج التفكير الإنساني في القرنين السابع عشر والثامن عشر. أنظر: حراز: عصر النهضة (دراسة في الحضارة الأوروبية الحديثة)، القاهرة، النهضة العربية للنشر، 1974، ص 80.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 236.

\*كانت الأفلاطونية قد نجحت في اختراق الفكر المسيحي في الغرب منذ الأعوام الأولى في العصور الوسطى مجلوبة أولا من طرف أوغسطين وبوتيبوس كما تمت إحياء وإنعاش الأفلاطونية من جديد في مدارس ثمار تروسان فكتور في نهضة القرن الثاني عشر، وقد تجلت بوضوح في فلسفة مايسترو وإيكارت الصوفية. أنظر: ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي، تر: فاضل جكنز، أبو ظبي، 2010، ص 253.



الحقيقة النهائية بدل التعصب للمنطق والعقيدة القيمة إن صح التعبير، يمكن الإنسان من تحصيل معرفة مباشرة بأشياء سماوية كانت صعبة المنال حسب آباء الكنيسة آنذاك.<sup>1</sup>

أما عن ما أثار فضول الإنسانيين في تبني الأفلاطونية الجديدة هو وجود وتوافر تراث روحي غير مسيحي وذا عمق ديني وأخلاقي، يرضي شغف الكرامة والحرية والتسامح المنسيين إبان عصر النهضة، فبدا حسبهم متوافقا لما لدى المسيحية من تعاليم تم طمسها عمدا (من طرف آباء الكنيسة)، لتدقق رؤية جديدة للإنسان الأوروبي تجعل منه على قدر من التكريم باعتباره الكائن الوحيد الحائز على ومضة إلهية، لأن يكتشف في داخله صورة الألوهية اللانهائية، فاكتمل بذلك الإنسان الأوروبي وعي جديد كان مغيب عليه تماما، بالإضافة غلى دوره النبيل في الكون ومعناه الجديد في التاريخ البشري كما أعطيت تصورات مملوءة بالقداسة للطبيعة والسماء من طرف إنساني عصر النهضة، وخلفيتهم في ذلك أن العالم وما هو إلا فيض من الواحد المتعالي.<sup>2</sup>

قام الإنسانيون في عصر النهضة بتبني التصور اليوناني القديم للتاريخ الإنساني دورانيا لا خطيا، كما في النظرة اليهودية المسيحية الكلاسيكية ورأى حقبتهم ميلادا جديدا خارجا من رحم ظلام العصور الوسطى.

**2- التيار الطوباوي:** تجرأ التيار الطوباوي في وصف ما ينبغي أن يكون كما هو الحال عند توماس مور Roger Moore (1478-1535م) وكامبانيا Campanella (1568-1669م)، لعل من أهم الأفكار التي دافعا عنها وحاوا تطبيقها هي نقد الملكية الخاصة والعلاقات السياسية والاجتماعية في إنجلترا. وصفا نظاما تسوده المساواة، كما أعطى تصورا للاشتركية، والإنتاج وربطه بالشيوعية وتنظيم العمل، كان الهدف في هذا التيار الطوباوي، لتصور مجتمع إنساني أوروبي مبني على التربية الشاملة للأفراد القائمة بطبيعة الحال على الحرية والتسامح والسلام التي يتمتع بها الفرد الأوروبي فتحقيق ذلك للإنسان الأوروبي يورث لا محال نظام جديد مبني على طرق سلمية<sup>3</sup> في هذا السياق يتحدث حسن حنفي عن وضع أهم سمة ميزت عصر النهضة، وهي النزعة الإنسانية فكانت من أهم أهداف هذه النزعة.

1- مواجهة التطرف والافتتال الديني نتيجة للحركة الإصلاحية.

2- محاولة إيجاد حلول لمشكلة انعدام القيم الإنسانية وذلك عن طريق تفشي الاستغلال وغياب كل من الحرية والعدالة والمساواة، ليخرج هذا النزوع الإنساني بتوصيف حنفي من ثنايا الفكر الديني لتتحول مركزته من الله إلى الإنسان، لهذا ظهرت الثقة بالعقل الأوروبي من خلال إتجاهين له.

<sup>1</sup> ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي، مرجع سابق، ص 25.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 234.

<sup>3</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 246.

**الاتجاه الأول:** إحياء الروح القديمة لينطلق دعاة المذهب الإنساني إلى بعث ما عرف بآداب اليونان\*، وأطلقوا عليها آنذاك مصطلح (الإنسانيات)، وتأكدت النزعة الإنسانية من خلال الحركة الرومانسية والتي كان لها أثر كبير في جميع أوجه النشاط الإنساني من فن وآداب وفلسفة وسياسة، إذا عبرت الإنسانية عن عودة واعية إلى المثل العليا والأنماط الكلاسيكية التي من أهم مآثرها، الحركة في ظهور مستكشفين، وفي طليعتهم كريستوفر كولومبوس

**الاتجاه الثاني:** يتجلى في اهتمامه بالطبيعة الحافلة بالحقائق لذا أجمع رواد الفكر الإنساني على استهجان الكتب القديمة ونبد السلطة الدينية كمصدر لعلمهم للطبيعة الكونية، ليمضي العقل في محاولة اكتشاف الجديد في شتى صورهن والإصرار على تحطيم القيم الهزلية المعتمدة في ذلك العصر<sup>1</sup>.

جاهدت النزعة الإنسانية سطوة الكنيسة بإعطاء الأولوية للوعي الإنساني على الإيمان، والاتكال على الإرادة الإنسانية في كل مشروع تأسيسي كما يوضح حنفي ذلك بقوله: "النزعة الإنسانية تظهر من خلال دفاع بيكودي لاميراند\* (1463-1494م) عن المسؤولية والكرامة الإنسانية، لينضم له في نفس السياق أراسموس\*\* (1466-1536م)، والذي يجعل من الإنسان مركز العالم، كما يعيد بناء العقيدة المسيحية على أساس إنساني خالص، ووضع برنامجا لتعليم المسيحي كمواطن عصري مستنير"<sup>2</sup>، إضافة لمبادرة بترايك Petrarka (1304-1374م) والمبنية أساسا للنظر إلى الخلف ومعاينة الأعوام الألف المنقضية منذ انهيار روما القديمة ورؤية تلك الحقبة الزمنية مثلث انحطاط للعظمة الإنسانية ذاتها، ومن هنا سارع باحثون مدفوعين بدعوة بترايك إلى الانطلاق بحثا عن مخطوطات القدماء الضائعة وكلما كانوا يوفقون إلى اكتشافه كان يجمع ويحرر ويترجم بعناية لتهيئة أساس على أكبر قدر ممكن من الدقة والمصادقية لرسالتهم الإنسانية التي عبرت عن شرف الإنسان وكرامته من بدايتها مع بترايك<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> أحمد علي عجيبة: أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، مرجع سابق، ص 71، 72.

\*بيكودي لاميراند: فيلسوف إيطالي، كانت له دراسات في مجال العالم المسيحي، عارض الكنيسة في تسعمائة مسألة كما فعل مارتن لوثر في خمسة وتسعين مسألة مما دعا البابا إلى تحريم آرائهم. أنظر: حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 238.

\*\*إيراسموس: الذي عد شخصية أساسية في إنسانية عصر النهضة لوصفه ناقدا للكنيسة والأعراف المجالية، كما كان منشطا ومحرك الأعمال لآباء الكنيسة المبكرين، كانت معظم كتاباته تعد هجاء لاذعا لمجتمع كنيسي وعلماني في آن واحد، أنظر: تدهوند رتش: دليل أكسفورد للفلسفة، تر: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 239.

<sup>3</sup> ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي، مرجع سابق، ص 253.

يحاورنا بول هازار في كتابه "الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر" أن عصر النهضة لم يكتفي بالإصلاح الديني بل أراد أن يحطم الصليبيين ويقوض الإدراك الديني للحياة، ويتحدث عن أصحاب المنهج الطبيعي وثقتهم بالمنهج الجديد كأساس بعيدا عن الكنيسة وفهمها للدين<sup>1</sup>.

ما يعزز ثورة النزعة الإنسانية\* هو تأكيدها على أن خير هذه النزعة هو العلة الغائبة لكل شيء بمعنى آخر أن كل ما هو موجود إنما هو موجود من أجل الإنسان ومسخر لمصلحته، بالإضافة إلى تركيزها على الحرية السياسية بوصفها فلسفتها التاريخية والإنسانية والتي تتعلق حقيقة بالكائنات البشرية التي تبذل جهدها في سبيل فهم العالم التجريبي مع موارد الفكر البشري، وهي ذات المسألة التي أكدها حنفي في قوله«ثم تحول المذهب الإنساني تدريجيا إلى مذهب سياسي يقوم على رفض السلطة الدينية وفصل الكنيسة عن الدولة وتأسيس المجتمع المدني العلماني\*\*»<sup>2</sup>، والذي يضمن لإنسانية الإنسان الأوروبي الأولوية في كل شيء وعلى كافة الأصعدة بغية ضمان استمرار حرية الإنسان الأوروبي في النهوض العلمي دون أدنى تدخل في الكنيسة وسيطرتها على العقول والقلوب.

تزامنت بداية الاهتمام والانشغال بالعلم مع عصر النهضة الذي كان من مواصفاته الإبتسمي، فنشأ العلم بعد أن رفض النقاد والشكاك والفلاسفة كل الأفكار الموروثة القديم، ليصبح العقل الإنساني الأوروبي وحده مصدرا لكل نظرية وليست دعوة صريحة للإعلاء من عبقرية وعقلانية الفرد الأوروبي، ولعل أصدق مثال على واقع ما حدثنا به حنفي آنذاك هو تغير التصور القديم للكون من الإيمان بتمركزه حول الأرض إلى التمركز حول الشمس<sup>3</sup>. مما يعني تبني هذا التصور الثنائي الديني المدرسي القديم.

إذا أردنا ذكر أهم النظريات التي غيرت الرؤية الإنسانية للعالم فهي أسس كوبرنيك Copernicus(1473-1543م) في علم الفلك الحديث فالشمس وسط الكون والأرض كروية تدور حولها ، كما تمت صياغة جديدة للعلم في عثر النهضة من طرف كبلر Kepler(1571-1630م) وجاليليو Galilei(1564-1642م) هذا الأخير الذي كان له بالغ الأثر في الدفاع عن مركزية الشمس بدل الأرض ،وكذا الكنيسة دون أدنى نقد، كما وقف مدافعا لفكر الفصل بين اللاهوت والعلم لأنهما من أهم والتي قتلها الفلسفة المدرسية في الدفاع عن الفلسفة المدرسية

<sup>1</sup> بول هازار: الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص 2.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 238.

\* ابتدأت في إيطاليا تدريجيا لتعم سائر أرجاء أوروبا.

\*\* إن من أهم أسباب نشأة العلمانية بأوروبا، هي أسباب الصراع بين الدين والعلم، وهي أسباب ممهدة لنشأتها، فالمسيحية بعقائدها المناقضة للعقل والعلم سببا في ظهورها بالإضافة إلى انحراف رجال الدين واستغلال السلطة الدينية لفرض وصاياهم على عقل الإنسان الأوروبي آنذاك وكذا نبذ العلماء واضطهادهم كلها أسباب تضافرت في ظهور العلمانية.

<sup>3</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 242.

والطبيعية الأرسطية وكذا الكنيسة دون أدنى مختلفين حسب منهجا وموضوعا وغاية<sup>1</sup> وتعتبر فكرة الفصل بين الدين والعلم من أهم الأفكار التي ستغير الفكر الإنساني الأوروبي جملة وتفصيلا مستقبلا، وكأن بها أفكار تمهد لأرضة مادية يتسند إليها العقل الأوروبي.

ارتبط ظهور النزعة الإنسانية للعلن مع عصر النهضة، لهذا يقر حنفي أن عصر النهضة كان له السبق كحدث ميز تاريخ أوروبا، ولعل أبرز ما يدل على ذلك هو نهاية مرحلة الإيمان بالمصادر القديمة، وبداية مرحلة تكوين جديدة، تسعى إلى أحداث قطيعة مع الماضي وتتطلع إلى المستقبل، ليشهد الفكر الإنساني لحظة انتقالية تاريخية يتحرر فيها من سلطة الكتاب المقدس إلى كتاب الطبيعة المفتوحة، ومن التمرکز حول الله إلى التمرکز حول الإنسان<sup>2</sup>.

الأمر الذي جعل من الرؤية المفاهيمية للإنسان التي خضع لها في العصر الوسيط تتغير إلى رؤية مفاهيمية لا تخضع في تصورهما للإنسان الأوروبي لأنه حتمية اجتماعية أو سياسية أو حتى كنيسية دينية، فإذا أردنا الحديث عن أي سلطة لديها الحق في خضوع الإنسان الأوروبي لها، فهي سلطة الحرية الفردية وقدرة الذكاء الإنساني التي يتفرد بها الإنسان عن بقية الكائنات الحية في مملكة الطبيعة الإنسانية<sup>3</sup>. إذ اشتملت الإنسانية كنزعة على قيم التسامح بمعناه العميق والذي يعبر في الأصل عن مبادئ حقوق الإنسان الأوروبي، لأن التسامح هو روح إنسانية الغنسان وهو الأساس الذي عبر عنه عصر النهضة من خلال ولادة فلسفات حاولت جاهدة في أن تجعل من هذه القيم مبدأ أسمى لتعبر به واقعا مريرا عاشته أوروبا تحت سطوة الحروب الدينية وثقافة العنف التي لم تنل منها أوروبا سوى أمرين: دمار الإنسان والأوطان معا<sup>4</sup>.

يلاحظ حنفي أن الوعي الإنساني الأوروبي هو في صميمه قام بعملية إبداعية تتجه إلى إحلال الإنسان مركز الوجود والعالم، باعتباره غاية إنسانية متفردة بذاتها. بعد أن تم تفويض الأفكار السفسطائية على الإنسان، ليستقط بذلك الغطاء الديني المزيف بين الأنا والطبيعة، مما جعل الوعي الإنساني الأوروبي يضع غطاء عقلي يستطيع به أن يفهم العالم ويؤسس لعلم جديد يبني دولة بعيدة كل البعد عن سطوة الكنيسة.

لذلك فقد تبنت النزعة الإنسانية نظرة جديدة للإنسان القادر بفعل قواه الذاتية على تحقيق أقصى الطموحات، وتشكيل حياته الخاصة وفقا لإمكاناته ومواهبه، واكتساب المكانة التي تؤهله لها إنجازاته وثقافته، ليكون بذلك

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 244.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 245.

<sup>3</sup> على أسعد وطفة: النزعة الإنسانية في التربية: أنسنة التربية وتربية الإنسان، 2015/11/26، [www.anfasse.org](http://www.anfasse.org).

<sup>4</sup> المرجع نفسه.

تاريخ النهضة الأوروبي هو في الحقيقة تاريخ حصول الروح الإنسانية المتجلية في الأجناس الأوروبية على حرية الوعي الذاتي.

### ثالثا: حسن حنفي وإنسان الأنوار

رب نص حقيقي يوضح لنا معنى التنوير Enlightenment هو نص البلجيكي رولان موتيه والذي وصف القرن الثامن عشر بأنه أول عصر في التاريخ الأوروبي يشعر بذاتيته وكيانه ووحدايته كما يستشعر بأنه مكلف بتأدية رسالة مهمة للإنسان الأوروبي ألا وهي التنوير<sup>1</sup>، لهذا عد هذا الأخير مفهوم له فلسفته الخاصة ودلالته المؤثرة في عالم الفكر.

وفي ذات السياق يصف لنا بول هازار في كتابه الشهير "أزمة الوعي الأوروبي" بأنها «اندلعت كأزمة كبيرة متموضعة بين عصر النهضة المتولدة عنها مباشرة، وبين عصر الثورة الفرنسية الذي مهدت له، وهذه الأزمة مثلت أكبر طفرة في الفكر البشري، وذلك لأنها قلبت العالم القديم كله، وأحلت محله عالم حديث، وقد حصلت معركة كبرى بين الطرفين العقلاني والأصولي، لم تشهد لها أوروبا مثيلا من قبل، وغن هذه المعركة الهائجة تمخضت الحداثة، فالحدائثة القديمة في أوروبا كانت مبنية على فكرة الواجب: أي واجب الإنسان تجاه رجال الدين والملوك وتقديم الطاعة والخضوع من دون سؤال أو مناقشة، وإذا بالفلاسفة يؤسسون لحضارة جديدة مبنية على فكرة الحقوق: أي حقوق الضمير. الفردي، وحقوق النقد، وحقوق العقل، وحقوق الإنسان والمواطن»<sup>2</sup>.

لهذا يعد التنوير أكبر رهان شهدته أوروبا إبان هذه المعركة الفكرية، وبالتالي حري بنا ذكر القوة الفعلية لهذا المفهوم والذي راح يتخلص تدريجيا من الهالة الدينية المسيحية، ويضع بالفعل قطيعة ابستمولوجية بينه وبين التحرر العقلي والفكري في القرن الثامن عشر، وهو ذات الفهم الذي صرح به برتراند راسل Russell Bertrand (1872-1970م) بأن عصر التنوير في جوهره عودة إلى تقدير النشاط العقلي المستقل عن الدين<sup>3</sup>.

يصرح حنفي في هذا أن أعظم ما أنتجه الغرب من إبداع فكري هو فلسفة "التنوير" أو "الأنوار" والتي بلغت الذروة في القرن الثامن عشر عند فلاسفة التنوير في فرنسا، فولتير وروسو ومونتسكيو وفلاسفة "دائرة المعارف

\*التنوير: هو مصطلح يعبر عن عملية متواصلة من تشغيل العقل وترشيد الفكر وإحلال المنطق محل الخرافات والمنتورمستبشر وهي صفة كانت تطلق غالبا على فلاسفة الأنوار الذين إنكبوا على محاربة الجهل والشعوذة في القرنين السابع والثامن عشر، أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 510.

<sup>1</sup> هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، مرجع سابق، ص 138.

<sup>2</sup> بول هازار: الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص 153.

<sup>3</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الإستغراب، مرجع سابق، ص 305، 306.

الفلسفية" وكانظ في ألمانيا، كما تستؤجج عصر بركلين عند اليونان ، وتقوم على أفكار العقل والحرية و المساواة و الإخاء و التقدم<sup>1</sup>، وفي نفس السياق الملتصق يعرف حنفي فلسفة التنوير على أنها اجتماع العقلانية والتجريبية معا في فلسفة واحدة وهذا قبيل القرن السابع عشر، ثم توجيهها نحو النقد الاجتماعي من أجل تغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ليحدث من جراء هذا التراكم التاريخي تغير كيني وهو اندلاع الثورة الفرنسية التي هزت الوجدان الأوروبي، وأعدت في ذات اللحظة بناءه من جديد ليس فقط في فرنسا بل في كافة الأنحاء الأوروبية (ألمانيا-إنجلترا-أمريكا)<sup>2</sup>. وعت أوروبا على صدى أهم مطلبين ميز عصر التنوير\* آنذاك ألا وهما العدالة والحرية، واللذان اعتبرا كرد فعل على الكنيسة وعنادها، ليشهد هذا العناد ميلاد النزعة الإنسانية لتحتل الصدارة في انشغالات فلاسفة الأنوار.

يكفينا في هذه اللحظة المعرفية أن نذكر ما أكد عليه حنفي في كتابه "مقدمة في علم الاستغراب" في أن بزوغ شعور الإنسان الأوروبي بإنسانيته الفقدودة بدأ حقا بالكوجيتو الديكارتي، بدأ بطبيعة الحال عقليا بمعنى يضع الذات قبل الموضوع، والآنا قبل العالم، ليستيقظ الوجود الإنساني من ماهية مسبقة ألا وهي الفكر، الأمر الذي جعل هوسرل اعتبار ديكارت (1596-1650م) مكتشف في عالم الذاتية\*\*<sup>3</sup>، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا ماذا تعني الذاتية في فلسفة ديكارت؟

جاء في مبحث التنوير لحسن حنفي في كتابه الشهير "مقدمة في علم الاستغراب" عن معنى الذاتية بالنسبة لديكارت، وفي الحقيقة أنه وصف لنا مضمون الفكر لديه من خلال تحقيق الكوجيتو الثاني المتمثل في إثبات وجود الله من الفكر، فأول ما ظهر من الكوجيتو الأول بعد إثباته "أنا أفكر فأنا موجود" لتظهر فكرة الوجود الكامل، مما يعني أن إثبات وجود الأنا كان مجرد مقدمة لإثبات وجود الله، لهذا ظهرت الذات كمقدمة لوجود الله، وظهر الله على أنه مضمون الذات وجوهرها، وبذلك يضع ديكارت الإنسان في علاقة مع الله وليس مع العالم<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> حسن حنفي: نظرية الدوائر الثلاث (مصر والعرب والعالم)، مرجع سابق، ص 178.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 30، 80.

\* يرى دالمير (1717-1783م) أن عصر النهضة كان هو العصر التنويري الأول الذي مهد للقرن الثامن عشر، وبالتالي فنحن مدينون له ثم جاءت محاكم التفتيش في القرن السابع عشر وكذلك التيار الكاثوليكي المتعصب والمضاد للإصلاح الديني، ولكنهما لم ينجحا في خنق هذا التنوير الذي قد لمع في عصر النهضة، فشعلة التنوير ظلت متقدة على الرغم من كل المحاولات التي بذلها المتزمتون الغلاة من أجل إطفائها أو القضاء عليها. أنظر: هاشم صالح: مدخل إلى عصر التنوير الأوروبي، مرجع سابق، ص 142.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 252.

<sup>4</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 253.

ومساوقة لهذا الحديث، ما أراد ديكارت التدليل عليه بمعنى آخر هو أن "العقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر" وأنه فيض من نور إلهي وضع فينا ليدلنا على وجود الله، ليكون العقل إذن هو الحل الوحيد القادر على اطلاعنا على الحقيقة دون وسيط ديني كنسي\*. لهذا يعز علينا هنا تدعيم هذه الفكرة بفكرة طه عبد الرحمن في كتابه "روح الحداثة" عندما وضع لنا مبادئ روح الحداثة والتي من بينها مبدأ الرشد هذا الأخير الذي يقوم على ركنين أساسيين يجعلاننا نتحدث عن عقل أنواري حدائي ألا وهما: الاستقلال والإبداع، والمقصود الظاهري هنا في أن استقلال الإنسان الراشد بلغة طه يقابلها الإنسان الأنواري عند ديكارت هي الإنسان المستغني عن كل وصاية فيما يحق له أن يفكر فيه، ويصرف كل سلطة تقف دون ما يريد أن ينظر فيه، فتنتقل حركيته، لهذا فالإنسان الراشد منطلق الحركة قوي الذات<sup>1</sup>.

والحسن فيما فكر به ديكارت أنه لم يستخدم مفهوم التنوير كسلاح ضد الدين أو بالأحرى ضد رجال الدين، إنما استخدمه ضمن سياق الاحترام الكامل للقيم الدينية، وهذا ما يؤكد لنا في كتابه "مبادئ الفلسفة" عندما يذهب إلى أن ملكة المعرفة التي في حقيقتها هبة إلهية<sup>2</sup>، والتي تدعونا دائما إلى الوصول إلى مجمل الحقائق والتي يتوصل إليها الإنسان عن طريق العقل، وهو في الحقيقة شيء مدهش فديكارت لم يستنكر للدين بل أراد أن يفكر ويحرر العقل الإنساني الأوروبي الغاطس في الغيبات والابتعاد عن الواقع<sup>3</sup>. وهو الأمر الذي أدى بتراجع السيطرة الدينية الكنسية شيئا فشيئا، ليرافق هذا الانقراض فهم جديد للدين قائم أولا على نور العقل والإمكانات الإنسانية، وهنا يكمن الحدث الهام الذي شهدته أوروبا بعد مخاضات كثيرة، لتتوصل إلى أن التعاليم الكنسية قائمة أولا وأخيرا على قيم إنسانية أساسها الحرية والعدالة وهو ذات الركن من أركان مبدأ الرشد عند طه ألا وهو الإبداع فالإنسان الراشد حسبه يبدع أفكار وأقوال وأفعال ويؤسس هذه الأخيرة على قيم سابقة منسية يجيد إبداعها.

لذا استدعيت الذات الإنسانية مع ديكارت لتضع أسس وجودها من خلال معرفتها وقيمها الإنسانية كمركز للكون، وبالتالي في تغيير نظرتها إلى العالم، معلنة بذلك في تكون رؤية جديدة للعالم، وكذا ظهور مدلول حدائي للذات الإنسانية المالكة لزمان أمورها، الذات الفاعلة في الوجود والقادرة على بسط سيطرتها على كل شيء.

يأتي التيار التجريبي إبان عصر التنوير، بزعامة فرانسيس بيكون Bacon (1561-1626م) جاء كرد فعل على التيار العقلي الديكارتية، يشير لنا حنفي أن هذا الأخير وضع الأنا في مواجهة العقل في مقابل ذلك وضع بيكون

\* كانت الكنيسة الناطق الرسمي باسم الوحي آنذاك، الأمر الذي جعلها تجاهر بعجز العقل عن الوصول إلى الحقيقة بنفسه، بالإضافة إلى هذا، تمردت إلى أن تجعل من الحقيقة حبيسة لأسوار الكنيسة.

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن: روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006، ص 26.

<sup>2</sup> هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، مرجع سابق، ص 142.

<sup>3</sup> حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 23.

الأنا في مواجهة الواقع، من خلال رفض التقليد في كل أنواع التعلم وجعل مصدر المعرفة متمثلة في التجربة العملية والتي ستحرر الإنسان من عبئ الخطيئة الأصلية وتعيد إليه سيطرته على الطبيعة، تلك السيطرة التي فقدها مع غيابه العصور الوسطى، حيث أكد على أن كل أنواع الفهم لا تستمد من أية سلطة ولا حتى من الاستدلال العقلي بل من الملاحظة والتجربة<sup>1</sup> في بداية العقلانية الجذرية كما يطلق عليها حنفي مع ديكارت، كانت القيمة من مقتضيات العقل ومن متطلبات الواقع على حد سواء، فاتحدت بذلك القيمة بالعقل والواقع. ولذا عدت أكبر القيم التي تبلور في إطارها مفهوم النزعة الإنسانية في عصر التنوير، هي قيمة النقد مع الفيلسوف كانط (Kant 1724-1804م) والذي عبر عنها حينما قال «عصرنا هو العصر الحقيقي للنقد الذي يجب أن يخضع له كل شيء»<sup>2</sup>.

بغيت الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد بلغة طه عبد الرحمن. وهو ذات الشيء الذي ميز اللحظة الكانطية مؤدى ذلك، أن كانط في تقديره لملكة العقل البشري أوضح أن له قدرة فعالة في اختيار التجربة وبعدها تركيبها قصد إنشاء معرفة حقة، لتصبح بذلك عقلانية عصر التنوير مع كانط عقلانية تجريبية ذات بناء إمبريقي وليست عقلانية ميتافيزيقية، إذ الوجهة التي يحدد العقل موقفه من خلالها كفاعلية وكنشاط<sup>3</sup>. وثمة مسألة أخرى على قدر من الأهمية، ذكرها لنا حنفي في كتابه "في الفكر الغربي المعاصر" وهي أن "العقل أصبح أساس الوحي ووضع الدين في حدود العقل وحده كما فعل كانط" لذلك استبدل كانط اللاهوت كقاعدة للدين بالأخلاق وهو موقف إن دل على شيء إنما يدل على القيمة الأخلاقية التي منحت للإنسان في فلسفته الإنسانية.

حيث أضحت الذات هي المسيطرة على الموضوعات الخارجية ووعيها الخالص<sup>4</sup>. كما وضع الأخلاق العقلية، وأصبحت الأخلاق ثمرة للميتافيزيقا، كما تظهر إنسانية الفلسفة الكانطية واضحة في كتاب كانط "نقد ملكة الحكم" عندما صرح معترفا بقيمة الإنسان كإنسان ونادى بضرورة احترامه من حيث هو كذلك<sup>5</sup>. ويمضي حنفي مصطفى في تشريحه للعقل الأوروبي قاصدا الكشف عن القاعدة الأخلاقية التي نالت من المجال السياسي فلسفته والذي كان يتحدث داخله كانط في مقالته عن ما الأنوار؟ وكذا في كتابه "مشروع السلام الدائم" الذي ظهر سنة 1795م<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الإستغراب، مرجع سابق، ص 275.

<sup>2</sup> مصطفى حنفي: النزعة الإنسانية وارث الأنوار، الدار البيضاء، دار إفريقيا الشرق، 2014، ص 30.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، 34، 35.

<sup>4</sup> حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 43.

<sup>5</sup> ويل ديورن: قصة الفلسفة، تر، أحمد الشيباني، بيروت، منشورات المكتبة الأهلية، 1965، ص 491.

<sup>6</sup> حنفي مصطفى: النزعة الإنسانية وارث الأنوار، مرجع سابق، ص 40.



كأن دور التنوير هو إقامة الحياة في كل أنشطتها على العقل<sup>1</sup>، لذا أكد لنا حنفي من خلال منهجه التقريبي الوصفي أن الدين أصبح خاضعا للعقل وليس فقط في حدود العقل، لذلك استطاع العقل القضاء على كل بقايا السلطة والخرافة والعقائد الموروثة، وذلك وفقا لفيلسوف التسامح فولتير (1694-1778م) ومقولته الشهيرة "اسحقوا الملعون بالأقدام ecraserlenlame" والقصد الفولتيري هنا كما يحدثنا حنفي بالملعون هو كل من يمثل الخرافة والجهل والوهم والتسلط والوصاية، لذا لا يمكننا تجاوز فيلسوف التسامح فولتير في الحديث عنه، وبصمة الإنسانية وفلسفته العقلانية ومقاومته للكنيسة وكذا سياستها وإدانتها لجرائمها<sup>2</sup>، لذا عد فولتير رسول التسامح الديني في عصر الأنوار\*، فسياسته الإنسانية ميزته عن أقرانه ومعاصريه آنذاك أمثال روسو ومونستيكو وديدرو، وذلك راجع إلى برنامجه الإصلاحية بغية الدفاع عن ضحايا رجال الدين والسياسة، فبالإضافة إلى دفاعه عن الحريات الإنسانية والمدنية، فسياسة في نظره واجب يومي<sup>3</sup> لا بد منه.

حاولت إنسانية عصر الأنوار تمثل التسامح الذي لا يحمل في طياته أي هدف سياسي ولا حتى غاية ميكانيكية المضمون بل هو بمثابة المبدأ الذي عبر عن إنسانية الإنسان وهو نضال ضد اللامقبول بجميع اتجاهاته<sup>4</sup>، ولأن النزعة الإنسانية جسدت معنى القطيعة الحاسمة بلغة علي حرب في كتابه "الماهية والعلاقة (نحو منطق تحويلي)" مع كل نظرة لاهوتية قروسطية صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان وتمثل في الوقت نفسه تأسيسا لفلسفة جديدة، لرؤية جديدة تحل الإنسان محل المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه لذا فهي ثمره عصر الأنوار والإنقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان.<sup>5</sup>

لقد ضمنت هذه النزعة الإنسانية تأميننا معرفيا يؤهل الإنسان لأن يضع قوانينه الأخلاقية والسلوكية ويفرض طاعتها على نفسه وبالتالي ليس هناك قوة خارجية تملي عليه مثل هذه القوانين وبهذا الطرح العقلاني تعزز إنسانيته الإنسان مع عصر التنوير وهو الأمر الذي تنتظره الذات الأوروبية منذ زمن.

<sup>1</sup> أرنتس كاسيرر: فلسفة التنوير، تر: إبراهيم أبو هشيش، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018، ص 15.

\* وذلك يظهر من خلال إتهامه للكنيسة بأنها تدعي التحدث مع الله في حين أن المبادئ التي تفرضها على تابعيها تختلف اختلافا عميقا عن المبادئ الموجودة في الإنجيل، ولعل أبلغ عبارة تدلل على قوله "لقد كرهت الكهنة، وإني أبغضهم، وسأظل أبغضهم إلى يوم الحساب" أنظر: فولتير: رسالة في التسامح، تر: هنرييت عبودي، بيروت، دار النشر، 2009، ص 51.

<sup>2</sup> حسن حنفي: في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 43.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 50.

<sup>4</sup> فتحي التريكي ورشيد التريكي: فلسفة الحداثة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1992، ص 47.

<sup>5</sup> علي حرب: الماهية والعلاقة (نحو منطق تحويلي)، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1998، ص 214.

## المبحث الثالث: حسن حنفي وتصور الفكر الديني الغربي للوعي الإنساني

تأتي هذه العناصر البحثية للتعبير عن أهم المراحل الكبرى من تطور الفكر الديني الغربي، والذي يعبر عن روح هذه الحضارة الغربية.

## أولاً: الطبيعة الإنسانية كأساس للوعي الديني عند كانط.

لا يمكننا الحديث عن الدين عند كانط دون ربطه بالأخلاق، ذلك أن الأخلاق تقودنا حتماً إلى الدين، وعلى هذا النحو تتسع الأخلاق لتصبح فكرة مشروع أخلاقي عظيم قدير خارج الإنسان.<sup>1</sup>

في هذا السياق يتحدث **حنفي** عن الله في فلسفة كانط، الله باعتباره مسلمة من مسلمات العقل العلمي مثله مثل خلود النفس أو كأحد مقتضيات الخير الاسمي أو كمطلب من مطالب الذات الإنسانية، لتكون هذه المسلمة وحسب كانط هي الحل لكل المتناقضات التي يحملها العقل العملي في طبياته من سعادة وواجب، ولأن الله هو الخير الأعظم فهو قادر على أن يعمل طبقاً للحرية والطبيعة على السواء، لذا اعتبر كانط الخير الأقصى الإنساني مقدمة للخير الأقصى الأولي (الله)<sup>2</sup>، وهذا ما يوجب اعتبار الخير الأقصى الإنساني ضرورية التحقيق لا واجبا فقط، ليعني ذلك وحسب كانط أن الالتزام الأخلاقي أساساً للخير الضروري (الله).

يرى **حنفي** أن كانط بين أن أخلاق الواجب عملية لا نظرية، قادرة على البرهان على وجود الله، لكن هذه القدرة البرهانية لا تكون كافية لتكون سعادة، بل فقط لتكون فقط جديرين بالسعادة، وهذا يعود لافتقارها للدين، أما إذا أضيف الدين للأخلاق عرفنا كيف نكون سعادة حقاً، لأن الدين هو الذي يعطينا الأمل في السعادة، فغاية الله من الخلق ليست السعادة فقط بل الخير الأقصى.<sup>3</sup>

إن الفلسفة الكانطية قد أقامت الأخلاق على الإرادة المستقلة للإنسان، بدون تدخل أي سلطة خارجية تحد من حدود الإرادة الإنسانية المستقلة، وهذا هو الغرض في أن كانط يرفض تأسيس الأخلاق على الدين، أما العكس فهو صحيح، لذلك يمكن لنا الجزم في أن الدين الكانطي هو دين أخلاقي بامتياز.

لذا فإن الحاجة إلى الدين في نظر كانط هي فكرة تنبع من الأخلاق وليس أساساً لها، فلا يصبح الإنسان متخلقاً لأنه متدين، بل الأمر يعين الضد (إنه لا يصبح متديناً إلا إذا كان متخلقاً)، بمعنى أنه قادر على إعطاء غاية

<sup>1</sup> إيمانويل كانط: الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكيني، بيروت، جداول للنشر والتوزيع، ط2012، 1، ص 24.

<sup>2</sup> حسن حنفي: تطور الفكر الديني الغربي، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط2004، 1، ص 170.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 180.

قصوى لحرته، وإن حاجة الإنسان إلى إحترام أعظم من كل أنواع الإحترامات الأخرى هو الذي يجعله يفكر من ذاته في جعل غاية ما موضوعاً للعبادة (الله)، وليست هذه العبادة إلا تجسيدا لهذا الإحترام الكبير لكائن كبير يساعد عقولنا العملية على تمثل أكبر غاية لوجودنا<sup>1</sup>.

إن من أهم المخاوف والتي يخشاها كانط كما يبين لنا حنفي ذلك، من الدين أن يرفضه الطفل\*، فيظل الدين عالقا في ذهنه كمجموعة من المتناقضات المتروكة للأبد، وهذا ما يجعله غير مبال به، الأمر الذي جعل كانط يربط بين الدين والطبيعة في تربيته\*\* الخلقية، ليشعر الطفل بإعتقاد كانط بقانون الواجب، لتصبح التربية عنده خاصة إنسانية محضة، وهذا ذات المعنى الذي عبر به في كتابه "تأملات في التربية" وقال «الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يجب تربيته ونقصه بالتربية الرعاية والانضباط والتعليم المقترن بالتكوين، ومن هذه الزوايا الثلاث، يكون الإنسان رضيعاً، وتلميذاً وطالبا»<sup>2</sup>، لذا فإن التربية التي يدعو إليها كانط كما يقول حنفي هي تربية تخص الإنسانية جمعاء، تربية تسعى إلى ترسيخ قيم ومبادئ أخلاقية كونية، تكسب الإنسان إنسانيته، أن تنقله من حال الحيوانية (الغريزية) إلى حال التحضر.

الآن نعود إلى النقطة الهامة التي أولها حنفي شرحاً بليغاً، وهي فكرة تأسيس الدين على الأخلاق، وتبريره لذلك هو أن الأخلاق يسلكها الإنسان بإرادته، أما الدين يسلكه الإنسان بدافع الخوف أو الجزاء في صورة عبادات خرافية، لذا وجب وكما يقول حنفي وحسب التصور الكانطي أن تسبق الأخلاق الدين لأن الدين بلا أخلاق خرافة<sup>3</sup>، يقول كانط في ذات المعنى الفلسفي أن «الواجب الديني ليس يعد واجبا نحو الله بوصفه كائناً موجوداً خارج فكرتنا لأننا في هذه الفكرة لا نزال نصرف النظر عن وجوده ونتصور الواجب على أنه من الإنسان نحو نفسه»<sup>4</sup>.

ليوضح لنا حنفي مكنى إنسانية الإنسان في فكر كانط، قدم لنا تقسيماً لمشروع كانط المتمثل في "الدين في حدود العقل وحده" في خطة ذات أربع مراحل:

#### 1- حلول مبدأ الخير والشر في الطبيعة الإنسانية

<sup>1</sup> إيمانويل كانط: الدين في حدود مجرد العقل، مرجع سابق، ص 13.

\* لذلك يجب تعليم الطفل كراهية الرذيلة لذاتها لأن الله حرماً.

\*\* تقوم التربية إذن على نسبة كل شيء إلى الطبيعة ثم نسبة الطبيعة إلى الله.

<sup>2</sup> إيمانويل كانط: تأملات في التربية، تر: محمود بن جماعة، تونس، دار محمد علي للطباعة والنشر، ط1، 2015، ص 11.

<sup>3</sup> حسن حنفي: تطور الفكر الديني الغربي، مرجع سابق، ص 174.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي: الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص 230.

2- الصراع بين مبدأي الخير والشر من أجل السيطرة على الإنسان

3- إنتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر وقيام ملكوت الله على الأرض

4- العبادة الصحيحة والعبادة الباطنة تحت سيادة مبدأ الخير.<sup>1</sup>

ومن هذه الرؤية الفلسفية القيمية، والتي تقسم النزوعات الإنسانية إلى خير وشر، يشرح لنا حنفي ذلك بداية

مع:

### 1 - حلول مبدأ الخير والشر في الطبيعة الإنسانية

يرى حنفي أن كانط أقام حلول الخير والشر في الإنسان من خلال الاستعداد\*\* والميل\*، فأما الاستعداد فينتقل فيه كانط من الأضعف إلى الأشد. وبداية مع الاستعداد لمبدأ الخير ما خلال الآتي:

1-1 الإستعداد الحيواني: في الإنسان كموجود حي، يحب نفسه، ويسعى للمحافظة على الذات (الغريزة الجنسية) وإرتباطاتها (الغريزة الاجتماعية) وكل ما يتعلق برذائلها الحيوانية.

1-2 الإستعداد الإنساني: من حيث هو موجود حي عاقل، يحب نفسه، ويقارنها بغيره، مما ساعد في إنشاء مشاعر الغيرة والحسد التي تولد عند الإنسان رذائل شيطانية.

1-3 الإستعداد الشخصي: أي الإنسان من حيث هو موجود حي وعاقل ومسؤول، كما تعني قدرته الإنسانية في احترام القانون الأخلاقي كدافع كاف لإرادة حرة.<sup>2</sup>

يؤكد لنا حنفي أن الاستعدادات الكانطية الخيرة تقوم على التالي:

الأول: خال من العقل تماما

الثاني: يقوم على العقل العملي المرتبط بدوافع.

الثالث: الفساد بمعنى تفضيل الدوافع الاخرى على القاعدة الخلقية<sup>3</sup>

<sup>1</sup> حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 119.

\*\*الميل (penchant): الأساس الذاتي لإمكانية النزوع، فطري.

\*الإستعداد (Disposition): مكتسب.

<sup>2</sup> حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 120.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 120.

وعلى هذا النحو يرى حنفي أن الشر عند كانط داخل في الطبيعة البشرية، لذا فالميل عنده هو الشر الخلقي لا الشر البدني، الجسدي.

## 2- الصراع بين مبدئي الخير والشر من أجل السيطرة على الإنسان

بعد الميل والاستعداد للشر والخير حسب كانط، فإن هناك صراع ينشب بينهما، من أجل سيطرة أحدهما على الآخر، ولكنه يرى حنفي أن هذا التفسير الذي طرحه كانط لهذا الصراع هو تفسير فلسفي أكثر منه عقائدي ديني.

يقول كانط، أن الشر منذ البداية (الشيطان) سعى للسيطرة على الإنسان، ولكن الخير (المسيح) إنتصر على الروح الشريرة ولم يقع في الغواية، وأصبح تعارض الخير والشر كتعارض الجنة والنار، الأمر الذي أدى بكانط أن يرفض عقيدة الخلود في النار لأنها تعني إنتصار الشر على الخير وهذا غير صحيحة بالنسبة لكانط<sup>1</sup>، لذا يؤكد كانط أن الإنسان كان منذ البداية مالكا لكل خيرات الأرض ولكن الروح الشريرة عصت الله فطردت من الجنة، ولم تكفها نعم الأرض كلها، فعزمت على سيادة النفوس وإبعادها عن خالقها، وكان بوسعه الله أن يحمي البشر لكنه تركهم لإرادتهم وعقولهم الحرة<sup>2</sup>.

## 3- إنتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر وقيام ملكوت الله على الأرض

بعد حلول مبدأ الخير والشر في الإنسان، يتم الصراع لا محال من أجل سيطرة كل واحد منها على الآخر في الإنسان، لكنه ينتصر الخير على مبدأ الشر، لقيامه ملكوت الله في الأرض ويعني كانط بذلك حسب حنفي، تأسيس الكنيسة كما يقول اللاهوتيون المحافظون منهم والمتحررون، ويلجأ إلى حالة الطبيعة القانونية وبالتالي إلى الإيمان التاريخي الذي تقوم عليه الكنيسة، يبين لنا حنفي معنى ذلك من خلال التفريق بين الإيمان التاريخي والفلسفي الذي يلجأ إلى التأويلات الفلسفية للنصوص الدينية من خلال الفهم العقلي لها<sup>3</sup>.

لذا فنحن لا نحتاج إلى دين بل إلى غاية عامة تكون مثل الخير الأقصى أو الموجود الأعظم طبقا للغاية العامة في الطبيعة، وهذه نتيجة الأخلاق وليست أساسا لها، ومن ثم تؤدي الأخلاق إلى الدين ضرورة، وتمتد حتى تشمل فكرة موجود خلقي قادر خارج عن الإنسان أي علة أولى، وهكذا بعد أن يحول كانط الدين إلى أخلاق يعود من

<sup>1</sup> حسن حنفي: تطور الفكر الديني الغربي، مرجع سابق، ص 188.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 190.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 192.

جديد ويحول الأخلاق إلى دين<sup>1</sup>، وهو عكس ما إعتبره كانط في أن الأخلاق مكتفية ومستقلة بذاتها وأما الدين فهو بحاجة إلى أساس وهو الأخلاق.

إن تصور كانط لطبيعة الدين الاخلاقي، قائمة على أسس عقلية لا دينية، وهذا ما يؤدي إلى عقلنة الدين التي تتجاهل بصورة جازمة دين الوحي المنزل، مما يجعل من العقل المرجع الأساسي للحياة الدينية الأخلاقية متناسيا بذلك كل معجزة غيبية، فالإنسان عند كانط، ذات متعالية عن الطبيعة، ولعل هذا ما يظهر النزعة الإنسانية في الفكر الكانطي الذي يعلي من إنسانية الإنسان، من خلال جعل ذاته الحرة أساسا للدين، بإعتبارها أخلاقية فعالة، لها كل القدرة على إنتاج القيم والمعاني في الحياة الإنسانية كما انها الوحيدة التي تنتج لنا إنسان فاعل في التاريخ.

#### 4- الفرق بين العبادة الصحيحة (الدين) والعبادة الباطلة (الكهنوت)

ينتهي كانط كما يقول حنفي من مشروعه "الدين في حدود العقل وحده" إلى التفرقة بين الدين والكهنوت:

4-1 الدين (Religion): هو دين العقل وهو لا يحتوي إلا على قوانين ومبادئ عملية ضرورية نتق بها ويوحي لنا بها العقل وحده.

4-2 الكهنوت (priesthood): هو دين الشعائر والطقوس والمظاهر الخارجية التي تقرب من النفاق والنفعية وتقع في الجهل والخرافة ويشمل الدين الجنوبي\* كل هذا.<sup>2</sup>

إن مبتغى دعوى كانط كما يقول حنفي من هذه التفرقة هي تغلبة الدين على الكهنوت، والسبب في ذلك أن ما يطلق عليه إسم الكهنوت هو بمثابة التضمرات إلى الله بشعائر وطقوس مختلفة، وإنتظار الفرج من الله، وهذا ما يعترض عليه كانط، فالفرج حسب إعتقاده مرتبط بالإرادة الخيرة القادرة على الحصول على ذلك بالطبيعة دون الحاجة إلى هذا الجنون الديني القائم على الطقوس، اللامجديا خلقيا ولا إنسانيا.

يؤكد حنفي على أن دراسة كانط ليست دراسة للدين بقدر ما هي دراسة للأخلاق، فالدين في حدود العقل يصبح أخلاقا وهي نفس النتيجة التي ينتهي إليها في الفلسفة النقدية من أن الدين الصحيح هو الأخلاق، فالأخلاق ليست بحاجة.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 139.

\*مجموعة من العبادات الباطلة تدعي إرضاء الله مع أنها ضد مقاصد الله ويقوم على أساس ذاتي هو التشبيه والتجسيم عندما نضع الله بين أيدينا ونقوم بعبادته عن طريق الإحتفالات الشعبية والألعاب البهلوانية. أنظر: حسن حنفي: الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 134.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 134.

## ثانيا: الدين كأعلى صورة من صور الوعي بالذات عند هيجل

اعتبر حنفي فلسفة هيجل من أروع الفلسفات التي شهدتها الإنسانية في تاريخها الفكري، إن لم تكن أروعها، فبالنسبة له يرجع الفضل لهيجل في تقسيم الفلسفة الأوروبية إلى حديثة ومعاصرة، كما حظي بتقسيم العالم إلى معسكرين رأسمالي وإشتراكي حتى انه ذكره في اخر كتاب له قبل وفاته لدرجة أهميته بالنسبة له عنونه ب "ذكريات 2018-1935" وقال فيه «أتمنى أن أعيش عاما أو عامين لأكمل "هيجل والهجليين الشبان" (اليسار الهيجلي)؛ وبالتالي أكون قد أدت مهمتي للفكر والوطن، وللجامعة و المجتمع ، وأسامح الجميع، وأشعر بالسيد المسيح في قلبي يدفعني إلى التسامح والمحبة»<sup>1</sup>، وفي موضع آخر يثني عليه إلى درجة تأثره به وما يراه كذلك في فلسفته من محاسن تخدم الدين والإنسان فيقول «لم يبق لي إلا هيجل واليسار الهيجلي أو الهجليين الشبان ؛ لبيان هذه الفترة من الفلسفة الغربية ؛ فقد استطاع هيجل أن يحول الدين إلى فكر، والعقائد إلى حياة، فالتلث هو الجدل الهيجلي، والتجسد هو الروح في التاريخ، والمطلق في الدولة»<sup>2</sup>.

كما أبدى حنفي إعجابه بتفكيره في الدين، عندما حاول الانتقال به إلى الفكر ومن الفكر إلى الوجود، لم يكتفي بتأسيس الإيمان وخلود النفس على أساس عقلي كما فعل ديكارت ، كما لم يكتفي بالحديث عن الدين في حدود العقل كما فعل كانط، بل تحدث عن الدين باعتباره هو الفلسفة والعقيدة باعتبارها هي الوجود، فهيجل لم يجعل العقل معارض للفلسفة بل وحد بين الفلسفة والدين، العقل والوحي، ليصبح الدين عنده كل شيء ليس له مجال خاص منفصل عن الوجود<sup>3</sup>، لذلك أولى هيجل حسب حنفي أهمية كبيرة للذات الإنسانية، عندما ميزه عن غيره من الموجودات بالدين، لأن الدين في نظره قائم على الشعور (بالحرية، بالخلود) إن هذا الوعي الشعوري لا يوجد إلى عند الذات الإنسانية باعتبارها ذات واعية بشعورها (أي بدينها) وهنا بالضبط تتحقق الإمكانية الدينية للإنسان، فالدين هو مركز الحياة الشعورية لأنه إحساس ونشاط وانفعال أو حدسا، فالذات الإنسانية حسب الفهم الحنفي للدين الهيجلي هي بوثقة تظهر فيها الجلالة الإلهية. فالله يظهر في النفس أي فكرة موجود كامل في الذهن<sup>4</sup>.

فالدين في نظر هيجل مرحلة ضرورية و مهمة في التطور الجدلي للوعي الإنساني، لأنه تجلي ضروري من تجليات الوعي في العالم، وأيضاً لأنه تجلي من تجليات الله في العالم، ذلك أن الوعي بالدين هو وعي الإنسان

<sup>1</sup> حسن حنفي: ذكريات 2018-1935، القاهرة، مؤسسة هنداوي، 2017، ص188.

<sup>2</sup> حسن حنفي: "ذكريات 2018-1935"، مرجع سابق، ص 181.

<sup>3</sup> حسن حنفي: محاضرات في فلسفة الدين (هيجل)، مجلة الحكمة، <https://hekma.org>.

<sup>4</sup> المرجع نفسه.

بجوهره، وهو ارتقاء الوعي الإنساني من الاهتمام بالمتناهي والجزئي إلى الاهتمام بالمتناهي والكلّي، فهو بحث الإنسان بالله، بوصفه المضمون الذي يشغل وعي الإنسان لأن «الله حقيقة فعلية واسمى حقيقة فعلية، وهو وحده الحقيقة الفعلية بمعناها الصحيح»<sup>1</sup>، لذلك فإن مضمون الدين ليس الديني بل مواجهة اللامتناهي.

وهذه المواجهة هي معرفة الله، أو وعي العلاقة بين الله والإنسان التي تتضمن وجهان:

**الوجه الأول:** هو ظهور الله بذاته أو وعيه بذاته.

**الوجه الثاني:** هو اتصاله بالإنسان أو الاستيعاب البشري له فتكون طريقة الله في إبلاغ الألوهية هي طريقة البشرية في معرفة الله. أما عن أشكال معرفة الله والوعي به فيحددها هيغل في أربع (المعرفة المباشرة، الشعور، التمثل، الفكر)<sup>2</sup>.

في مقابل ما ذكرناه عن كيفية معرفة الإنسان بالله نتحدث الآن عن مراحل تطور الوعي الديني عند هيغل عبر التاريخ عن طريق تغير التعبير عن هذه اللحظات (الكلية، الجزئية، الفردية) في الزمان والمكان فتغير صور العبادة (الممارسات العملية للدين) تعبر أصدق تعبير عن تغير وعي الإنسان لطبيعة العلاقة بالله، لكن هيغل في كتابه "فينومولوجيا الروح" لا يقدم تاريخاً لتطور صور العبادة، إنما تاريخاً لتطور الوعي الديني على أساس العلاقة بين الله والإنسان، فيذهب إلى أن الوعي الديني يتطور عن طريق تجليه في أربع صور للدين: الدين الطبيعي الذي تعبر عنه ديانات الشرق القديم، الدين الفردي المحدد (هو دين الجلال عند اليهود، دين الفن عند اليونان، دين الغائية عند الرومان)، الدين المطلق يعبر عن دين المسيحية<sup>3</sup>.

ويرى حسن حنفي أن ترتيب هيغل لتطور الأديان ابتداءً من الأديان الشرقية القديمة مروراً بالديانة اليونانية والرومانية حتى الدين المسيحي ليس حكماً علمياً عن جوهر الأديان، بقدر ما هو تعبير عن فكرة ودعم لفكرة هيغلية مسبقة ترى في الأمة الجرمانية وريثة الحضارات القديمة، وكل ما هو سابق عليها تمهيد لها<sup>4</sup>، وهو بذلك عبر عن شعوره القومي وعن رغبته في إعطاء أساس تاريخي للدولة، وللعصر الذي عاش فيه باعتباره آخر العصور.

ومن ثم فإن «الدين هو بالنسبة لوعينا بذلك النطاق الذي منه كل ألغاز العالم لنحل، والتناقضات الخاصة مدى للتفكير نجد معناها، وقد تكشفت بعد التحجب، وحيث صوت الألم يخرس»<sup>5</sup> إنه بذلك كما يقول هيغل

<sup>1</sup> هيغل: تاريخ الفلسفة، تر: مام عبد الفتاح امام، القاهرة، مكتبة مدبولي، مج3، ط1، 1997، ص302.

<sup>2</sup> هيغل: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص303.

<sup>3</sup> غيداء عبد الرزاق: تطور الوعي الديني عند هيغل، العراق، جامعة المستنصرية، د.ن، ص 7، 8.

<sup>4</sup> حسن حنفي: تطور الفكر الديني الغربي، مرجع سابق، ص 252.

<sup>5</sup> فريديريك هيغل: محاضرات في فلسفة الدين، تر: مجاهد عبد المنعم، القاهرة، مكتبة دار الكلمة، ج1، ص 23.



Hegel (1770-1831م) كل ما يحاول الإنسان السعي إليه من سعادة وعظمة يجد لذتها ومبتغاها الأقصى في الدين وفي الفكر وفي الوعي والشعور بالله، ومن ثم فإن الله هو بداية كل الأشياء وخاتمة كل الأشياء<sup>1</sup>.

لقد رأى حنفي أن هيجل وجد تحقيق إنسانية الإنسان المتمثلة في ذاتيته وحرية، التي تكون فقط حينما يرتقي إلى إدراك اللامتناهي، وهو ما يطلق عليه أعلى صور الوعي بالذات أي الدين، وهذا ما أدى بهيجل حسب تصور حنفي إلى التنديد بضرورة تبني فلسفة الدين لحل التعارض بين الإيمان والعقل، أو ما يسميه هيجل الفكر الإيماني والفكر والديني، فلا فرق عند هيجل بين معرفة إلهية تأتي عن طريق الوحي ومعرفة إنسانية تأتي عن طريق العلم، فالإنسان يستطيع الوصول إلى الله بشعوره الخالص وبتقواه الصادقة. فقط إذا عاش حياة الفضيلة والخير، كل شيء راجع إلى الله<sup>2</sup>.

بمعنى أن إنسانية الإنسان تتحقق عن طريق وعي الذات بالله، باعتباره (الدين) الصفة التي تميز الإنسان كموجود مفكر واعٍ فالوعي الديني مرحلة متقدمة من مراحل الوعي الإنساني لأن الإنسان فيها يعي الله بوصفه وعياً محايداً للإنسان ومرتبطة بوعيه وأقرب إليه من موضوعات الحس المحيطة به لذلك بعد وعي الإنسان لذاته عند هيجل هو وعيه بالله وهو طور من أطوار وعي الله لذاته في الوقت نفسه. وعلى حد تعبير هيجل فإن «الدين يستيقظ في القلب عن طريق المعرفة الفلسفية»<sup>3</sup>، فتكون فلسفة الدين بذلك السبيل لتجلي اللانهائي في النهائي والعكس صحيح، لأنها يقول حنفي قائمة على الذات والشعور والحرية، أي أنها تمثل إلتقاء الذاتية والموضوعية. هذه الوحدة التي تقضي على الشقاء والألم الإنساني.

من خلال تحليل رؤى هيجل الفلسفية عن الدين وعلاقته بالإنسان، أكد لنا حنفي بأنه إستطاع أن ينفذ إلى الدين بأن رأى فيه إنسانية الإنسان المتمثلة في المنطق، الجمال، الفن، السياسة، الأخلاق، كما إستطاع أن يجعل منه تطور للروح، فالدين المطلق حسبه هو الوحي الشامل الذي يعم جوانب المعرفة الإنسانية كلها.

### ثالثاً: الجوهر الإنساني باعتباره الحقيقة الدينية عند فيورباخ\*

في الحقيقة أن حسن حنفي يثري على فلسفة فيورباخ حيث اعتبرها من أكثر الفلسفات أثراً وصدى وتحدياً، لما وجد فيها من تطلعات فكرية للدين، تتوافق وتعطشاته الفلسفية للدين الإسلامي والإنسان العربي، وهذا ما سنحاول عرضه لاحقاً في مباحث الدراسة. والآن وجب علينا عرض تحميلات حنفي للكشف عن الاغتراب

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 24.

<sup>2</sup> حسن حنفي: محاضرات في فلسفة الدين (هيجل)، مرجع السابق.

<sup>3</sup> المرجع نفسه.

الديني عند فيورباخ، والذي هو أساس كل اغتراب اجتماعي، وأما عن الوسيلة لعملية الكشف الفكري فهي فلسفة الدين، ذلك أن الاغتراب في مجمله هو الاغتراب الديني، هذا الأخير هو أصل كل اغتراب فلسفي، نفسي، بدني، لقد جعله فيورباخ منوط بانقلاب الأنا إلى الآخر، وقبل ذلك تحول الإنسان إلى الله، بعدها تغرب الأنا في شكل عمل، مؤسسة، نظام<sup>1</sup>

تحدث حنفي عن معنى الاغتراب الديني عند فيورباخ وبسبب هذا المرض حدثت خلخلة في الكيان والوجود الإنساني مما يؤدي إلى اللجوء الإلهي كسند وتعويض، وهو رأس المرض ليصبح الإنسان في موقف زائف ترفضه إنسانية فيورباخ.

ما أراد فيورباخ حقا هو إزالة الوهم الذي يسكن العقل الإنساني نتيجة لخوف وقلق وجودي إتناه لحظة خلخلة كيانية، توسل بها إلى قوة خفية مفارقة له، الأمر الذي جعل الذات الإنسانية كنعيقض لها لتمييزها بصفات كمالية عليه، وفي هذا السياق يقول فيورباخ «إن الإنسان يضع الإله أمامه كنعيقض لنفسه، فالإله ليس ما هو الإنسان والإنسان ليس ما هو الإنسان... الإله كامل والإنسان غير كامل، والإله أبدي والإنسان زمني»<sup>2</sup>.

عمد فيورباخ للكشف عن الاغتراب الديني الذي يتملك الإنسان، من خلال تحليل النصوص القديمة وإثبات أن الثيولوجيا ما هي إلا أنثروبولوجيا مقلوبة، وإن ما يظنه اللاهوتي على أنه وصف لله هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان، فاللاهوتي يصف نفسه ظانا أنه يصف الله، ويقوم بعملية خفية وهي تشخيص صفاته الخاصة ثم إخراجها وإثباتها على شخص (الله)<sup>3</sup>.

إن السبب الأول والأخير الذي شد عزم فيورباخ حسب التصور الحنفي، وجعلته يربط كافة أنواع الاغتراب الإنساني بالفكر الديني، هو أن حدوث فعل التغرب عن الذات يحصل إلا من خلال الدين، خاصة عندما يحاول الإنسان البحث عن الله الذي يعتبره مستقلا عن ذاته، ففي رحلته البحثية يفقد ذاته ويعترب عنها «فالإنسان ينفي

\* لقد أثرت فلسفة فيورباخ (1804-1872م) في كثير من تيارات الفكر المعاصر وتجاوز تأثيرها ما أوجدته من حماس عارم لدى الهيجليين الشباب في حياة فيورباخ إلى الأثر العميق الذي أحدثته في تطور الفلسفة الوجودية في ألمانيا ونهضة وانبعثت الحركة الهيجلية وخلقته في سيكولوجيا الدين مما وضع فيورباخ في ثورة الإهتمام في تاريخ الفلسفة المعاصرة، فقد ظهرت بسماتها الواضحة على فلسفات كل من كيركجارد وفرويد وهيدغر وسارتر، وبرديايف وكذلك ماركس وإنجلز وقد اهتم بها أيضا من رجال اللاهوت كل من كارت بارت وكارل هايم، وفي ثقافتنا العربية نجد هذا الإهتمام عند مفكر دراستنا حسن حنفي وعبد الله العروي. أنظر: أحمد عبد الحليم عطية: الإنسان في فلسفة فيورباخ، بيروت، دار التنوير، 2008، ص 5.

<sup>1</sup> حسن حنفي: دراسات فلسفية (في الفلسفة الغربية والمعاصرة)، مرجع سابق، ص.225.

<sup>2</sup> ليدفيج فيورباخ: جوهر المسيحية، تر: جورج برشين، بيروت، ط2، 2017، ص 93.

<sup>3</sup> حسن حنفي: دراسات فلسفية (في الفلسفة الغربية والمعاصرة)، مرجع سابق، ص 407.

معرفته وفكره حتى يمكنه وضعها في الإله، لأنه لا ينكر نفسه كشخص إلا ليكشف الإله»<sup>1</sup>، وبالتالي يسقط جوهره البشري في صفات إلهية مغتربة عنه.

فالدين عند فيورباخ له مضمون خاص في ذاته، لأن معرفة الله هي معرفة الإنسان لذاته، كما أنها المعرفة التي لم تعي ذاتها بعد، مما يجعلها وسيلة يتخذها الإنسان في البحث عن نفسه، وتتأتى في تحويل الإنسان جوهره في البداية إلى نقطة خارجة عنه قبل أن يعثر على الجوهر داخل ذاته، وهذا التحليل حسب برديايف في كتابه "الإلهي والإنساني" لا يعني أن فيورباخ ينكر وجود الله بل على العكس من ذلك فهو يجعل الله والإنسان في صفة كمال واحدة «لأن فكرة فيورباخ بأن الإنسان ينسب إلى الله طبيعته السامية ليست جدلاً يهدف إلى إنكار الله، بل على العكس تهدف إلى غير ذلك تماماً فهي توضح أن هناك توافقاً و اكتمالاً بين الله والإنسان ذي الروح الحرة»<sup>2</sup> يرى حنفي أن فيورباخ ضم إلى "جوهر المسيحية" صنفين من الأنثروبولوجية:

**الجوهر الحقيقي:** يعني به أنثروبولوجيا الدين.

**الجوهر المزيف:** يعني به ثيولوجيا الدين.

إن الاغتراب الدين الذي يحدد بصدد مناقشته يتمثل في ثيولوجيا الدين، يعتبره فيورباخ موقف ديني مزيف نتج عن تصوير الثيولوجيا على أنها علم الله يتحدث عن ذاته وصفاته وأفعاله، كما يجعل الله موضوعاً مستقلاً عن الإنسان متجسداً في وثن نفسي مشخص في الخارج، في حين أن الدين في وصفه الصحيح (أنثروبولوجيا الدين)، هي عبارة على موقف إنساني صحيح يرجع للذات ما سلب عنها من قبل، كما يعيد إلى الإنسان أخص خصائصه، وهي الصفات المتمثلة في الوجود والكمال.<sup>3</sup>

إن الدين حسب حنفي هو ظهور كنوز الإنسان (صفاته الخيرة) من خلال حبه لذاته والإقرار به، وهذه الماهية الحقيقية للإنسان، أما إذا تم واغترب عن ذاته (عدم حبه لذاته)، وتقديرها فهو حتماً مغترب ديني، مغترب عن الله، وهو المزيف الماهوي الذي يقع فيه الإنسان ليفقد إنسانيته.

ما يهمنا هنا والآن، هو رصد النزعة الإنسانية في الفكر الديني عند فيورباخ ما أدى بحنفي إلى إظهار ذلك عن طريق التفسير الفيورباخي للدين، وإعادة تحليلها نفسياً ووجودياً، ليكشف عن المضمون الإنساني فيه، ليكون فيورباخ لدى حنفي السباق عن هايدغر وعلم تفسير الحديث للكشف عن الواقعة الإنسانية الحية من خلال تحليل

<sup>1</sup> ليدفيج فيورباخ: جوهر المسيحية، مرجع سابق، ص 84.

<sup>2</sup> أحمد عبد الحليم عطية: الإنسان في فلسفة فيورباخ، مرجع سابق، ص 197.

<sup>3</sup> حسن حنفي: دراسات فلسفية (في الفلسفة الغربية والمعاصرة)، مرجع سابق، ص 418.

النصوص الإنسانية القديمة ذلك أن الأنثروبولوجيا هي السر الأوحده للثيولوجيا، وهذا السر يعود إلى أن مكمنه، في أن موضوع الثيولوجيا كان دائما عبر التاريخ البشري، هو الله الذي يعتبره فيورباخ وصف للواقعة الإنسانية.

وفي موضع آخر يقول حنفي أن فيورباخ استطاع أن يعرض لنا موضوعات الدين الحقيقي أو إنسانية الدين في "الله" كمبدأ أو كقانون أو كعاطفة وكمال وكوحدة وكصفات مثل الكلام والخلق والعناية والقدرة، كما يتحدث عن الإنسان: إيمانه، وبعثه، وحياته، وخلوده، مبينا أن الدين في جوهره هو أنثروبولوجيا أي وصف للإنسان قبل أن يقع فريسة الاغتراب<sup>1</sup>. إن إنسانية الدين الفيورباخي تظهر جلية واضحة في رد الذات الإنسانية إلى ماهيتها الداخلية (الله) دون أي وقوع في شرقة الاغتراب والبحث عن الله خارجها

#### رابعا: الله بوصفة الكمال الإنساني عند هوسرل

يواصل حنفي بحثه عن حضور النزعة الإنسانية في فكر هوسرل الديني، بالرغم وكما يقول حنفي أنه لوهلة أولى تظهر لك الفيومولوجيا لا صلة لها بالدين\*، وأنها نظرية معرفية خالصة استطاعت أن تتخلص من الأساس الديني للمثالية الألمانية كما وضعها كانط. انطلاقا من هذا التمهيد، حاول حنفي أن يكشف جانب من فيومولوجيا هوسرل، والتي ظلت خارج الضوء حتى لدى تلاميذه (هايدغر، سارتر، ميرلوبونتي) وهو الجانب المتعلق بالدين

يناقش حنفي مسألة الله عند هوسرل "كموضوع خارج الدائرة"، والذي يعني تعليق الحكم على الله من حيث هو موضوع متعال والتعالّي المقصود هنا "هو ما يند عن الشعور، وما يخرج عنه"، ما يجعلنا غير قادرين على الحكم عليه إيجابا أو سلبا، بعد تعليق الحكم، تأتي لحظة "البناء"، أي إعادة بناء الله في الشعور، من ثمة، تظهر التفرقة الرئيسية بين التعالّي والحلول، فالموضوعات المتعالية هي الموضوعات المكانية، أما الموضوعات الحالية هي الزمانية، لتكون فكرة الله بذلك فكرة زمانية، يمكن للشعور أن يعيد بنائها<sup>2</sup>، إذن يمكن للشعور أن يتناول موضوع الله كموضوع حال أو كشعور بالمطلق أو كحلول للمطلق، وهي ذات التسمية والمعنى الذي أطلقها شيلر بعد ذلك في فيومولوجيا الدين "الخالد في الإنسان" أو كما قال أوغسطين من قبل "الخلود في الزمن"، إذن وحسب الفهم الحنفي لله عند هوسرل هو أنه يتم بناء الله إذن في الشعور الداخلي بالزمان خطوة خطوة، ودرجة درجة، يقول

<sup>1</sup> حسن حنفي: تطور الفكر الديني الغربي، مرجع سابق، ص 363.

\* ومع ذلك نستطيع أن نلمس في أعمال هوسرل المنشورة حتى الآن بعض الإشارات إلى موضوعات الدين خاصة إلى موضوعه الرئيسي وهو الله "وضعه خارج الدائرة"، كما نستطيع أيضا أن نجد في مخطوطاته تحليلات عديدة للمشاكل الخلقية والدينية وظهور الله كغائية في التاريخ كما كان يقول من قبل كانط ولسنج وهردر، بالإضافة إلى إعتراقاته على فراش الموت إلى تلاميذه والتي تحمل النزعة الفلسفية الخالصة. أنظر: المرجع نفسه، ص 364.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 365.

هوسرل «إن المطلق الترنسندنتالي الذي علقنا أحكامنا عليه ليست حقيقة هو الحل النهائي بل إنه شيء يتكون بنفسه على نحو فريد وبدلالة عميقة»<sup>1</sup>.

كما أن الله عند هوسرل - وفقا لحنفي- من وضع الشعور، ولا يظهر إلا من خلاله بفعل الشعور فإنه لا يتدخل في الإدراك الحسي، ولا يضمن موضوعيته وصحته، ويرفض هوسرل -أيضا- النظرية القائلة بإتحاد الذهن الإنساني مع الذهن الإلهي، وهذا ما جعل "العناية الإلهية" لا دخل لها في نظام العالم أو حتى في النظام العقلي للإنسان، فالله بهذا المعنى الهوسرلي غير فاعل في العالم<sup>2</sup>.

رغم هذا الوصف الاعتزالي لله من طرف هوسرل، يرى حنفي أنه يكيّله مهمة تحول الله إلى موضوع حضاري عند هوسرل، الله كتطور وكفاية واكتمال، ويبدو هذا المعنى جليا في الخلط بين الفلسفة واللاهوت في الشعور الأوروبي بدءا من نظرية "الصدق الإلهي" الديكارتية التي قضت على استقلال العلم والطبيعة معا، ومرورا بواحدة إسبينوزا ومونادولوجيا ليننتر، ومثالية كانت التي هي خليط بين المعرفة والإيمان، إلا أن هذا التداخل بين الفلسفة واللاهوت لم يستمر في الفلسفة المعاصرة، التي استطاعت تحويل الدين إلى بحث نظري خالص، حتى أصبح الله هو العقل الشامل، والذي يظهر من خلال الإنسان<sup>3</sup>.

وهكذا يصف حنفي رؤية هوسرل للشعور الأوروبي وكأن الله يقوم على رأس الجماعة الإنسانية، فالله هو عقلانية العالم والتاريخ معا، تتحد فيه الذوات الإنسانية الفاعلة في العالم كما يظهر الله على حد تعبير حنفي من خلال الجماعة البشرية دليلا على كمالها، يقول هوسرل «ليس الله هو مجموع المونادات بل الكمال الأول الموجود فيها، الله هو الغاية الإنسانية طبقا للعقل المطلق، الله هو مركز كل المونادات، الله هو الأحد اللانهائي، الحياة الكاملة في الشخصية الإنسانية والموجود المطلق»<sup>4</sup>، وهو يلمس حنفي جانبا خفيا ربما سيكون له إنعكاساته على تصورات المفاهيمية الذاتية لله، وهو الجانب المتعلق بمسار الحقيقة في التاريخ، الذي لحقه كل من كانط وهردر، ولسنج من قبل.

إن النقطة التي نريد بيانها من خلال تحليلات حنفي لفينومولوجيا الدين عند هوسرل، هو إظهار جانب الإنسانية من هذه الفلسفة، وهو الأمر الذي عمل عليه حنفي حيث أكد أن، الإرادة الإلهية تتحقق من خلال تقدم التاريخ وقوانينه ليختفي الفرق بين العناية الإلهية والتقدم البشري، فليس ثمة وجود بألوهية تحقق نفسها، ذلك أن

1 المرجع نفسه، ص 272.

2 حسن حنفي: تطور الفكر الديني الغربي، مرجع سابق، ص 273.

3 المرجع نفسه، ص 370.

4 المرجع نفسه، ص 371.

الغله المجسم الذي رفضه الشعور الأوروبي منذ بدايته يظهر من جديد بصورة عقل مطلق للمنطق أو التاريخ، ليصبح الدافع المحرك للشعور الأوروبي في البحث عن الحقيقة بحثا خالصا.<sup>1</sup>

كما تتجلى إنسانية التصور الفينومولوجي حسب حنفي في النزعة الصوفية لها، والتي تؤمن بعقل وإرادة الإنسانية الساعية إلى التقدم في مسار الحقيقة والتاريخ.

### النتائج:

**أولاً:** مثلت الحضارات الشرقية القديمة الأساس المتين الذي بنت عليه الإنسانية صرحها الفكري بجانبه النظري والتطبيقي الذي وصل لأوج عظمته في الوقت الراهن، بحيث قدمت هذه الحضارات أفكار متعددة حول علاقة الإنسان بأخيه الإنسان وعلاقته بالقوى الخارقة، كما طورت الكثير من التصورات حول النظام السياسي والأخلاقي، لذا يمكننا وصف الفكر الشرقي بأنه فكر إنساني يهتم بحياة الإنسانية والاجتماعية بامتياز، بعد تفكيره وعرضه إلى الخصوصيات الحياتية للمجتمعات الشرقية وطرائق عيشها وسلوكياتها المختلفة.

**ثانياً:** تمثلت إنسانية الفكر اليوناني في جعل الذات الإنسانية قيمة عليا ومصدر أول للمعارف لتظهر كذا في مجالات اجتماعية تهتم بتنظيم حياة الإنسان سواء كان ذلك في المجال السياسي أو حتى الأخلاقي، الأمر الذي أدى بها إلى الإعلاء من مكانة العقل، إلى درجة اعتقدوا بأنهم وحدهم كاملوا الإنسانية، لأنهم زودوا بجميع ما يمتاز به الإنسان عن الحيوان من قوى العقل والإرادة، على حين أن الشعوب الأخرى ناقصة الإنسانية لأنها مجردة من هذه القوى لا تزيد كثيرا على فصائل الأنعام، وأنهم خلقوا ليكونوا عبيدا مسخرين لليونان، لتكتمل مع التعليل وفن الخطابة عند الرومان.

**ثالثاً:** لا يمكننا أن نقول بشكل صريح أن هناك نزعة إنسانية تجسدت أو اهتمت بالإنسان في الفكر المسيحي اليهودي، بل يمكن أن نؤكد أنها فترة أهدرت فيها حقوق الإنسان ووضعت فيها معوقات أمام حريته نتيجة لسيطرة الكنيسة وتعاليمها التعصبية ضد الإنسان الأوروبي آنذاك، حتى أنها فرضت رقابة على كل منافذ الإشعاع للتقدم والمعرفة مما أدى إلى إعاقه كل فكر، ووقف كل تقدم.

**رابعاً:** يقر حسن حنفي على وجود أربع مصادر للنزعة الإنسانية في الوعي الأوروبي.

<sup>1</sup>حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 273.

**1- المصدرين المعلنين** هما اليوناني والروماني باعتبار أنهما يمثلان أصل الحضارة الأوروبية سواء من ناحية العقل والتجريد. وكذا اليهودي المسيحي باعتباره الرافد الديني في حضارتهم، بمعنى أن الوعي الأوروبي يقوم على أساسين رافد علماني (اليونان، والرومان) ورافد ديني (اليهودية والمسيحية).

**2 - المصدرين غير المعلنين:** الفكر الشرقي والذي نفى وجوده الفلاسفة الغربيين والحضارة الإسلامية باعتبارها حضارة مجدت النزوع الإنساني من القرن الحادي عشر إلى القرن الثامن عشر نتيجة لتفاعل الحضارة الإسلامية واليونانية، لكنها اختفت بعدها عندما دخلنا في عصور وقف الاجتهاد والتكرار نتيجة لعوامل تاريخية ودينية واجتماعية عدة، أما عن المصدر الثاني المخفي فهي البيئة الأوروبية ذاتها، من موقع جغرافي وظروف تاريخية وكذا عادات شعوب وقبائل سكنت أوروبا أساطيرها ودياناتها السابقة.

**خامسا:** بعد الإصلاحات الدينية التي تعرض إليها الوعي الأوروبي، تجسدت إنسانية عصر النهضة في اهتمامها بالإنسان للخروج من وطأة الكنيسة وسيطرتها، وخلق سبل ومعايير أكثر أخلاقية وتسامح مع الإنسان الأوروبي.

**سادسا:** تجسدت إنسانية عصر التنوير عن طرق اكتشافها للعقل النقدي من جهة، ومن جهة أخرى فهمها التاريخي للظواهر الإنسانية، وفي صياغتها لبيدات العلوم الإنسانية والاجتماعية.

**سابعا:** تظهر إنسانية هؤلاء الفلاسفة (كانط، هيغل، فيورباخ، هوسرل) من خلال تصورهم (لله) أي الفكرة الدينية.

1- يؤكد حسن حنفي على أن دراسة كانط ليست دراسة للدين بقدر ما هي دراسة للإنسان وتحليل لجوانبه الإنسانية فيه من حس وعقل وإرادة، وكذا دراسة للأخلاق، فالدين في حدود العقل البسيط يصبح أخلاقا.

2- إن الدين عند هيغل هو ما يميز الإنسان عن الحيوان لأن الدين قائم على الشعور بالحرية، الخلود، الحقيقة، لذا يرى حنفي أن الدين عند هيغل هو مركز الحياة الإنسانية، فعندما يظهر الله في النفس الإنسانية تتحقق إنسانيته.

3- يصل حنفي إلى نتيجة تصور فيورباخ لإنسانية الإنسان عن طريق الدين، في أنها تتحقق فقط، إذا وضعناها في أنثروبولوجيا الدين باعتبارها موقف إنساني صحيح يرجع للذات ما سلب منها من قبل.

4- يقول حنفي أن الله بالنسبة لهوسرل هو غائية في التاريخ (الذي يعنى التاريخ) وبالتالي فهو اكتمال للشعور الأوروبي، فالفيينومولوجية الهوسرلية نزعة صوفية لصيغة عقلية تعد بحق بمثابة حكمة إشرافية للوعي الأوروبي والتي تتحقق بها إنسانية الإنسان الأوروبي حسب.

## الفصل الثالث: حسن حنفي والقراءة

### الفلسفة للإنسان الحدائثة



## الفصل الثالث: حسن حنفي والقراءة الفلسفية للإنسان الحداثة

## مفتاح إشكالي:

منذ أن انفلت الوعي الأوروبي من عقال المسيحية وخاصة بعد ما سمي بعصر التنوير، أصبح يرتاد بعقله في كل شيء (المعقول وغير معقول)، فصار ينتج أفكار وفلسفات متناقضة متعارضة فلا يكاد يرفع من قيمة فلسفته حتى يبادر بنقدها ويدعو إلى هدمها، حتى وصل اليوم أمام عتمة جديدة من تلك العتبات التي واجهت الفكر الإنساني في مراحل المنعطفات التاريخية الكبرى، وهي مرحلة وصلت فيها الحداثة إلى مأزق أو جدار مسدود أو ما يسميه هابرماس بالظلمة الجديدة، وقد تكون منفلتة العقال لا أحد يمكنه أن يتنبأ باحتمالاتها الآتية، إذا ما استمرت النزعة الاختزالية التي وسمت مشروع الحداثة. فكلما زاد تحكنا في القوى المادية في العالم زاد انحطاطنا في المجال الإنساني، لندخل بعدها إلى نهاية السرديات الكبرى. نتيجة إلى مظاهر الأزمات ومظاهر العدم التي أصبحت سببا في ظهور ما بعد الحداثة، فقبلها أعلنت الحداثة عن موت الإله مع نيتشه، وموت الإنسان مع هيدغر وفوكو وموت المؤلف مع دريدا ورولان بارت، حداثة أريد بها تحرير الذات الإنسانية من غياهب السجن الديني لتسقط في تقويض لهذه الذات ومن ثمة عدمها نتيجة لما تعرضت له من أزمات في العقل والعلم والقيم بفضل العقلانية والتقدم العلمي والتقني الهائل.

## المبحث الأول: مظاهر العدم في الحداثة الغربية

يتنزل النص الحنفي بعدته الفكرية للإجابة على سؤال: ما هو مصير الوعي الأوروبي؟ مؤكداً أنه تم الإجابة على أسئلة المصادر والبنى التكوينية لهذا الوعي سابقاً (من خلال عرضهم في مباحث الدراسة الآتية)، ولأن الوعي الأوروبي كغيره من مسارات الوعي خاضع لقانون التاريخ ومسار الحضارات. كل هذا جعل منه عرضة للمساءلة والأشكالية المعرفية التي تفرض نفسها على كل وعي حضاري تاريخي. لذا وحسبه (حنفي) فقد تثير لفظة المصير بعض الأشجان لأنها تعبر عن النهاية الحزينة، وفي ذات السياق يرى حنفي أنها تحمل في طياتها معنى التبشير بميلاد جديد في الوعي الأوروبي وهذا في العموم، أما بالنسبة للأنثى فلا تعني أبداً كما يقر حنفي التشفي في نهاية هذا الوعي لأنه القدر المحتوم والضرورة التاريخية تقتضي المنتهي لكل وعي حضاري.

## أولاً: التنشوية وأزمه غياب المعنى

يرى حنفي أن فلسفات العدم كما تم الاصطلاح عليها مثلت أحد مظاهر الأزمة في الوعي الأوروبي، لذا يقول حنفي في هذا السياق « وقد تراكمت فلسفات العدم في الوعي الأوروبي وهي في مرحلة بداية النهاية »<sup>1</sup>، مؤكداً على أنها من أهم العلامات التي أضحت دليلاً ومؤشراً على مصيره التاريخي، فيها بدأ الغرب ينقلب على نفسه، ويقطع أنفه بيده، ويهدم ما حارب من أجله عن طريق نقد العقل وتحطيمه لصالح اللامعقول والعبث والاشتباه باسم الوجود الإنساني أو تناقضات الحياة، فالعالم بلا نسق، والعقل لا يقدر على استعابه أو ضبطه.<sup>2</sup>

لذا وجد حنفي أن نيتشه **Friderich Nietzsche** (1844-1900م) أول معبر عن أزمه العصر المرجو من خلال عدميته والذي يعتبر أكبر ممثل لها حتى أن الأمر انتهى به للإعلان بموت الإله والأمر راجع بالنسبة لنتشه حسب حسن حنفي إلى ما حد تناهه نتشه عن موقفه المعادي للكنيسة حيث قال «إنها العدو المميت لكل ما هو كريم على الأرض والداعية لأخلاق العبيد والرافضة لكل عظمة إنسانية وأنها لا تتعدى أن تكون مؤسسة من المرضى تقوم بتهريب العملات الزائفة»<sup>3</sup>، لذا يرى حنفي أن الحدس المسيطر على فلسفة نيتشه هو فلسفة الموت من خلال العديد من العبارات الدالة على ذلك أهمها " إما أن يميّتنا هذا الدين أو نميت نحن هذا الدين " وفي

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 712.

<sup>2</sup> حسن حنفي: نظرية الدوائر الثلاث (مصر والعرب والعالم)، مرجع سابق، ص 179.

<sup>3</sup> حسن حنفي: بين ياسبرز ونيتشه، بيروت، دار الفارابي، 2010، ص 234.

موضع آخر "إني أؤمن بهذه العبارة التي قالها القدماء الجرمانيين، يجب أن تموت الآلهة" كما يقول أيضا ودائما في نفس السياق مع نيتشه «أين هو الله؟ لقد قتلناه أنا وأنتم»<sup>1</sup>.

لذا يذهب حسن حنفي أن "موت الله" بالنسبة لنيتشه إنما يعود الى المسيحية التي قضت على الإنسان والذي من أهم مكاسبه: تراجيديا الحياة التي عرفها الطبيعيون الأوائل السابقون على سقراط والتي وضعت المسيحية بدلها الأوهام: الله، نظام العالم الخلقى، الخلود، الخطيئة، الفداء .. الخ، حتى تأتي حسب نيتشه لحظة تتحول فيها النية الصادقة التي تتطلبها المسيحية الى اشمئزاز من كذب، وبالتالي بطلان كل تفسير مسيحي للعالم، عند إذن يتخذ العدم في عالم المسيحية الوهمي<sup>2</sup>، لذا يقول حنفي أن العدمية هي النتيجة المنطقية لكل القيم والمثل، إذ يجعل نيتشه وجود المسيحية علة العدمية. إن كل هذه العبارات التشاؤمية والتي تحمل معاني الموت إنما تقتل الإله، بغرض البحث عن إله العصر حسب حنفي والقوة والحياة وهو الإنسان الأعلى، وبهذا يؤكد حنفي أن الجذر الأساسي للذات بالنسبة لنيتشه وبالتالي للوجود يبدو في التأويل الذي يعطيه نيتشه للحياة وهو إرادة القوة.

ذهب حسن حنفي الى أن نيتشه، رسم لنا حد نهائي لما تبقى من العقائد والأخلاق المسيحية وعقائد الضعفاء وأخلاق العبيد، كما رفض كل الفلسفات الميتافيزيقية وكذا العودة إلى التصور الإنساني الأول والذي تم الاعلاء بنزعتة الإنسانية. واعتبر كمصدر للفلسفة وإلى أشكال تغييرها في التراجيديا والعودة إلى الحياة على أنها مجرد إرادة قوة وخلق الإنسان المتفوق القادر على كل شيء.<sup>2</sup>

ومساوقة لهذا الحديث يعرف لنا نيتشه في كتابه "ما وراء الخير والشر"<sup>3</sup> بين نوعين من الأخلاق «وأثناء تجوالي بين أنماط الأخلاق العديدة الرهيفة منها والغليظة التي سادت العالم، هناك أخلاق السادة وأخلاق العبيد وقد تولد التمييز بين القيم الأخلاقية إما من صلب جنس غالب، أدرك السادة امتيازهم عن الجنس المغلوب وإما من صلب المغلوبين العبيد والأتباع على مختلف الدرجات.....»<sup>4</sup>، يقوم نيتشه في الحقيقة بنقد لاذع للقيام الأخلاقية الأوروبية التي سادت سابقا باعتبارها لديه هي ثقافة المستضعفين والذين أبدعوا قيم العدل والمساواة والخير أو الضمير المسؤول لهذا أسماها نيتشه أخلاق القطيع.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> حسن حنفي: بين ياسبرز ونيتشه، مرجع سابق، ص 235.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 712.

<sup>4</sup> فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، ترجمة، خيزيلا فالور، ط 1، بيروت، دار الفارابي، 2003، ص 248.

<sup>5</sup> عبد الله العروي: مفهوم الايديولوجيا، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1993، ص 36.

يرى حسن حنفي أن نيتشه شيد معنى النزعة الإنسانية جمعاء من خلال إحياء روح الأسياد الذين بالنسبة له يستمعون لصوت الطبيعة متجاوزين مفهومي الفضيلة والرذيلة، كما يدعو إلى العمل الإنساني وفق إرادة القوة والتي يعتبرها أساساً للأخلاق الحديثة.

ومن هنا اجتهد حنفي في توضيح المعنى الفلسفي للقيم التنشوية ومكمن عدميتها؟ وذلك من خلال نشوء انحراف تاريخي على ما يقول نيتشه انطلاقاً من الشعور بالحقد الذي يتولد عند الفاشلين والمضطهدين وهو الشعور الذي درسه ماكس شيلر بعد ذلك بالتفصيل، ويعني به نتشه الناشئ عن العجز عن إرادة القوة، وقد يكون خالفاً للقيم والأخلاق فمثلاً العاطفة الخلقية ما هي إلا رغبة في الاستعلاء والعدالة تنذل على رغبة مكبوتة للإنتقام والمثل العليا قد تشير إلى معركة كامنة ضد من يحتلون المناصب العالية، فهذه الدوافع الخلقية حسب نيتشه كما يبين لنا حنفي إنما تظهر في مظهر روحي لأنها تحتوي على الانحراف الشديد.<sup>1</sup> لذا قال نيتشه «إن الأخلاق من اختراع الضعفاء وكبح الأقوياء»<sup>2</sup>، وبلغت من طرف نيتشه إلى درجة الإعلان عن موت الإله<sup>3</sup>، فما الأخلاق عند نيتشه إلا تعويض خلقي لتغطية العجز الإنساني.

ونظراً لما ذكرناه سابقاً، يؤكد لنا نيتشه أن الحياة ما هي إلا إرادة قوة وأن هذه الأخيرة هي منطق الإرادة الحيوية التي تسري في الوجود، إنها حكم العالم، إنها حالة تعيد الاعتبار للإنسان، تجعله يشعر باستقلاليتها، إنها تأتينا دون رغبة فيها.<sup>4</sup> في هذا السياق يتحدث حنفي عن شعور الإنسانية بالعدمية من منظور تنشوي، ويرى أنه راجع إلى روح العصر لا من تراث الماضي فهذا الإنسان الناقص المهتمش الساقط بلغة نيتشه لا يريد أن يعلو على ذاته على هذا العلو الديني، ليحقق لنا "الإنسان الفائق" الذي بشر به نيتشه. والذي يضع القيام بذاته ولا يستمدّها من غيره عن طريق كسر كل القيم التقليدية والتي سيطرت لمدة غابرة عانى فيها الإنسان الأوروبي. لذا يناشد نيتشه الإنسان في قوله: «ليكن الإنسان الأعلى هو معنى الأرض، أناشدكم أن تضلوا أوفياء للأرض يا إخوتي، وألا تصدقوا أولئك الذين يحدثونكم عن آمال فوق أرضية»<sup>5</sup>.

وفي موضع آخر يؤكد على إنسانيته الإنسان والتي تكمن في تمثل صفات الإنسان الأعلى حسبه من خلال قوله «على الرغم من أنني عدمي Nihilist متطرف إلا أنني لم أياس من العثور على باب الخروج وعلى المنفذ

<sup>1</sup> حسن حنفي: بين ياسبرز ونيتشه، مرجع سابق، ص 243.

<sup>2</sup> ويلد يورانت: قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص 8.

<sup>3</sup> Philip.E. Divine: **Relativism and God, Indian**, Notre Dame. 1989, P70 .

<sup>4</sup> فريدريك نيتشه: إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)، تر: محمد ناجي، المغرب، إفريقيا الشرق، ط4، 2011، ص 74.

<sup>5</sup> فريدريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، تر: علي مصباح، ألمانيا، منشورات الجمل، ط1، 2007، ص 44.

الذي يفضي إلى شيء ما<sup>1</sup> وهو الإنسان السوبرمان النتشوي. ومن المهم بيان موقف نيتشه من النظرية التطورية، كما وضحتها حنفي في كتابه الموسوعة "مقدمة في علم الاستغراب" عندما ربط وظيفته التطور بخلق "سوبرمان" فردي واجتماعي لذا وحسب حنفي فإن نيتشه لم يفرق بين شرائع التطور الإنساني والحيواني، بين القوانين الاجتماعية وشريعة الغابة<sup>2</sup>، حيث يقول نيتشه «مهمتي أن أنزع الصبغة الإنسانية عن الطبيعة، وبعدها ألبس الإنسان الصبغة الطبيعية، متى ظفرت بالمفهوم الخالص للطبيعة»<sup>3</sup>، وهي رؤية دونية تحط من إنسانية الإنسان الأوروبي لا تعلي منها.

### ثانيا: الوجودية وعدمية الإنسان الغربي

يقول حنفي أن أزمة الضياع، بدأت مع نهاية البداية (الظاهريات) وذلك يظهر جليا من خلال استعمال الوجوديون هذا الضوء الأخير في تحليل الوجود الإنساني، لينتهوا إلى وصف الواقعة الإنسانية على حد تغييره، بأنها عدم، موت، وهم، وكذا ضياع للفرد في الجماعة مع غثيان وفراغ وعبث... الخ<sup>4</sup>

لقد لعبت العدمية الوجودية كما يصفها حنفي دورا بارزا طيلة القرن العشرين حيث كان مارتن هايدجر **Heidigger Martin** (1889-1976م) يرفض تغليف الوجود الإنساني إما بالعقل أو تحت الموضوعية العلمية، لذا وجد هايدجر أن النزعة الإنسانية ما هي إلا تأويل فلسفي للإنسان الذي يفسر ويقيم علة الموجود انطلاقا من الإنسان وفي اتجاه الإنسان لذا يرى هايدجر أن ضعف الوعي الأوروبي يرجع إلى اهتمامه بالإنسان كذات والميتافيزيقا، لذا جعل هايدجر من النزعة الإنسانية جزء من الميتافيزيقا<sup>5</sup>.

ولعل هذه الخلفية العدمية للنزعة الإنسانية تعود إلى أن عمر الإنسان الحديث لا يكاد يتجاوز ثلاثة قرون ويقصد هنا الميلاد الفلسفي للإنسان كذات مستقلة، فقد أصبح الإنسان مقياسا لكل شيء وصانعا للمعايير والقيم وكأنه هو الذي يمنح الوجود للأشياء من خلال تفكيره وتمثيله<sup>6</sup>، فالإنسان عند هايدجر كما يحدثنا حنفي هو وجود من أجل الموت، وهو ذلك الوجود الفردي نسيجه الزمان، والههم والحصر والضيق وهو وجود شرعي بلغة حنفي، أما

<sup>1</sup> ريجيس جوليفية: المذاهب الوجودية من كيركيغورد إلى جان بول سارتر، تر: فؤاد كامل، بيروت، دار الآداب، ط1، 1988، ص 56.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 392.

<sup>3</sup> طه عبد الرحمن: شرود ما بعد الدهرانية، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2016، ص 54.

<sup>4</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 711.

<sup>5</sup> حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 49.

<sup>6</sup> زكي الميلاد: نقد النزعة الإنسانية في المجال الغربي، [www.okaz.com](http://www.okaz.com), 2014/09/27.

الوجود اللاشعري للإنسان فهو الوجود العام، العددي<sup>1</sup>، فالعدمية حسب هايدغر هي الحالة الطبيعية للإنسان وأن الإنسان حسبه عندما ينتابه (القلق) فهي نتيجة طبيعية، كونه يدرك تماما أنه محكوم عليه بالموت الذي هو عدم، بمعنى أن القلق يكشف عن العدم، والعدم بدوره يكشف عن معنى الوجود.<sup>2</sup>

أما بالنسبة لسارتر **Jean-Paul Sartre** (1905-1980م) فالوجود عدم وغثيان، والآخر ما هو إلا جحيم، فالوجود بالنسبة له يسبق الماهية، يبين لنا حنفي أن سارتر في أول دراسة فلسفية له بعنوان "تعال الأنا موجود"، يرفض الذات أو الأنا أو لالكوجيتو الذي افترضه المثاليون والذي يحول فيه الوجود الإنساني إلى مجرد ملكة أو آله للمعرفة، ويستبدل بالذات **Moi** الأنا موجود **Ego** وهو الوجود الإنساني المتحقق في موقف، والذي يتعالى عن الطبيعة والذي لا تسري عليه قوانينها.<sup>3</sup> على هدى هذا التحليل يكلمنا حنفي عن أهم المقولات التي تبنتها الفلسفة الوجودية في تحليلها للإنسان الوجودي حيث يقول في هذا المحل «إن الذاتية في التصور الوجودي تختلف إذن عن الذاتيه في التصور المثالي بحيث أنه لا يوجد نوع واحد للذاتية، فثمة ذاتية مغلقة تتمثل في الوعي الفردي، وذاتية متفتحة وتتمثل في الوعي الاجتماعي، فذاتية "ديكارت" و"كانط" ليست كذاتية "هيغ" وذاتية هذا الأخير ليست كذاتية كيركجارد»<sup>4</sup>.

الآن السؤال المطروح ما المقصود بالذاتية الوجودية؟ يمكن حصرها في أشهر المقولات السارتريّة وهي أن "الوجود يسبق الماهية" والتي تعني «أن الإنسان يوجد قبل كل شيء يصادف ويظهر في الطبيعة والكون، وثم يحدد ويعرف، فالإنسان ليس له في البدء أي وجود حتى يمكن تعريفه وتحديده، وأن هذا التعريف وهذا التحديد لا يصح وجودهما إلا بعد أن يكون الإنسان قد وجد وعلى الشكل الذي يوجد نفسه عليه»<sup>5</sup>، إذا فالذات الإنسانية ليست سابقة على الوجود الإنساني، بل إن الوجود المتحقق هو السبيل لتصور ما ستكون عليه هذه الذات فيما بعد، وهذا ما يحمل الإنسان مسؤولية افعاله، ولعل هذا ما يظهر إنسانية الإنسان في الفلسفة الوجودية والذي يتوقف وجود العالم على ظهوره.

كما كان لمقولة الحرية حضورها في الوجودية الإنسانية لسارتر وفي هذا الصدد يقول سارتر «إن الإنسان مضطر أن يكون حرا وقد حكم علينا بالحرية، فالإنسان محكوم لأنه لم يخلق نفسه، وهو من جهه أخرى حر لأنه

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 519.

<sup>2</sup> عبد الرزاق الداودي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هايدغر، ليفي شتراوس، ميشال فوكو)، مرجع سابق، ص 43.

<sup>3</sup> حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 50.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 294.

<sup>5</sup> جون بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، تر: كمال الحاج، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1978، ص 41.

منذ الساعة التي ألقى فيها في هذا الكون وجد نفسه مسؤولاً عن كل ما يفعله»<sup>1</sup>، ولذا فإن سارتر يقف عند فكرة أن العدم ليس مصدراً للحرية فقط، بل هو أيضاً رعب وجودي وآلام عاطفية وهذه الحقيقة تجعلنا نتخلى عن الأوهام لنكتشف أن الحياة لا معنى لها. ولعل هذا الوضع العدمي تجاه الحياة والإنسان أظهر قيمة "العيشية" و"اللاجدوى" فالإنسان السارترى إنسان كئيب بطبعه باعتبار أن هذه الكآبه والمأساة متأصلة في ماهيتها.<sup>2</sup>

كما يحمل الإنسان السارترى في ماهيته الحرية، يحمل كذلك صفة التجاوز لذاته بوصفه ذلك المشروع الذي يبحث عن الاكتمال، وغرض ذلك أن هذا التجاوز الذي يحدث في الذات، يدل على أن الإنسان ليس منكشاً على نفسه بل إنه يعيش في عالم إنساني<sup>3</sup>، أما عن إنسانية الإنسان فإنها تتحقق فقط من خلال التجاوز الذاتية أي الحرية الإنسانية وتتجلى كذلك لأن الإنسان عند الوجودية السارترية هو خالق قيمه وباعث الحياة في كل ما يختاره من أعمال بكل حرية. فالإنسانية تتحقق فقط من خلال التحرر من قلقه ويأسه وكآبته العدمية عن طريق مبدأ التجاوز الذاتي.

لا يخفى على حنفي الحديث عن وجودية كيركجارد **Kierk Egaard** (1813-1855م) باعتبارها مذهباً يهتم بذاتية الإنسان وليس بإنسانيته، في الحقيقة أن حنفي قرأ كيرك جارد من خلال قراءة كارل ياسبرز **Karl Jaspers** (1883-1969م) له، وهذا جلي واضح من خلال مقاله المعنون "ياسبرز ونيتشه" لذا فإن حنفي ينص لنا معنى الحياة عند كيرك جارد والمنحصرة في تكرار اللحظة، وبالتالي فهو فيلسوف يرى الحياة صراعاً من أجل الموت، وفي نفس السياق يذهب كارلياسبرز إلى كيرك جارد رغم إيمانه إلا أنه أعلن أن المسيحية ما هي إلا مظهر فقط<sup>4</sup>، ما يحسب لهذا الفيلسوف الوجودي أنه اهتم بالوجود الفردي في مقابل الوجود العام بمعنى آخر أنه أعطى الأسبقية للذات على الموضوع وتبريره في ذلك هو أن العالم الذي يتطور وفقاً لقوانينه الخاصة لن يكون لنا مكان فيه كفرد تمارس حريتها، ولهذا السبب استبعد كل من التاريخ والمجتمع والعالم<sup>5</sup>.

إن حنفي يؤكد على رفض كيركجارد للمعرفة الموضوعية والعقلية، ظناً منه أن كل العالم الخارجي إنما هو يمثل جداراً بينه وبين الله فكل التأثيرات الخارجية والتي ترجع على ذاتية الإنسان بالسلب والقهر تؤدي لا محالة إلى عدم الاتصال بالله ورؤيته أمامك، ولعل هذا ما يحقق إنسانية حسب كيرك جارد. يتطرق حنفي كذلك إلى أهم الفلاسفة

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 89.

<sup>2</sup> جان بول سارتر: **الوجود والعدم**، تر: عبد الرحمن بدوي، بيروت، منشورات دار الآداب، ط1، 1966، ص 542.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 543.

<sup>4</sup> حسن حنفي: **بين ياسبرز ونيتشه**، مرجع سابق، ص 240، 241.

<sup>5</sup> روجي غارودي: **نظرات حول الإنسان**، تر: يحيى هويدي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1983، ص 67، 68.

الوجوديين في نظره ألا وهو كارل ياسبرز حيث يقر ياسبرز كما يوضح لنا حنفي أن مهمة الفلسفة هي "إنارة الوجود" «فهو يحول الفلسفة من العالم الخارجي إلى الوجود الإنساني»<sup>1</sup>، لهذا فهو يتعارض مع كيركجارد في رؤيته التفاضلية كما يرى حنفي في الوجود الإنساني حيث يقول حنفي «أن الوجود الإنساني ليس مجرداً من كل منطق كما تصور كيركجارد عندما أغرق الوجود في التناقض واللامعقول والعبث وليس هو أيضاً مجموعة من المقولات المنطقية كما هو الحال عند "كانط"... بل هو وجود يقوم على مقولات موجودة ثلاث: الحرية والاتصال والتاريخية»<sup>2</sup>. فالحرية مرادفة للوجود ذاته.

1- الإتصال هو الذي يسمح للوجود بالانفتاح على الآخرين.

2- التاريخ هو الذي يحدد الوجود الإنساني في مواقفه والمقصود بالمواقف هنا حسب حنفي هي أربعة: الموت والألم والنضال والخطأ.

يرى حنفي أن كل هذه المقولات الثلاث تبشر بإنسانية الإنسان المفقودة في الوجوديات السابقة (هايدجر- سارتر- كيركجارد) فهذا الانفتاح الوجودي مختلف الأشكال إنما يضع الإنسان ليحقق ذاتيته الإنسانية. إن المواقف الوجودية التي تمس الذات الإنسانية حسب كارل ياسبرز التي ذكرناها سابقاً: خيبة الأمل- الموت- الذنب، تعتبر كلها في حقيقة الأمر عن موضوعات جوهرية في عمقها الفلسفي، إنها تساهم في تشكيل الوجود الماهوي للفرد، فالإنسان حسب ياسبرز يجد ذاته فقط في تحقق مواقف عينية واقعية وجودية مرتبطة بالحياة.<sup>3</sup> تنتقل عن طريق احتكاك الإنسان بالعالم الخارجي وأما عن الأخلاق الوجودية لكارل ياسبرز وكما يحدثنا حنفي دائماً في هذا البحث فيتجاذبها طرفان الرفض والقبول ويفعل هذا القلق\* والتوتر بين هذين الطرفين يتحدث السلوك الخلقى، فحنفي يرى أن ياسبرز حاول أن يجمع بين كانط وكيرك جارد.<sup>4</sup>

ويخصص حنفي جزء من كتاباته للحديث عن معنى الميتافيزيقا عند كارل ياسبرز والتي يحددها من خلال ثلاث مراحل والتي يتحقق الوجود الإنساني انفتاحه من خلال الإيمان\*. ويعني بذلك العلو الفلسفي إلى المطلق الذي يفسر كل شيء، والذي يتجه نحو الإنسان بالتحدي أو بالتخلي ولكن للوصول إلى المطلق الياسبرزي لا بد من

<sup>1</sup> حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 306.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> Karl Jaspers : **introduction a la philosophie**. Traduit de l'allemand par jranneersch, imprimerie Saint amand. Paris. 1965. P : 65

<sup>4</sup> حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 306.

\* فالإنسان حسب ياسبرز يملك القدرة على إدراك العالم وهنا تبرز "الآنية" فتجد نفسها في قلق مستمر، إنه القلق الوجودي بسبب المواقف النهائية التي تؤثر في وعي الإنسان وشعوره وهي: الموت - خيبة الأمل-الذنب، وهذه المواقف هي التي تفقد الإنسان وجوده وتصيبه بهشاشة الوجود. أنظر كارل ياسبرز: **عظمة الفلسفة**، تر: عادل الهوا، بيروت، منشورات عويدات، ط4، 1988، ص 57.



فك غيابة خيبات الأمل والصدمات والموت، وذلك بغية الوصول الى الحقيقه باعتبارها دين مقنع وهذا هو معنى «فلسفة الوجود عند ياسبرز»<sup>1</sup>. إن فكرة تتحقق إنسانية الإنسان عند ياسبرز إنما تكون من خلال تحقق فكرة الإنسان الشامل\* بمفهوم ياسبرز والذي يكمن في الفعل الفلسفي النابع من أزمات الحياة، ليصل الإنسان إلى إدراك ذاته من خلال الممارسة الوجودية الداخلية لينشأ تفاعل بين الموضوعات الخارجية والشعور الإنساني الداخلي والذي يمثل لب الوجود الإنساني.<sup>2</sup>

في الحقيقة إن تناول حنفي لكارل ياسبرز كوجودي ليس بمحض الصدفة وإنما لدرجة إعجاب حنفي بفلسفته الإنسانية الوجودية، لذا خص له في بحوثه الفكرية أجزاء على غير الفلاسفة الوجوديين الكبار أمثال (هايديجر- سارتر- كيركجارد وغيرهم)، ولعل هذا الانكباب والتخصيص راجع الى ان كارل ياسبرز أعطى للوجود الإنساني حقه، فاعترف بفاعلية الذات وفي ذات الوقت لم يعزلها عن العالم الخارجي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم ينكر تاريخها الماضي، مبرزاً ذلك، في أن ارتباط الذات بالتاريخ لا تعني الانغلاق في الماضي بل تعني أن على الذات أن تعي الماضي وتعيش اللحظة بالاتصال الخارجي وتفكر في المستقبل، وهو أمر يرى حنفي أنه لا يسلب الإنسان حريته في شيء، كما لا ننسى الجانب الإيماني ووصف بالعالم العلوي المطلق بلغة حنفي فكأن ياسبرز عبر على إنسانية الإنسان\*\* بأبعادها الثلاثة: الروحية الإيمانية والأنتولوجية الوجودية والقيمة الأكسيولوجية دون عزل أي بعد تشعر به الذات الإنسانية كما فعلت الوجوديات السابقة (هايديجر- سارتر- كيركجارد)، لذا يمكن الإقرار أن حنفي نقد عدمية الفلسفات الوجودية والتي انتهت إلى عبث ولا معقول على عكس الوعي الأوروبي في البداية عندما كان يتسم بالعقل والهدف والغاية والحرية والوضوح والاتساق.

### ثالثاً: التفكيكية\* ونهاية الميتافيزيقا الغربية

جرى الأمر ولمقتضياته الواهية أن يستخدم الاستغراب\*\* كعملية نقدية تمت الاستعانة بها فهو لم يعد مقتصرًا على المفكرين العرب والمسلمين، بل امتد ليشمل أيضا بعض المفكرين الغربيين الذين ثاروا على الحضارة الغربية جملة وتفصيلا، بنقد عقلها المغلق الذي قيد الانسان وعليه في رموز ومعادلات وبنى تجريدية محضه، والسعي

\* إن عظمة الإنسانية حسب ياسبرز إنما تتجلى من خلال الإيمان الذي به يدرك الحقائق الكلية المجردة كوجود الله لأن إدراك الله بالنسبة للإنسان يمثل له بلوغ مرتبة سامية في سلم الموجودات. أنظر: كارل ياسبرز: عظمة الفلسفة، مرجع سابق، ص 68.

<sup>1</sup> حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 307.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، بيروت، دار الثقافة، ط3، ص 200.

\*\* إن الحقيقة ليست من جانب الذات وحدها كما ظن المثاليون التقليديون، كما أنها ليست من جانب الموضوع وحده كما ضمن الواقعيون بل هي وحدة الذات والموضوع في الشامل. أنظر: ريجيس جوليفية: المذاهب الوجودية، مرجع سابق، ص 183.

الجاد من أجل الثورة العارمة على المركزية الغربية الأنوية التي أقص الآخرين ظلما وعدوانا وعرقية، وهمشت كل من يخالف ثوابتها في الفكر والمعتقد، ويعتبر ميشيل فوكو من جهة، وجاك دريدا من جهة أخرى، من بين الذين ثاروا على الحضارة الغربية من الداخل بنقدها وتقويضها وتسفيهاها وذلك باستخدام الاستغراب الغربي لا الاستغراب الشرقي،<sup>1</sup>

حضر التفكيك\*\*\* بالنسبة لحنفي مع جاك دريدا Jacques Derrida (1930-2004م)، فقط عند ارتباط الفلسفة بالحاجة والتجارب اليومية بمثابة الهروب من مواجهة العقل الأوروبي، وذلك كله لصالح الشهرة الإعلامية وموضات العصر الفكرية، كل هذا التمثل الزائف خلق كما يصفه حنفي حياة سائلة مألها الفراغ الفلسفي، وهو الأمر الذي كشف عن البربرية الأوروبية، التي تختفي وراء النزعة الإنسانية وتحديدا في الثلث الأخير من القرن العشرين، فكانت التفكيكية على حد تصور حنفي آخر صرخة للوعي الأوروبي قبل اسدال الستار على الحداثة الغربية وتجسد ما بعد الحداثة.

أرست التفكيكية مزاعمها على فكرة نقد وتقويض\* الإنزلاق بلغة عبد الوهاب المسيري، المتجه إلى خلخلة أهم الأسس والمرتكزات التي قامت عليها الوعي الأوروبي، إن دريدا بهذا الوعي التفكيكي يرفض أودية العقل، كما يرفض الحضور الميتافيزيقي والذي يفرض سلطته على الوعي الأوروبي، والذي يتركز على بؤرة الذات الإنسانية ويهمش الأطراف، فيقع بذلك في وعي واهم لا محال. ذلك أن الفلسفة من أفلاطون لهيجل هي فلسفة الحضور، ونعني بذلك أن الوعي لا يعترف إلا بما يحضر في الوعي، لديه فيتخذ شكل الدلالة والمعنى والهوى فيتطابق هكذا مع مقولاته، مما يعني أن فكر الإنسان هو مركز الكون، أما الانقلاب المعرفي الذي حدث فمع هايدجر ومنه انطلق إلى دريدا في فلسفة الغياب، والتي تعترف في مضامنها بالآخر المغاير أي الاختلاف<sup>2</sup>، يوصلنا حنفي بمفهوم التفكيك، والذي يشق منهجيته عن طريق السلب الذي يحمل وفق عملية تطهيره للوعي الأوروبي من إبداعات المركز وسيادة الطبقة، لذلك كانت أفضل طريقة لتحديد عمل التفكيك هو السلب أو ما يعرف بفلسفة النفي عند نيتشه.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> جميل حمداوي: استغراب ما بعد الغرب، مجلة الاستغراب، ع 17، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019، ص 1.

\*التفكيكية (Deconstructism): تعد هذه الأخيرة لحرية المركزية الغربية في صميم مبادئها الميتافيزيقية والعقلانية وحتى العرقية، وذلك راجع إلى أن الغرب يرى أن له وجود وعقلانية فريدة من نوعها، إذ لا يفعل إلا بذاته ولا يشعر أنه بحاجة إلى ما هو خارج عن كيانه الخاص. أنظر: جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، ط2، 2000، ص 24، 25.

\*\* سيتم تحليل هذا المفهوم (الاستغراب) بالتفصيل في فصل لاحق من الدراسة وذلك وفق ما فكر به حسن حنفي.

<sup>2</sup> عبد الحميد إبراهيم: نقاد الحداثة وموت القارئ، مطبوعات نادي القسم الأدبي، دمشق، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، 1996، ص 7، 8.

<sup>3</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 607.

ولأن هذا الأخير يعد من أهم البنى المعرفية التي غيرت مسار الوعي الأوروبي من خلال نفيه أو بالأحرى "قتله للإله"، وهو في الحقيقة نفي عدمي، فليس غريبا إذا على دريدا في أن يقتضي أثر نيتشه، وخصوصا أن قراءته التفكيكية تعني زحزحة الغيبات و الميتافيزيقا الحضور على حد تغيير دريدا وهو الفعل الذي يفتح المجال أمام ظهور الإنسان، فالحقيقة حسبه هي ما يستطيعه الإنسان أو ما يمكن أن يكون في متناوله، وهذا المفهوم يعني إعادة صياغة جديدة للنزعة الإنسانية التي سادت طويلا والتي تأسس عليها الوعي الأوروبي منذ عصر النهضة.<sup>1</sup>

يقف حنفي مع التفكيك الدريدي على أنه "أقرب للهدم منه إلى البناء أو هو بناء مقلوب، فالتفكيك كما يفهمه حنفي ما هو إلا قلب وتغاير وهو أقرب في المعنى إلى روح سارتر منه إلى جابريل مارسل، وإلى هايدجر منه إلى كارل ياسبرز"<sup>2</sup>، بمعنى أن التفكيك يفهمه حنفي على أنه عدمي في قربه من فلاسفة العدم (سارتر، هايدجر) وهو ذات الامر المتقف عليه من عبد الوهاب المسيري عندما أكد على العدم الذي تحمله التفكيكية في طياتها موضحا ذلك في قوله «يدعي دريدا أن التفكيك ليس عدميا ولا تقويضيا، مع أنه هو نفسه يتحدث عن إجهاد اللغة الذي سيؤدي إلى موت الكلام وحضارة الكتاب وقدم عرف هو ذاته التفكيكي بأنها تهاجم الصرح الداخلي، سواء الشكلي أو المعنوي، للوحدات الأساسية للتفكير الفلسفي، بل وتهاجم ظروف الممارسة الخارجية، أي الأشكال التاريخية للسمق التربوي لهذا الصرح والبنيات الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية لتلك المؤسسة التربوية، حيث أنه لا يذكر بديلا لكل هذه المؤسسات فإن ما يهدف إليه هو تقويض وهدم، حتى ولو سماه هو تفكيكا و حتى لو ادعى أنه ليس عدميا أو تقويضيا»<sup>3</sup>.

إذا أردنا تقصي حضور النزعة الإنسانية فهو صلب بحثنا في تفكيكية دريدا، لا يمكننا التماس ذلك في الحقيقة رغم نفي دريدا لذلك من خلال توضيحه في أن مشروعه الفلسفي يبعد كل البعد عن الهدم والعدم مبرزا ذلك أن عملياته التقويضية تتعلق بالجانب الإيجابي من خلال تفكيك النص ومن ثمة دراسته للكشف على ما يحتويه النص من تناقضات، فنداء التفكيكية بموت المؤلف أو حتى تهमيش المؤلف ووضعه في الأطراف إنما يعد غياب لصاحب النص رغم رد دريدا لذلك إلا أن الغياب وموت الله كلها مقولات توحى بتهميش النزعة الإنسانية-وكذا الحد من وعي الإنسان كذات فاعلة، يعد كذلك موت الإنسان وهذا رغم عدم اعتراف دريدا بذلك.

وكما يرفض جاك دريدا التمرکز العقلي، ويمقت كل تسيد على الغير، أو حتى هيمنة عنصر على آخر، ولعل هذا ما بينه حنفي في مقدمته عندما قال «يربط دريدا بين التركيبية والعرقية الأوروبية، كما يربط بين التفكيكية، وثورة

<sup>1</sup> عادل عبد الله: التفكيكية (إرادة الاختلاف وسلطة العقل)، دمشق، دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط1، 2000، ص 13، 14.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 720.

<sup>3</sup> عبد الوهاب المسري وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 111.

الأطراف ضد المركز... لذا ارتبطت البنية بالمركز كما ارتبط التفكيك بالأطراف، وكما ارتبطت الميتافيزيقا بالروح القومية وبالعنصرية تعلن الاطراف نهاية الميتافيزيقا»<sup>1</sup>.

وعلى هذا النحو تبدو الفلسفة التفكيكية كما فكر فيها حنفي ما هي إلا مراجعة للوعي الأوروبي لذاته مفككا نفسه بنفسه ومنتهيا للعدم ليدق جرس الموت، وبالتالي غياب الاهتمام بالإنسان كأهم مقولة مركزية في العالم، كما يذكر دريدا لفظ "نهاية الزمان" ويكثر الإشارة إلى الغرب وكأن الغرب قد وصل على نهايته دون مخلص جديد، وفي موضع آخر يصف حسن حنفي الوعي الأوروبي الآن بأنه يمر بالعصر المملوكي التركي، يوجد من عدم، يوعده بعد وجوده لحضارة المركز، في حين يبشرنا حنفي بأحقية مشروعنا "التراث والتجديد" في ميلاد عصر جديد لحضارة الأطراف أي الانا.<sup>2</sup>، لذا فقد جاءت فلسفة الاختلال كما يقول حنفي لتؤكد على الموت في الروح وضياح كل شيء، بالإضافة إلى الوقوع إلى متهات لفظية بدعوى تحليل الخطاب قصد الانتهاء إلى لا شيء، ما أدى إلى أنه لم تعد هناك معرفة ممكنة، فدريدا يحب البحث في المستحيل على حساب الممكن ولعل هذا أكبر دعوى إلى الموت والعدم في الروح.

#### رابعا: البنيوية وموت الإنسان

مثلت الحداثة منوالا جديدا، غير كل الرؤى الفلسفية القديمة، باعتبارها ذلك الإطار النظري والنظام المعرفي الذي قلب كل الطابوهات رأسا على عقب، فلو أردنا البحث عن أهم ركيها وجدنا الذات الإنسانية أبلغها لذلك. فبها تم إحداث انقلاب معرفي مس فيه بنية المجتمع الماقبل حدثي، ذلك أن تأثير الذات هو بلغة أخرى ميلاد للإنسان وحقوقه، ولعل هذا ما بدى واضحا مع الأنوار بين أمثال (ديدور، كانط، فولتير، وغيرهم) والذين كان أكبر مؤرقهم هو استقلال الذات سواء اجتماعيا، اقتصاديا، سياسيا.

ومساوقة لذات الحديث، تبرز مع الفلسفة المعاصرة تيارات تنادي باللاإنسانية، ومبررها في ذلك أن سيطرت "براديجم" معين في فترة زمنية معينة جعلت وهم أن الإنسان عبارة على ذات واعية وفاعلة، وفي حين أنه مجرد كائن مفعوله به وأسير بنيات معرفية خارجة عنه فأبرز هذه التيارات التي نادى باللاذاتية، البنيوية، التفكيكية، الوجودية ولا يمكننا تغافل اللحظة التشوية والتي عرفت منها "مقولة العدم" لتكون هذه الأخيرة صحيحة العصر بلغة حسن حنفي.

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 607.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 607.

سجل فوكو حضوره كأهم لحظة معرفية أثرت في الفلسفة المعاصرة، ما جعل التفكير معه يضعنا أمام مفاهيم جديدة فيما يخص "موت الإنسان" متأثراً بفلسفات العدم، وهذا ما عبر عليه حنفي في موسوعته الاستغرابية قائلاً: «إن كل فلسفات العدم ومظاهر الموت في التاريخ، كما تبدو في الفن، إنما تعبر عن أزمة دفينية في الوعي الأوروبي أعمق من مظاهرها وأشكال تغييرها»<sup>1</sup>، ظهر تأثير فوكو بعمية نيتشه، عندما أعلن "موت الإنسان"، انطلاقاً من مقولة "موت الإله"، وكأنها نتيجة حتمية لذلك، فبقتل نيتشه للإله يكون قد قتل الإنسان... حيث يظهر أن موت الإله هو موت آخر للإنسان في هذا العالم مرتبطان ببعضهما.<sup>2</sup>

ولعل من أبرز مبررات بنوية فوكو "لموت الإنسان" هي حجته في أن الإنسان ليس سوى عبارة عن شيء داخل نظام الأشياء، وولادته ليست بالمفهوم البيولوجي للكلمة بل ولادته في ذهنيته، وضمن مسارات بحثه ومعارفه ليكتشف ذاته من خلال نظام الأشياء إذ يبحث عن نفسه في قانونها الخاص، وبالتالي فلا يمكن التعرف عليه إلا من خلال إنتاجه أو من خلال كلماته أو الأشياء التي ينتجها.<sup>3</sup>

وبذلك شكلت البنيوية الفوكوية نظرية جديدة مخالفة عن سابقتها تلغي بها كل المفاهيم التي جاءت بها الحداثة المتمثلة في الانهماك بالذات والعلم والإرادة الإنسانية والمعرفة وكذا الحقيقة. لتكون العلوم الإنسانية تطابق عند فوكو لحظة معينة من تاريخ معرفتنا، ومن الممكن جداً أن يمحي الإنسان كموضوع المعرفة كما يمحو الماء، صورة مرسومة على رمل شاطئ البحر<sup>4</sup>، وفي موضع آخر يؤكد فوكو أن الإنسان ليس سوى ابتكار قريب ووجهه لا يزيد عمره عن قرنين في معرفتنا، وأنه سيختفي ما أن تجد هذه المعرفة صورة جديدة.<sup>5</sup> ولأن الإنسان مفعول به وليس فاعل بلغة فوكو فإنه يقر بأن إنسان القرن العشرين يموت في اليوم الواحد عدة مرات فهو يعاني من الأنظمة الغربية والشرقية على حد سواء، والتي يحاول كل منها أن يمرر بضاعته الفاسدة تحت غطاء الإنسانية، وهذا ما أكده حسن حنفي عندما قال أن «الفيلسوف البنيوي في تعامله مع الظاهرة اللغوية والاجتماعية والمعرفية، فقد أضحي كما يفعل الفنان التجريدي بالمضمون من أجل الشكل»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 713.

<sup>2</sup> عمر مهييل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2016، ص 89.

<sup>3</sup> فادي عاصله: موت الإنسان في فلسفة ميشال فوكو، [www.alkalimah.net](http://www.alkalimah.net).

<sup>4</sup> ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص 45.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 26.

<sup>6</sup> حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب؟، مرجع سابق، ص 159.

وفي نفس السياق يرى روجي غارودي أن البنية تحمل فلسفة تمثل في طبيعتها الدوغمائية وهي نقطة الوصول إلى فلسفة موت الإنسان<sup>1</sup> بحيث أنها لا تقدم أي تصور صائب قادر على تفسير كلي للعالم والوجود، الامر الذي جعلها تركز على الإنسان كواقعة يمكن للإنسان إدراكها، ولذلك توجهت لدراسة الإنسان دراسة شمولية تعالج العالم بأكمله بما فيه الإنسان<sup>2</sup>، ينهي فوكو حسب روجر غارودي إلى فكرة أن العلوم الإنسانية لا يمكن أن توجد إلا إذا كف الإنسان عن الوجود، وهذا ما يؤكده فوكو في قوله «لم يعد بوسعنا في هذه الأيام أن نفكر إلى في فراغ الغنسان الذي تلاشى»<sup>3</sup>، وفي موضع آخر يرى «بأن الأشكال الثلاثة الرئيسية التي تمت بها السيطرة على الإنسان من خلال علم الحياة، علم الاقتصاد، علم اللغة... تعطي كل ميدان المعرفة في الإنسان، من غير أن تترك وراءها بقية لبحث آخر»<sup>4</sup>.

إن حسن حنفي يؤكد العملية التهميشية التي أقصت الذات الإنسانية بكل أبعادها (الاجتماعية-السياسية-الاقتصادية) فقال «لقد حاولت البنيوية للحاق بالفلسفة المعاصرة، والعودة من ماركس إلى هيجل لاكتشاف البنية عبر التاريخ، فانتهدت إلى بنية فارغة من أي مضمون، وعادت إلى الصورية، إلى الوجود في الأذهان وليس إلى الوجود في الأعيان، ووقعت في عالم الضرورة الخالي من الحرية، يتحكم فيها قانون الطرفين والوسط دون حيوية الفعل ورد الفعل، كما وجدت عالمها في اللغة كعالم مستقل»<sup>5</sup>.

أما عن جاك لا كان، وذلك في مجال الحياة النفسية فخطى نفس طريق سيغموند فرويد، في محاولته لإذلال النفس البشرية، حيث أعطت نظريته النفسية صورة عن الإنسان أصبحت معها نفسه بخيوط بعيدة، وذلك بعد اكتشافه اللاشعور، وهو ما يؤكد على جبرية الحياة النفسية، في العقل والوعي والإرادة الحرة، إذا لم تعد أي أهمية للإنسان كذات فاعلة وكونه كائن عاقل، ولا حتى في كونها ذات قاصدة واعية تؤثر وتتأثر بالعالم الخارجي بالمعنى الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود"<sup>6</sup>، وهذا ذات المعنى أدلى به جاك لا كان عندما أعلن تبعية البعد الواعي للإنسان للنوابض والانفعالات اللاواعية، بالإضافة إلى تأثر الشخصية الإنسانية بالماضي الطفولي، يؤدي تفكك

<sup>1</sup> روجي غارودي: البنيوية فلسفة الإنسان، تر: جورج طرابيسني، بيروت، دار الطليعة والنشر، ط2، 1981، ص 20.

<sup>2</sup> زكرياء إبراهيم: مشكلة الإنسان، القاهرة، مكتبة مصر للطباعة، ص 110.

<sup>3</sup> روجي غارودي: نظرات حول الإنسان، تر: يحي هويدي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1983، ص 289.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 290.

<sup>5</sup> محمد سبيلا: التحولات الفكرية الكبيرة للحداثة (مساراتها الإستيمولوجية ودلالاتها الفلسفية)، مجلة فكر ونقد، المغرب، 1997، ص 58، 59.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 60.

البناء الداخلي للإنسان وعجز الأنا عن السيطرة عن أفعاله وأقواله وحتى أفكاره، الامر الذي أدى مع لا كان إلى انتهاء مقولات الحرية والذات والمسؤولية<sup>1</sup>.

في الحقيقة أن هذا التهميش المبالغ فيه من أصحاب المجال النفسي، أدى بالإنسان إلى وضعه في خانة الحيوان الغريزي الغير مسؤول، وهذا الإذلال للذات ليس الإذلال الوحيد الذي تعرضت له الذات الإنسانية عبر التاريخ بل مورس عليها أشكال أخرى:

**الإذلال الأول:** تجسد برؤية كوسمولوجية مع عالم الفلك كوبرنيك عندما أثبت أن الأرض ليست مركزا للكون، بل إنها تمثل جزء من الشمس، بمعنى أن كوبرنيك قام بتفويض مركزية الأرض التي قال بها بطليموس، حتى إنه مس هذا التفويض الإنسان.

**الإذلال الثاني:** ساد المنهج التجريبي وهيمن في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ونجح في دراسة الكثير من الظواهر الطبيعية. وزعم بعض الفلاسفة ومنهم توماس هوبز Thomas Hobbes (1578-1679م)، اسپينوزا Spinoza (1632-1677م)، ودفيد هيوم David Hume (1711-1776م) وغيرهم: أنالإنسان ظاهرة طبيعية، وأن في الاستطاعته دراسته وفقا للمنهج التجريبي الذي تدرس به غيره من ظواهر الطبيعة، وأنه «موضوع» Object، أو مجرد «شيء» thing من الأشياء الذي تتكفل بتفسيره قوانين المادة.<sup>2</sup>

**الإذلال الثالث:** تجسد بيولوجيا مع داروين Darwin (1839-1882م) في كتابه "أصل الأنواع" حيث وصف الإنسان بالقردية، وإرجاعه إلى أصول حيوانية يحكمها الصراع من أجل البقاء<sup>3</sup>، وأصبحت الداروينية التطورية هي التفسير الذي يقبله الإنسانويون لتفسير ظهور الإنسان على الأرض، ومنذ السبعينات ازداد استخدام الأيقونة العظمى (صور متدرجة من القرد منحني الظهر إلى الإنسان منتصب القامة) لتعزيز مذهب التطور غير الموجه وأن وجود البشر هو صدفة محضة.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> علي حرب: لعبة المعنى (فصول في نقد الإنسان)، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1991، ص34،35.

<sup>2</sup> إبراهيم بن عبد الله الرماح: الإنسانية المستحيلة (إشكالات تأليه الإنسان وتفنيدتها في الفكر المعاصر)، المرجع السابق، ص82.

<sup>3</sup> روجي غارودي: البنيوية فلسفة موت الإنسان، مرجع سابق، ص 9.

<sup>4</sup> إبراهيم بن عبد الله الرماح: الإنسانية المستحيلة (إشكالات تأليه الإنسان وتفنيدتها في الفكر المعاصر)، مرجع السابق، ص83.

# SHIFT

SECULAR HUMANISM, INQUIRY AND FREETHOUGHT

## الشكل (05) : يوضح معنى النظرية الداروينية التطورية

أما عن البنيوية الاجتماعية مع لويس ألتوسير والذي يعتبر من أهم ممثلين التيار الماركسي التي لم تسلم منه النزعة الإنسانية من نقد و تقويض، إذ لم يتقبل ألتوسير فكرة وجود النزعة الإنسانية في الماركسية ورأى فيها مفهوماً أيديولوجياً تجاوزه ماركس في فترة نضجه النظري، حينما حقق القطيعة المعرفية مع الفلسفة الإنسانية ومفاهيمها الأيديولوجية مثل: الإنسان والاعتراب واستبدالها بمفاهيم جديدة كتكوين الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية<sup>1</sup>، ويقول في هذا ألتوسير «لا يعتبر مفهوم النزعة الإنسانية إلا مفهوماً أيديولوجياً»<sup>2</sup>، لذلك فإن الماركسية ترى حسبه أن الإنسان لا يوجد بل الذي يوجد هو البنيان الموضوعية المتمثلة في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، لتكون الذات حسب التصور الماركسي غير فاعلة في التاريخ، والفاعل هو الصراع الطبقي الحاصل بين البنى الاجتماعية.

فالماركسية قتلت الإنسان في اللحظة التي فكرت في تقويض فكرة الفردية والحرية والاستقلالية الذاتية الواعية، والتي أكدت عليها سابقاً الوجودية كما أكدت في مقابل هذا كله على قيمة البنية والطبقة على حساب الوعي الفردي والإرادة الحرة، ومن هنا بنى ماركس اغترابه عن ناتج عمله الذي يعتبر في الوقت ذاته اغتراباً عن نفسه وعن ذاته<sup>3</sup>.

ما يمكن أن نركن إليه بالنسبة لمقولة "موت الإنسان" في البنيوية (الاجتماعية، النفسية، اللغوية) هي أن هذه الأخيرة حاولت بكل جدية معرفية من تهميش الذات وبكل أبعادها، متوسلة بذلك عن كسر للذات وعدميتها، الأمر الذي جعل حسن حنفي يتخذ منها موقفاً لاذعاً فقال «لم يستطع الوعي الأوروبي من خلالها أن يأخذ دفعة جديدة لأنها ليس بها فكر واضح»<sup>4</sup>، لذا لم ترتبط البنيوية بالنسبة لحسن حنفي بالبنية الرئيسية في الوعي الأوروبي، كما وصفها بأنها "محاولات" جمعت بين الفكر والأدب ولم تصل إلى وصفها بالخطاب الفلسفي، فسرعان ما

<sup>1</sup> محمد وقيدى: العلوم الإنسانية والأيديولوجية، بيروت، دار الطليعة، 1983، ص 121، 120.

<sup>2</sup> عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 27.

<sup>3</sup> فيصل عباس: اغتراب الإنسان المعاصر وشقاء الوعي، بيروت، دار المنهل اللبناني، ط 1، 2008، ص 204.

<sup>4</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 717.



تحولت حسبه إلى ظاهرة إعلامية في مجال الفكر عملت ضجة ثم ابتلعتها حياة الموضة بلغته، مثلها في ذلك مثل التيارات الفلسفية الأخرى والتي كان يحيطها الشك في كل القوى الغربية. (الإنسان-الله-الطبيعة)<sup>1</sup>.

### المبحث الثاني: مظاهر الأزمة\* في الوعي الأوروبي

بعد مظاهر العدم التي كتمت على أنفاس الإنسان الأوروبي، يستمر حنفي في التحاور مع مظاهر أزمة العدمية الإنسانية، مؤكداً "أن إعلان الأزمة تمثل مع تحديد هوسرل لها في أزمة العلوم الإنسانية، لتظهر في "المذاهب السياسية وفي الأيديولوجيات وفي القيم وفي الاقتصاد وفي الطاقة، وفي الإنتاج والتسويق، وفي التضخم، وفي سباق التسلح والخطر النووي، ويعبر مفكرو الغرب عن هذه الأزمة بعبارات: انهيار الغرب، نهاية الغرب، انتحار الغرب...وكان الغرب قد قام بدورته الأخيرة منذ الإصلاح الديني إلى النهضة إلى العقلانية إلى التنوير إلى الثورة الصناعية ثم إلى الأزمة في النهاية"<sup>2</sup>.

وفي نفس المعنى التي تأتي به مقولة "النهايات" يوجهنا أليكسندر كوجي\*\* Alexander Koseve (1902-1986م) إلى جدلية قائمة بأبعادها توضح لنا ذلك، نهاية الإنسان، نهاية الإله، نهاية التاريخ، ولعل نهاية الإنسان شاهدة بالضرورة على نهاية التاريخ، ونهاية الزمن معا، حيث يرجع هذا الأخير بسبب النهايات الكبرى إلى عدم

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 718.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 718.

\* وفي معنى الأزمة الغربية يحضرنا ما وصفها به رينيه غينون René Guénon (1886-1951م) "إن القول أن العالم الحديث قد أصيب بأزمة يعني فيما يعنيه أن علمنا قد وصل إلى نقطة حرجة وأن تحولا عميقا على وشك الحدوث، بيد أن ذلك يعني أيضا أننا بصدد إطلاق حكم على النتائج التي حصلنا عليها: إيجابية كانت أم سلبية، كما أنه لا بد من القول أن التغير الذي سيحدث سيكون شاملا" أنظر: رينيه غينون: أزمة العالم الحديث، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 2016، ص 10.

وجود رغبة الإنسان، لم يعد يمارس فعل السلب والنفي بمعنى أنه لم يعد يخلق أو يغير أي شيء، فبعد أن ألغى ذاته وبعدها حقق دولته الكونية النهائية<sup>1</sup>، فطالما كان الإنسان يصارع ويشغل فكان هناك تاريخ وزمن، لكن عندما يتوقف التاريخ، أي عندما يحقق الإنسان كل مطالبه، يلغى الزمن ويموت الغنسان أو ينسحب بما هو إنسان تاريخي بلغة هيجل.

جاء في كتاب فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama (1952م) المعنون بـ "نهاية التاريخ والإنسان الأخير"، أن التاريخ انتهى في أشكال مختلفة بداية من القديس أوغسطين وفكرته عن مدينة الله، وعند ميكيافيلي في عصر النهضة وفكرته عن الأمة، وعند نور العقل، وعند فولتير وطبيعة الإنسان عند كانط وكذا كمال الدولة البروسية عند هيجلن هذا بالإضافة إلى المجتمع اللاطقي عند ماركس، حيث ينتهي فيها الصراع الطبقي، والذي يعتبرها بداية التاريخ الإنساني البعيد عن الاستغلال<sup>2</sup>، لذا ظهرت كما يقول حنفي في الآونة الأخيرة في كتاب كثير من المفكرين أمثال "برجسون، هوسرل، نيتشه، شبنجلر... الخ، الفكرة القائلة بأن الشعور الأوروبي بلغة حنفي قد وصل إلى نهايته موضحا ذلك في اكتمال المثالية الألمانية على يد هوسرل، كما انتهى الصراع التقليدي بين المثالي والواقعية على يد برجسون، لينتهي كل شيء على يد نيتشه ولم تبقى إلا العدمية كشعار<sup>3</sup>.

لقد ظهرت في الفكر المعاصر، كما معروف، أفكار العدم والغثيان والهم والحصر، كما ظهر العبث واللامعقولية في الفن والأدب، حتى فقد في هذا العصر الروح التي تطبع الإبداعات الإنسانية بالمعنى، لذا رأى حنفي أن الحضارة الغربية أرادت التوسل والمناداة إلى روح الإيمان مثل برجسون وباسبرز ومارسل<sup>4</sup>، أما عن فتح التريكي في كتابه فلسفة الحداثة فيفسر معنى الحداثة بقوله: «عندما يعلن الغرب عن نهاية الحداثة، فهو لا يعني فشلها كما تصور البعض من مثقفي الأمة العربية... فنهاية الحداثة تعني اكتمال المشروع وانتقاله إلى مرحلة جديدة بعد تطور نمط الإنتاج وانتقاله إلى مرحلة أخرى، فهي تعني استقبال مستنتجات الحداثة وتطورات التقنية وتحولات العلوم»<sup>5</sup>، لذا حاول حنفي أن يصور لنا حقيقة انهيار الغرب كنتيجة حتمية آل إليها هذا الأخير، بعد أزmate الثلاث (العقل-العلم-القيم)، والأمر الذي سنحاول تحليله في العناصر الآتية دائما مع الرؤية الحنفية .

<sup>1</sup> محمد الشيخ: فلسفة الحداثة (في فكر المثقفين الهيجليين ألكسندر كوجيف وإريك فابل)، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008، ص 134.

<sup>\*\*</sup> هو أستاذ كل من آلان بلوم صاحب كتاب "The closing of American" وكذا فرانسيس فوكو صاحب كتاب The end of history and the last man وهم تلاميذه المعاصرين والذين حملوا دعوى نهاية التاريخ.

<sup>2</sup> فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، تر: حسين أحمد أمين، مكتبة الإسكندرية، ط1، 1993، ص 8،9.

<sup>3</sup> حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 31.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 32.

<sup>5</sup> فتحي التريكي ورشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مرجع سابق، ص 26.

## أولاً: أزمة العقل: التنظير العقلي

لقد بدأ هذا العقل الجديد أول ما بدأ بإزالة اشارة القرون الوسطى عن عينيه والنظر في بهاء الطبيعة وبهجتها وذلك تحت اسم "العقل الملاحظ"، ثم انتقل إلى النظر في إبداعات الإنسان وصناعاته ومقارنتها ونقدها تحت اسم "العقل النقدي"، وانتهى إلى فحص القوانين وتمحيصها تحت اسم "العقل المشرع"<sup>1</sup>، وإنها لأدلوجيات إنسان فقد إيمانه وتخلي عنه ونشد الرضا في هذا العالم ويبحث عنه، لكنه الرضا المباشر الذي عدم التوسط وحضي التوحد وتلك هي الخطيئة والازمة الكبرى، فلم يعد الإنسان إنساناً بالمعنى القوي للكلمة، إنما هو إنسان طبيعي لا ينتج، فالأجساد باقية كمظهر إنساني لكنها عديمة الروح وعديمة الزمن، وبالتالي عديمة الفعل الخلاق.

يشرح لنا إدغار موران Edgar Morin (1921م) أن أزمة الحداثة بدأت في الظهور منذ أن صار الاستشكال الناشئ على الحداثة والمنقلب على الله وعلى الطبيعة وعلى الخارج ينقلب على الحداثة نفسها<sup>2</sup>، الأمر الذي أضحى فيه الإنسان المعاصر بثقافته أمام تحدٍ جدلي كبير تسود فيه السطحية بدلاً من العمق، والاختزالية بدلاً من الشمول، وغش الرؤية بدلاً من وضوحها، حتى أصيب الإنسان بنوع من الحيرة والضياغ الفكري والروحي<sup>3</sup>.

بين لحظة ولحظة تكونت أسس حداثية عقلانية ترفع من الحدود الإنسانية وتضع شعار العقل الحداثي المتحرر من السلطة الدينية، لتظهر مع الزمن أسطورة العقل الذي يعلي من فكرة الذات المفكرة اللاغية لفكرة الإله، فقدس الإنسان الحداثي بدلاً من تقديس الإله، وحين نتحدث عن ديمقراطية العقل نتحدث عن الهيمنة المعرفية والسياسية والاقتصادية.

مما يجعل ارتباط سيرورة العقل بسيرورة الحداثة معضلة بحد ذاتها، لأنها وإن أرادت التحرر من اللاعقل للارتكاز على معقولية التفكير والعمل، إلا أنها جعلت من العقل أخيراً أداة عمل وتدخل في العمل مما أضفى صبغة تقنية بحتة، تعين أن نبين أن هذا الإنهاك الذي أصاب العقل مرده أساساً إلى مركزية الذات هي التي تدعو إلى تغيير النموذج نحو ما يسميه هاربرماس العقل التواصلي وهي التي تحاول أن تقضي على الوحدة والأناية التي صبغتها الفلسفة الذاتية في شكلها الديكارتي والهوسرلي، فسيطرة العقل الحداثي خلق نوعاً من الحياة المسلطة على الأشياء وعلى الإنسان<sup>4</sup>، وفي هذا المعنى السياقي يحضرننا ما قاله آلان تورين Alain Tourin (1925م) «كنا نعيش في صمت، صرنا نعيش في الضجيج، كنا معزولين، فصرنا ضائعين، وسط الزحام، كنا نستلم القليل من

<sup>1</sup> محمد الشيخ: فلسفة الحداثة (في فكر المثقفين الهيجليين)، مرجع سابق، ص 67.

<sup>2</sup> إدغار موران: إلى أين يسير العالم، تر: أحمد العلمي، الدار العربية للعلوم، ط1، 2009، ص 26.

<sup>3</sup> لانغ جيفري: ضياغ ديني (صرخة المسلمين في الغرب)، تر: إبراهيم يحيى الشهابي، دمشق، دار الفكر، 2010، ص 26.

<sup>4</sup> فتحي التريكي ورشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مرجع سابق، ص 18، 19.

الرسائل والآن تنهال علينا كوابل من نار، لقد انتزعت من الحداثة الحدود الضيقة للثقافة المحلية التي تحيا في إطارها، وألقت بنا في الحرية الفردية»<sup>1</sup>.

هذا الوضع لم يكن غريبا على ماكس فيبر Max weber (1893-1920م) من أن يطرح موضوع أزمة العقل الحداثي بمفهومه ورؤيته الفلسفية، حيث يقر أن العقلانية هي الخاصية المميزة للحقبة التاريخية التي نعيش فيها، والتي قامت بتغيير جذري في المرجعية التي تحرك الإنسان، وذلك عن طريق انفتاحه على الطبيعة على حين ما كانت عليه في العصور الوسطى مرتعا للأبالسة باللغة الفيبرية<sup>2</sup>.

حيث يعتبر فيبر هذا التحول الهائل من مجتمع إقطاعي ديني بحت، إلى مجتمع بورجوازي لاديني مبني على أسس عقلية وذاتية صارمة، لذا يصير فيبر على أن الحداثة لها وجهين هما العقلنة والذاتوية<sup>3</sup>، فالعقلنة كظاهرة سمة مميزة للغرب بالنسبة له لذا خلقت علاقة حميمية بين الحداثة والعقلنة<sup>4</sup> يشيد "موران" في ظاهرة أزمة العقل ويقول: «لقد أصبح العقل هو الأسطورة الكبرى للمعرفة، والأخلاق، والسياسة، يجب على المرء في هذا المنظور أن يحيا تبعا للعقل، بمعنى يبعد نداءات الوجدان والاعتقاد، ومن حيث أن مفهوم العقل يتضمن مبدأ الاقتصاد، فإن الحياة وفقا للعقل ستكون مرافقة للمبادئ النفعية للاقتصاد البورجوازي»<sup>5</sup>.

هذا ما أدى بطبيعة الحال إلى تعقيل وعلمنة الثقافة الغربية فمست كل شيء، الأمر الذي جعل من الحداثة كفعل تنفذ إلى كل ميادين الحياة الإنسانية، وطبقا لمعايير عقلانية أدواته خالية من أي معنى، هذا النفاذ خلق نوعا من الاستنكار من هوركها يمر اتجاه تدهور العقل الموضوعي إلى عقل أداتي، أي التحول من رؤية عقلانية للعالم إلى فعل تكتيكي محض، هذا القلق الفكري، وجد عند أدرنو وهوركها يمر اسم لحداثة وهو أفول العقل<sup>6</sup>.

كان للمسيري رؤية مفاهيمية للعقلانية تنقسم إلى "استنارة مضيفة" و "استنارة مظلمة"، بمعنى أن العقلانية تحولت عبر لحظاتها التاريخية من حداثة تبنت الإعلاء من الذات الإنسانية ضد غيابها الكنيسة من خلال تحرير العقل وسيطرته على الطبيعة. إلى حداثة أعلنت موت الإله مع نيتشه، بالإضافة إلى إقصاءه للذات واعتبارها حيلة من حيل الضعفاء للذات حسبه هي التي تفرض المثل الوهمية للوجود الثابت على عالم السيرورة، كما لا يختلف

<sup>1</sup> آلان تورين: نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1995، ص 131.

<sup>2</sup> محمد سبيلا: مخاضات الحداثة، بيروت، دار الهادي، ط1، 2007، ص 33.

<sup>3</sup> محمد سبيلا: مخاضات الحداثة، مرجع سابق، ص 34.

<sup>4</sup> محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: العقلانية وانتقاداتها، المغرب، دار توفال، ط2، 2006، ص 31.

<sup>5</sup> إدغار موران: العقل والعقلانية، تر: محمد سيلا، المغرب، دار توفال، ط2، ص 11.

<sup>6</sup> آلان تورين: نقد الحداثة، مرجع سابق، 145.

ماركس (المادي غير الإنساني) عن هذا كثيرا فهو أيضا يرى أن الذات الإنسانية المستقلة وهم ما بعده وهم، فواء الواجهة الفردية المستقلة يوجد الصراع الطبقي ووسائل الإنتاج<sup>1</sup>.

ومع تزايد الفكر الغربي الحديث لمثل هذه الاستنارة المظلمة خرج من تحت عباءة نيتشه ليفي شتراوس والتوسيد وفوكو ودريدا، والذين حاولوا تقويض الاستنارة المضيفة والنزعة الإنسانية بكل عنف، فالبنوية عملت على فك الذات وبيان أن هذه الأخيرة خرافة وليس إعادة تشييدها، فالذات حسب الفكر البنيوي والدريدي، ما هي إلا حفرة من حفريات الماضي، ووهم من الأوهام واختراع من اختراعات النزعة الإنسانية الغربية، كما أن الموضوع لا يمكن الوصول إليه لأنه نتاج ألعاب لغوية وقوة<sup>2</sup>.

الحقيقة أن العقل الإنساني خرج من السجن الكهنوتي إلى سجن أدهى وأمر من السجن المقبوض، إنه سجن الشك والعدمية، الذي أضحى معه الفكر الغربي غارقا في فوضى التفسير، وغياب بالمعنى، وتحول الحياة إلى عالم لا متناهي الرغبات، عالم المتعة والشهواتن إذ غاب كل جميل، وحل محله مبدأ اللذة، ليفقد معه الغنسان الرغبة في الحياة، فأعلن انتحاره حقيقة بعدما قيل: أنه موت رمزي<sup>3</sup>.

أما بالنسبة لطف عبد الرحمن، فكانت له نظرة مفاهيمية تظهر بوضوح أزمة العقل الغربي الحديث، حيث يبين أن العقلانية تقوم على أساسين: "لا أخلاق في العلم" بمقتضى هذا الأساس أن لكل واحد أو جماعة أن يضع بنيان نظريته بحس ما شاء، أما الأساس الثاني فيمكن أن نصوغه كما يلي "لا غيب في العقل"، بمقتضى هذا الأصل أن لكل واحد أو جماعة أن يركب بين العلاقات وأن يقيم من البنيات ما شاء<sup>4</sup>.

لعل هذين الأساسين اللذين وضعهما طه عبد الرحمن خير دليل على سلطة العقل وسيطرته مما أدى إلى غياب الأخلاق عندما تحضر العلمية العقلية، ولعل هذا ما نوه إليه هربرت ماركيز (Harbert Marcuse) (1898-1979م) عندما تحدث عن وجود عقلانية غربية حديثة قائمة على مبادئ مخطط لها تعمل على تشكيل النموذج الإنساني المطلوب حديثا، لذا يبين لنا وجود ترابط بين العقل ما قبل التكنولوجي والعقل البعد تكنولوجي، وكلا القبلي والبعدى يقوم على مبدأ السيطرة، لكنها سيطرة تختلف في الغاية والهدف، فالقبلي يسعى لسيطرة الإنسان على الطبيعة، أما البعدى فيسعى لسيطرة الإنسان على الإنسان، هذا ما أكدته ماركيز من خلال قوله «إن سيطرة

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص 28.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 29.

<sup>3</sup> عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي الغربي المعاصر (مقارنة حوارية في الأصول المعرفية)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005، ص 64.

<sup>4</sup> طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط1، ص 92.

الإنسان على الإنسان ما تزال تمثل في الواقع الاجتماعي، وبالرغم من كل تغيير، استمرارا تاريخيا، وما تزال هناك رابطة بين العقل ما قبل التكنولوجي و العقل التكنولوجي بيد أن المجتمع الذي يضع الخطط ويشرع فعلا في تحويل الطبيعة عن طريق التكنولوجيا يعبر المبادئ الأساسية للسيطرة»<sup>1</sup>.

نتج عن هذا العقل التكنولوجي الأداتي بلغة ماركوز وعي زائف يرفضه تماما، لأنه وعي خضع للسيطرة في شتى المجالات (النفسية، الاجتماعية، الاقتصادية) مما خلق نوع من التبعية لنظام الأشياء، فكان زمن العقل غير الأداتي يتميز بالعلاقات التي تحكمها التبعية الشخصية، أما حكمة العقل الأداتي تكمن في التبعية لنظام الآلة والأشياء، وهو ما يجعل الإنسان الحديث مكبل بالقوانين الاقتصادية ومبادئ الإنتاج.

إن عقلانية السيطرة الشمولية والمسيطرة على المجتمع كافة تخلق نوع من عدم اللاعقلانية، وبالتالي تسجن النقد، وتلغيه، بحيث تمارس عقلانية الأداة أساليب عدة لامتناس الروح النقدية، التي توحى بالرفض أو المطالبة بالتغيير. في حين ما تنطفأ جذوة النقد والمعارضة يصبح العالم المعاش عالما أحادي البعد، والتفكير السائد فيه هو تفكير أحادي البعد أيضا، ويحمل ماركوز الفلسفة والعلم والتكنولوجيا والسياسة والاقتصاد مسؤولية إنماء ذلك النوع من التفكير، وفي العالم أحادي البعد يقاد الإنسان إلى النسيان إلى ترجمة السلبي إلى إيجابي<sup>2</sup>.

لجأ هبرماس (Habermas 1929م) في قوله الحداثي عن أزمة العقلنة التي اجتاحت المجتمع الحديث وقال «..إن عملية التعقيل قد توسعت أكثر لتمتد إلى المجال الاجتماعي، بل إلى الحياة اليومية، محدثة في ذلك تفككا في البنى الاجتماعية التقليدية، لذا تميز المجتمع الحديث عن المجتمعات التقليدية بوصفه مجتمعا عقلانيا أو مجتمعا معقلنا»<sup>3</sup>، وفي موضع آر يقر على أن زاوية التعقيل لم تقتصر على علمنة الثقافة الغربية بل يتناول قبل كل شيء نمو الجماعات الحديثة، الأمر الذي جعل هبرماس ينادي بالعقل التواصلي بدل العقل الأداتي الذي يلغي نطاقات التواصل والتفاهم بين الناس، كما يغيب العمل النقدي للعقل الإنساني، فيضع التغيير وبالتالي التواصل مما يؤدي نهاية التنميط للحياة الإنسانية، نتيجة لتحديد وترشيد مجالات الحياة، وبالتالي تشيئه،

رغم جل الانتصارات التي حققها العقل الحداثي إلا أنه في ذات الوقت وقع في شرنقة المادية العقلانية وسيطرته على الحياة الإنسانية حتى حولته إلى مجرد آلة، لذلك يمكن الجزم بأن هذا الانتصار قد إنحرف عن مساره، وأدى إلى تقيض مقصودة، ولا أدل على ذلك من أن هذه العقلانية التي بشرت الإنسان بعالم تسوده الطمأنينة والسعادة، هي التي أدت إلي تدميره، فتحوّلت هي وتطبيقات العلم التكنولوجية إلى عار على الحضارة

<sup>1</sup> هيربرت ماكيوز: الإنسان والبعد الواحد، تر: جورج طرايشي، بيروت، دار الأدب، ط3، 1988، ص 181.

<sup>2</sup> سمير عبد السلام: مفهوم الإغتراب عند هيربرت ماركوز، مصر، دار المعرفة الجامعية، 2003، ص 56، 57.

<sup>3</sup> يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجوشي، سوريا، منشورات الثقافة، 1995، ص 8، 9.

الغربية، بعدما كانت مجدا وشرفا لها، كما يقول بوفاليري، الأمر الذي ولد هذا الإنسان حالة من اليأس والشك في مبادئ عصر التنوير ومشروع الحداثة بجميع قيمه وأسسها بما في ذلك مقولات العقل، والعلم والتقدم، والتحرر<sup>1</sup>، الأمر الذي أدى بالأقاليم الثلاثة للحداثة والمتمثلة في مفاهيم (العقلانية، والتقدم، والذاتية) إلى فجائع إنسانية بوتيرة متزايدة، الأمر الذي أدى بكثيرين ولا سيما تيار ما بعد الحداثة إلى نقلها، وإلى القول، بأن الحداثة لم يعد لها مسوغ في الوجود، وكان لا بد من إعلان نهايتها، ليس من أجل الدخول في عالم جديد، بل لا بد من الدعوة إلى انهيار السرديات الكبرى بحسب تعبير "ليوتار"، ولكن ليس من أجل إنشاء أخرى مكانها، وإنما من أجل جعل الواقع الذي نعيشه أكثر واقعية<sup>2</sup>.

ونتيجة لهذا الطرح التحليلي لأزمة العقل الغربي، يمكن تلخيص ما تم عقلنته (تعقيله)، عندما خلقت لدغة الأنوار مرجعية أولى للعالم متمثلة في العقل الإنساني، كما جعل من الحاجات الإنسانية، والبحث عن مصالح الإنسان وسعادته هي الغاية المثلى التي تبني لنا رؤية للعالم معقلنة تقوم على وجود اتفاق وتناسق بين ما هو عقلي وواقعي فهي بذلك تقصي من الواقع كل ما يتنافى مع العقل حتى الأخلاق منها، مؤكدة أن السلوكيات الإنسانية للمجتمعات يجب أن تكون عقليا لا محالة ولعل خير دليل على ذلك ما تم عقلنته من مجالات الحياة:

- 1- عقلنة الفكر العلمي مما خلق صراعا بين العلم والدين.
- 2- عقلنة الفكر السياسي، ليتجسد ذلك في فصل الدين عن الدولة، وتنظيف السياسة من الطوباويات والقيم الأخلاقية، والتي تتجلى في النظرية السياسية لميكيافيلي (Machiavelli 1469-1527م)، فعندما فصلها عن القيم الأخلاقية، يقول دانيغ Daning «لقد فصل ميكيافيلي علم السياسة عن علم الاخلاق، فلم يؤمن بأن السياسة تتشكل من مذهب أخلاقي ولا تصب في ذاتها في دائرة القيم الاخلاقية، بل على العكس من ذلك، أن الأخلاق تتشكل طبقا للسياسية»<sup>3</sup>.
- 3- عقلنة القول التاريخي، وذلك بالعودة للتراث اليوناني وتعظيم العقل، ودحض تقاليد الكنيسة في تفسير التاريخ والتبشير بالمستقبل.
- 4- عقلنة القول الديني، والذي يعني استخدام العقل في فهم الخلق والوجود، بالإضافة إلى قراءة النص الديني وتفسيره وفهمه عقليا وضمن معطيات العصر<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> عبد العزيز بو الشعير: أزمة الحداثة الغربية (انتقال العقل الإسلامي من التقويض للبناء)، مجلة إسلامية المعرفة، ع 76، 2014، ص 57.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 24.

<sup>3</sup> محمد علي محمد وعلي عبد المعطي: السياسة بين النظرية والتطبيق، دار الجامعات المصرية، 1976، ص 127.

<sup>4</sup> فتحي التريكي ورشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مرجع سابق، ص 31، 30.

كان لزاما علينا، أن نبين معنى أزمة العقل الغربي برؤى فلاسفة غربيين قصد توصيف "الأزمة" من داخل الفكر الغربي ذاته، وفضلنا بعد ذلك تخصيص أوراق بحث ودراسة للرؤية الفلسفية لحسن حنفي لهذه الأزمة الأوروبية.

جرت العادة أن يعترف المفكرون بوجود أزمة عقل لكن حنفي على خلاف ذلك يرى «بأن البعض يظن أن الحديث عن أزمة العقل يعني أن العقل في أزمة، وإذا كان في طبيعة بعض المجتمعات تضخيم الأمور وإعطائها أبعادا أكبر مما هي عليه لتثبت انتمائها إلى تيارات العصر، تعويضا عما تشعر به من قصور ذاتي، فإنها تظن أن هذه الأزمة مستعصية الحل كمعظم أزمتها، وأنه لا بد من البحث عن طريق آخر غير طريق العقل حتى يمكن حل أزمتها بالتخلي عنه واليأس منه ولما لا، وهذه شهادة كبار مفكري العصر»<sup>1</sup>، يمكن أن نرصد خطاب النفي لوجود أزمة للعقل الغربي، وتبريره لذلك في أن العقل لا يمكن أن يكون في أزمة، وما نتصوره على أنه أزمة له قد يكون في حد ذاته انتصارا له بعد كفاح طويل

وأما عن الشيء الذي لمح حنفي والذي عمل على إحداث بلبلة عن أزمة العقل بطريقة ارتدادية regressive (بمعنى حركة الرجوع إلى الوراء)، وتحديدًا من عصر الأنوار إلى العصر الحديث، يؤكد حنفي أنه لم يتم الحديث عن أزمة العقل الغربي بالمعنى الذي نقصده اليوم، بل كان العقل هو الإله، وكانت له كل صفات الله المطلقة من العلم والسيادة المطلقين، باعتباره القدرة الإدراكية الحاضرة في كل فرد منا لأنه وكما يقول ديكارت «أعدل الأشياء قسمة بين الناس، أو حتى النور الفطري فينا»<sup>2</sup>.

يشاطر فؤاد زكرياء حسن حنفي فيما قاله عن أزمة العقل الغربي قائلا «يعتقد الكثيرون أن السمة الغالبة على الفكر في القرن العشرين، هي أنه، يعاني أزمة، ويرون أن بروز صفات العقل في هذا القرن هي تلك المنحة التي جعلته يشك في أكثر مبادئه رسوخا وأشد بديهياته وضوحا، على أن هذا الاعتقاد تواجهه اعتراضات شديدة يرى أصحابها أنه ليس من الممكن، أو ليس من الواجب، الكلام عن أزمة العقل في القرن العشرين»<sup>3</sup> يوضح فؤاد زكرياء حديثه من خلال شقين:

**الشق الأول:** ليس من الممكن الحديث عن أزمة\* عقل غربي، مبررا ذلك، أن العقل لم ينتصر في أي عهد، مثل ما انتصر في القرن العشرين<sup>4</sup>، فالعلم قد أحرز في فترة وجيزة مكاسب تزيد عما أحرزه طوال تاريخه السابق،

<sup>1</sup> حسن حنفي: الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 34.

<sup>2</sup> حسن حنفي: الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 34، 35.

<sup>3</sup> فؤاد زكرياء: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، هنداوي، المملكة المتحدة، 2017، ص 11.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 11.



حتى الفكر الفلسفي قد ازدهر وتنوع وازداد خصوبة على الدوام، ولعل الأهم من ذلك هو التطورات التي مست حياة الإنسان في كافة المجالات (السياسية-الاقتصادية-الاجتماعية).

**الشق الثاني:** ليس من الواجب الحديث عن أزمة للعقل الغربي، فلو أردنا الحديث عن الأزمة، فهي أزمة عقل عربي<sup>1</sup>، بمعنى أن هذا الكلام، يرى فؤاد زكرياء كما حسن حنفي أن يوجه إلى مجتمع فاقد الثقة في عقله، وليس العكس.

تحيلنا الرؤية الحنفيه في هذا التمشي التحليلي لأزمة العقل إلى إظهار معطى معرفي مختلف كل الاختلاف على ما ذكرناه سابقا بالتحليل (الذي يرى بأن العقل الغربي في أزمة عصرية، جعلت من الحياة الإنسانية نمطية، فاقدة للمعنى)، لكن حنفي يشرح لنا موقفه من زاوية أخرى، مؤكداً أن وكما هو معروف أن الشعور الأوروبي بدأ بواقعة الكوجيتو على ما يصف هوسرل في "أزمة العلوم الأوروبية\*" باسم العقل، ليتطور الشعور الأوروبي من خلال الإتجاه العقل بكفاح من العقل الغربي.

يقول حنفي أنه قبل كيركجارد ودلتاي ونيتشه لم يكن هناك ما يسمى بالأزمة للعقل إلا بعد إثارة الحياة والإرادة والفرد الأوحده، «فانقلبت العصور الحديثة على نفسها من النقيض إلى النقيض، وانفجر العقل... فصاح نيتشه في أواخر القرن التاسع عشر عاش الإنسان، ثم أعلن رولان بارت في منتصف القرن الماضي موت المؤلف، والكتابة في درجة الصفر، وجاءت تيارات ما بعد الحداثة "تعلن نهاية الحداثة، والسرديات الكبرى، والروايات الشاملة، ومهمتها في ذلك التفكيك من أجل التفكيك، لا تحليل، وتحول الفكر إلى كتابة، والمعاني إلى وحدات كتابية كما يقول دريدا في "الجرماتولوجيا"<sup>2</sup>.

ليصبح العالم متشظيا لا يجمعه جامع حتى يسهل على العولمة جزء بعد آخر، الأمر الذي جعل من فلاسفة التاريخ، التنبأ بأزمة الوعي الأوروبي وأزمة توحى بأن "الغرب" تخلى عن حداثته التي طالما ضحى من أجلها ب"شهداء" أمثال (جيوردانو برونو الذي حرق علنا في روما، وإسبينوزا الذي تمت محاولة اغتياله من اليهود، وجاليليو الذي سجن، ودانتون الذي وضع تحت المقصلة)، فأعلن بذلك هوسرل "أزمة العلوم الأوروبية"، من هنا

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 11، 12.

\* إن الأزمة كما يرى فؤاد زكرياء وخاصة في المجال العقلي تمثل خطوة أولى نحو تحقيق صحة العقل، حيث تعني القصور بوعي القديم وضرورة تجاوزه، وهي بذلك تمثل شرط لا غناء عنه، من أجل تحقيق هذا التجاوز، ولكن من الممكن أن تظل الأزمة في مرحلتها السلبية دون أن تهتدي إلى وسيلة تعين العقل على تجاوز ذاته، أو تؤدي إلى خطوة أخرى تبدو في مظهرها إيجابية، وإن كانت تمثل بالفعل ارتدادا لا تقدما، وفي هاتين الحالتين يمكن أن تكون أزمة العقل في عصر أو مجتمع معين مظهرا من مظاهر مرض هذا العصر. أنظر: المرجع نفسه، ص 13.

<sup>2</sup> حسن حنفي: إخفاق الحداثة الغربية، [alfaisalmag.com](http://alfaisalmag.com).

وصل حنفي إلى فكرة أن ما وصلت إليه فلسفة النهايات، والتي اتفقت إلى أن العقل انتقل إلى اللامعقولية وذلك نتيجة لما آل إليه من تعقيد لعوالمنا الحياتية (الاجتماعية-النفسية-الاقتصادية)، هو أمر غير مقبول.

ذلك أن اللامعقولية هي الوجه الآخر للعقل، «فإذا كانت وظيفة العقل هي كشف الواقع، وإذا اتضح أن في هذا الواقع ما يند عن القانون العقلي الثابت ويخرج على تصور فإننا نزن أن هناك أزمة للعقل، لأننا قد حددنا من قبل وظيفة معينة للعقل لا يجيد عنها، مثل تعقيل الواقع... فإن لم يؤديها تحدثنا عن أزمة للعقل»<sup>1</sup>.

لذا لا يرجع حنفي هذا الفهم المغلوط إلى قصورنا الذاتي وليس للعقل، لأننا وحسب التصور الحنفي لن نستطيع إقامة منهج منسق مع موضوعه، وتصورنا بذلك منهجا معنا ثم أردنا صب الواقع فيه، ولما استعصى الواقع علينا تحدثنا عن أزمة العقل، لذا فما يعرف بأزمة العقل إنما يرجع لا محالة لقصوره الذاتي لا غيره.

ما يعزز من رؤية حنفي ما نادى به فؤاد زكرياء في ذات المعنى "أزمة العقل الغربي"، يبين لنا زكرياء بأنه صحيح أن المجتمع الغربي قد سادته في وقت قريب موجة تصف العصر الحاضر بأنه عصر العبث الذي لا يكون فيه لأي معنى ولا غاية، ولكن هذا الوصف للوجود بأنه عبث Absurde، لا يمكن له معنى إلا على أساس مقارنة ضمنية تحدث داخل ذهن كان يتوقع أن يجد العالم معقولا، وهذا يطبق بطبيعة الحال على الذهنية الغربية، فللا هذه المقارنة لما طرأت أصلا فكرة اللامعقولية والعبث الذي تحدث عنها حنفي في ذات المعنى والسياق.<sup>2</sup>

بمعنى آخر أن ما أراد قوله "حنفي وزكرياء" هو أن اللامعقولية هي نتيجة حتمية لذهنية انبنت على أصل معقول، ففي الحضارات العقلانية وحدها هي التي تظهر فيها فكرة العبث والعدمية واللامعقولية، أي يمكن أن تصل هذه الفكرة إلى نطاق الوعي الإنساني.

وفي وسعنا أن نعبر عن الباعث لظهور هذه الأزمة\* في العقل الغربي كما يوردها المفكرين (حنفي وزكرياء) إلى رغبة الغرب في إعطاء العقل مزيدا من الحرية والتجاوز. فرغم ما شهدته الفكر الغربي من ظواهر لا يمكن أن توصف إلا بأنها أزمة: ففي وقت واحد على وجه التقريب، أصبحت منابع الفكر الفلسفي هي آراء برجسون ونيتشه

<sup>1</sup> حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 34.

\* بدأت أزمة العلوم الإنسانية كما يفكر فيها حنفي عندما أراد أحد التيارين السائدين في لحظة تاريخية أوروبية: التيار العقلي: الذي يريد تحويل الظواهر النفسية والاجتماعية والخلقية والدينية (أي الظواهر الإنسانية) إلى ظواهر عقلية أي إلى تصورات ومفاهيم، وذلك راجع لأسبقية استمرارية التيار العقلي منذ القرن السابع عشر، التيار التجريبي: الذي يود تحويل الظواهر النفسية والاجتماعية والدينية والخلقية (الظواهر الإنسانية) إلى ظواهر فيزيولوجية طبيعية ومادية. أنظر: المرجع نفسه، ص 35.

<sup>2</sup> فؤاد زكرياء: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 24.

وكروتشه وشينجلر ووليم جيمس، وكلها آراء تمجد قوى أخرى غير معقولة، وتهيب بمبادئ الحدس أو الإرادة أو القدر الصارم، حتى أصبح أنصار العقل التقليديون، لأول مرة منذ عهد بعيد، يدافعون عن العقلانية.

هذا الوقت ذاته كان علم النفس عند فرويد يجعل من السلوك الواعي ما يشبه «البناء العلوي بالمعنى الماركسي، ويكتشف تحته طبقات كثيفة من الأبنية الدنيا التي تتحكم فيه، والتي تتألف من ذكريات وتجارب لاشعورية مكبوتة، وتكون عالما مظلما معتما لا يدرك إلا من خلال رموزه، ولا ينفذ إليه العقل الواعي، وإن كان هو أساس تفسير الكثير مما يدور في مجال الوعي»<sup>1</sup>، وأما عن المجال العلمي «وهو المجال الذي فيه يجد العقل نفسه. مر العقل بأزمة حادة تنازل من أجلها عن مبادئ ظل يتخذها أساسا يركز عليه طوال قرون... فالنظرة الآلية إلى العالم أصبحت تحتاج إلى مراجعة جذرية»<sup>2</sup>، يجزم حنفي أن الأزمة التي مر بها العقل الغربي، هي أزمة لنمط حياة بورجوازية سائد إلى اليوم، ضيق الخناق على الإنسان الغربي المعاصر لهذا، أراد العقل الغربي البحث عن البديل من خلال تجاوز ما يعيشه الآن وكما يقول فؤاد زكرياء أن أزمة العقل والمجتمع الغربي هي أزمة مجتمع فاض فيه العقل حتى طغت أمواجه على كافة مجالات الحياة، عكس المجتمع العربي الذي مازال العقل فيه يجاهد ليكسب حقه المشروع في الحياة.

ولعل ذات المعنى الفلسفي نجده عند علي حرب عندما يدعو إلى التحرر من ذهنية القوقعة والتعامل مع معطيات العولمة، بدون تهويلها، فالواجب علينا تبسيطها، حتى لا نتعامى عما يحدث في الواقع المعاش. والأخرى بنا التعامل معها كظاهرة مفردة وبصفتها ثمرة الانفجارات والتحويلات المتسارعة للعالم المعاصر، لأن لكل شيء إيجابيات وسلبيات، فالمستحسن الأخذ بما ينفعا لتستحيل بذلك الأزمات الإنسانية<sup>3</sup>.

أما عن طه عبد الرحمن فكان له الرؤية المخالفة لما سبق ذكره من الرؤى الفلسفية، فيما يخص عملية تعقيل العالم، والتي خلقت عالما معولما، هذا ما جعل طه عبد الرحمن تأخذه رؤيته من الجانب الاخلاقي أكثر من غيره، حيث عرف عملية التعقيل كالاتي «تعقيل العالم ما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق سيطرة ثلاث مجالات: سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية، سيطرة التقنية في حقل العلم، وسيطرة الشبكة في حقل الاتصال»<sup>4</sup>، ما يراه طه غير منطقي هو إظهار عملية التعقيل توحيدا للعلاقات الإنسانية بين البشر ليصبح العالم قرية واحدة، لكن ما يبطنه هو الهيمنة والسيطرة.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 17.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> علي حرب: العالم ومأزقه (منطق الصدام و لغة التداول)، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2002، ص 108.

<sup>4</sup> طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مرجع سابق، ص 72.

يعود حنفي، ويوضح لنا عملية النقد التي أوكلت للعقل الغربي، فحاد عن وظيفته الأساسية وتم التوقع منه التعقيل أصبح هذا الأخير يهدد أن الإنسان الغربي كما يقول حنفي لذا «تحويل النقد إلى هدف في ذاته، وليس مجرد وسيلة للتغيير الفكري والاجتماعي، فما من شيء إلا ويمكن نقده حتى النقل ذاته في "نقد النقد"، حتى الحداثة نفسها وهي أعز ما أنتج الغرب، أصبحت موضوعا للنقد في "نقد الحداثة" لصالح "ما بعد الحداثة"، وما بعد الحداثة نفسها يمكن نقدها لصالح "التفكيك الشامل" والقضاء على منطق العقل لصالح وادعا أيها العقل، ونقد المنهج لصالح ضد المنهج، فخضعت حضارة النقد إلى النقد الحضاري»<sup>1</sup>، بمعنى أن العقل المنطقي الاستدلالي تحول إلى عقل نقدي هدام لا بناء، وأعطيت الأولوية للمتغيرات دون الثوابت، بل لم تعد هناك أي ثوابت على الإطلاق إلا التغيير نفسه، حتى انتهى الأمل بالعقل إلى النسبية والأدرية والعدمية، لذا فعيب النقد الغربي هو الهدم والتدمير لا البناء.

### ثانيا: أزمة العلم: المذهب الوضعي

كانت بداية الأزمة، عندما تكالبت مجموعة من الظروف والأسباب والتي مهدت إلى نشوء ما يسمى بالفلسفة المادية فلا أحد يستطيع إنكار أن الكنيسة كان لها دور لم تقصده في ظهور هذه الفلسفة، فقد جنت على الفكر بأن قيده في محيطه، وأسرته بحيث لا يدور إلا في فلكها، ولذلك فإن العقل الأوروبي، حين أتيح له أن يؤخذ حريته<sup>2</sup>. كشف عن ما آل آخر يجد فيه ضالته غير الدين وسلطنه، وهو العلم، فكان رد فعل قوي وعنيف أطاح بكل ما هو مقدس، لينطلق الغنسان الأوروبي إلى العلم المادي الذي لا يرى في الوجود إلا المادة ولا يرى تفسيراً لشؤون الحياة وأمورها إلا التفسير المادي.

من هنا نشأت، ما يعرف بالعلمانية، نتيجة لهذا الصراع الحاصل بين العلم والدين، والذي انتهى إلى إبعاد الدين عن كافة مجالات الحياة. وبهذا اتخذ الوعي الأوروبي بلغة حنفي بعد تمرده على الدين ومرجعياته، مرجعية مادية وعقلية، لهذا حاول الغرب دائما تغيير بنية المجتمع الغربي وفق كل ما هو عقلي وعلماني، حيث اعتبر مبدأ التغيير قيمة حدائية بعكس المحافظة التي تمثل القيمة الأساسية للمجتمعات التقليدية التي تأبى وفي ذات السياق عن حديثنا عن المرجعية المادية والعلمية للوعي الأوروبي<sup>3</sup>، نستحضر ما أكد عليه رينيه غينون René Guénon (1886-1951م) «بأن الشرقيين محقون بشكل كامل لما يأخذون على الحضارة الغربية بأنها ليست

<sup>1</sup> حسن حنفي: هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص 19.

<sup>2</sup> أحمد علي عجيبة: أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، مرجع سابق، ص 119.

<sup>3</sup> عبد المجيد الشرقي: الإسلام والحداثة، تونس، الدار التونسية، 1991، ص 24.

سوى حضارة مادية تماما: فعلا، إنها تطورت حصريا، في هذا الاتجاه، ومن أي زاوية نظرنا إلى الأمر، نجد أنفسنا دائما أمام النتائج المباشرة بشكل متفاوت لهذه التمدية\*<sup>1</sup>.

وعلى هذا الوجه لم يعد الدين أساسا لقيام نهضة أوروبا، فأوروبا الحديث ستكون بذلك عقلانية وعلمانية لا محالة، وبذلك أقامت العلمانية قطيعة معرفية مع الدين المسيحي، وأسست علمانيتها الحديثة على أساس التراث الأوروبي القديمة بالإضافة إلى عقلانية التنوير، فأحلت بذلك العقل والتجربة محل الدين واللاهوت<sup>2</sup>، وهكذا أصبح الدين شيئا منعزلا لا روحا تملأ الحياة بأكملها<sup>3</sup>. الأمر الذي جعل من الشعارات التي تحمل موت الإله ترفع وجاهة وانتصارا للعلم.

ولهذا وصف هنري أيكن Henri Eyken (1843-1908م) «عصر القرن التاسع عشر أنه ذو طابع أيديولوجي، فمن الممكن من وجهة نظر معينة النظر إلى تاريخ الأفكار في العصر الحديث بأسره على أنه تاريخ الانهيار التدريجي للدين المسيحي، لهذا قرروا فلاسفة القرن التاسع عشر، إعادة بناء المثل العليا للحضارة الغربية على أساس علمي، يخدم الإنسان حتى أنهم اعتقدوا بموت الإله ولم يعد أي فائدة للألوهية في عصر المؤسسات العلمانية\*<sup>4</sup>، وفي ذات المعنى يتحدث ولتر ستيس في كتابه "الدين والعقل الحديث" عن الازمة الحاصلة بين العلم والدين، وكأن له رأي مخالف لما عرفناه عنها، وذهب إلى أن التقليل من الإيمان بالإله يصاحبه التقليل من الإيمان بغرضية الحياة والعالم، وهذا ما أدى إلى ظهور تفشي مظاهر العبثية في الحياة الإنسانية<sup>5</sup>.

لذا يقر المسيري أن نزع القداسة عن الحياة الإنسانية خلق أنواع متعددة من المرجعيات المادية، مختلفة الرؤى مثل: اليد الخفية عند آدم سميث، والمنفعة عند يثلم، ووسائل الإنتاج عند ماركس والجنس عند فرويد، وإرادة القوة عند نيتشه، وقانون البقاء عند داروين، والطفرة الحيوية عند برجسون، والروح المطلق عند هيجل<sup>6</sup>. بلغة مختصرة قامت العلمانية الشاملة على أساسين لا ثالث لهما هما: نزع القداسة وعقلانية التفكير الإنساني، لذا فأغلب

<sup>1</sup> محمد عمارة: العلمانية بين الغرب والإسلام، دار الوفاء، القاهرة، 1996، ص 7، 8.

<sup>2</sup> رينيه غينون: أزمة العالم الحديث، مرجع سابق، ص 110.

<sup>3</sup> جون راندال: تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمة، بيروت، دار الثقافة، 1965، ص 231.

\*التمدية: (Matérialisation) من مدى أي جعل الشيء ماديا.

<sup>4</sup> هنري أيكن: عصر الأيديولوجية، تر: فؤاد زكرياء، مراجعة: عبد الرحمن البدوي، القاهرة، مكتبة الأنجلومصرية، 1963، ص 23، 24.

\*العلمانية: يعرفها المسيري على أن هناك علمانيتين: جزئية وشاملة:

العلمانية الجزئية: فصل الدين عن الدولة

العلمانية الشاملة: هي فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن مجمل حياة الإنسان. أنظر: عبد الوهاب المسيري: دراسات في الحداثة

الغربية، مرجع سابق، ص 56.

<sup>5</sup> ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام القاهرة، مكتبة مدبولي، 1998، ص 116، 117.

<sup>6</sup> عبد الوهاب المسيري: اليهودية والنازية ونهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 235.

الفلاسفة الغرب وصفوا الوعي الأوروبي وما سيطر عليه طيلة الفترة الممتدة من القرن السادس عشر حتى القرن العشرين فكرة المادية والواحدية. مما ساعد في ترسيخ قيم علمانية حداثية، تجعل من الإنسان مركز الكون.

وما يدعم قولنا ما قاله جاك غودي Goody Jack في كتابه "الشرق في الغرب" «إن عملية التحديث، باعتمادها إجراءات عقلانية في مجالات الدين والاقتصاد والإدارة وفي نظم المعرفة، باعتبار أن هذا كان منطق الغرب الذي تم تحديثه" أولاً، والذي لا بد أن يكون أكثر عقلانية»<sup>1</sup>.

ولأن الفلسفة الوضعية تعتبر شكلاً من أشكال الفلسفة المادية، والتي ظهرت على يد أوغست كونت (1798-1857م)، وجاءت تعبيراً عن روح العصر التي طغت على الحضارة الغربية، حيث يقول غارودي، إن ما تعودنا تسميته العقل هو عقل وضعي النزعة<sup>2</sup>، ولذلك أخذت المادية كمرجعية أولى للفكر الغربي خاصة بعد إعلان موت الإله، تم الإعلاء وقتها من شأن العلم في مقابل الإطاحة بالغيبيات، الحد الذي وصل بها إلى دراسة العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية بمناهج استدلالية رياضية، دون أي اهتمام بالبعد الروحي والمعنوي للإنسان.

أرادت الوضعية، وذلك تحت تأثير العلم ونتائجه أن تأسس الفلسفة والعلوم الإنسانية على أساس وضعي (علمي) مقتدية في ذلك بالعلم الطبيعي، وتطبيق مناهجه الرياضية والتجريبية عليها، فالوضعية ترى أن الفلسفة ليست إلا تجميعاً لنتائج العلم، العلم مأخوذ بالمعنى الميكانيكي. وهذا ما يؤكد غودي عندما أكد أن الفلسفة الوضعية، أصبحت القاعدة الضمنية التي ينضوي تحت اصطلاح "العلوم الحديثة" أو "العلوم الغربية" وقد شمل هذا الاتجاه للأسف كل العلوم الإنسانية منذ أيام كونت، لتصبح جميعها مبنية على المقدمة المنطقية القائلة إن الإنسان شيء من أشياء الطبيعة لا يختلف عن تلك الأشياء التي تدرسها الفيزياء والكيمياء والأحياء<sup>3</sup>.

وذاذ المعنى يحضر عند هوسرل في كتابه "أزمة العلوم الأوروبية" عندما يؤكد على فقدان علوم الإنسان معناها وبعدها الخاص، ومقارنتها بالعلوم الرياضية المجردة مبينا ذلك من خلال قوله «فلم يكن المقصود بتلك الأزمة سوى أزمة الاتجاه الوضعي لهذه العلوم، والذي أفقدها بعدها الإنساني وهو ما عبرنا عنه باغتراب العلم، فالعلوم التي تعالج الوقائع الخالصة قد أنتجت لنا إنساناً لا ينظر إلا إلى مجرد وقائع خالصة»<sup>4</sup>، ومعنى ذلك أن أزمة علوم

<sup>1</sup> جاك غودي: الشرق في الغرب، تر: محمد الخولي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2008، ص80.

<sup>2</sup> روجي غارودي: الإسلام والقرن الواحد والعشرين (شروط نهضة المسلمين)، تر: كمال جاد الله، القاهرة دار الجيل، ط1، ص24.

<sup>3</sup> الشريف طوطا: الفلسفة الوضعية وأزمة علوم الإنسان من منظور روجيه غارودي (ذو أفق فلسفي وأبستمولوجي)، مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد 15، ع28، 2018، ص12.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الإنسان تعبر عن أزمة في النموذج المعرفي الغربي، والتي أفضت بدورها إلى أزمة في النموذج الحضاري الغربي، والتي شأت الرؤية الإنسانية لأشياء<sup>1</sup>، ولما كان الإنسان كائنا متعدد الأبعاد، ومن ثمة فإن كل تصور للإنسان، لا يأخذ بعين الاعتبار جميع أبعاده، هو تصور اختزالي مأزوم، وسوف تترتب عنه بلا شك أزمات أخرى على صعيد الاقتصاد، والسياسة، والقيم، والثقافة.<sup>2</sup>

يقر رينيه غينون أن "الإجتياح الغربي" هو اجتياح المادية بجميع أشكالها، ولا يمكن غير ذلك، فكل عمليات التدليس المخادعة، وكل التبريرات الأخلاقية، وكل الخطب الإنسانية الرنانة، وكل المهارات لدعاية نستطيع، عند الحاجة جعل نفسها مقتنعة لبلوغ هدفها التدميري بفعالية أكبر، كل هذه الأمور التي ذكرناها لا يمكنها أن تطمس تلك الحقيقة، التي يمكن أن ينكرها إلا السذج من الناس أو أولئك الذين لهم مصلحة ما وراء هذا العمل الشيطاني حقيقة بالمعنى الأدق لكلمة الشيطاني<sup>3</sup>.

وكان القصد من وراء مقولة غينون، هو ما يدبر له الغرب من تدمير لكل ما يتعلق بالمعاني الروحية والأخلاقية الإنسانية، والذي وصفه بالتخطيط الشيطاني من خلال توسيع مجال المادية في كافة المجالات الإنسانية والاجتماعية، لتجتاح كل يعطي قيمة للإنسان ككائن عاقل مختلف عن غيره من الكائنات والأشياء.

بعد وضعت مجالات الحياة الإنسانية عن طريق العلم الوضعي ومن خلال تجاوز كل ما هو ديني مقدس، الأمر الذي بث في عقول أحد المفكرين أنه ليس صحيحا أن الحضارة الغربية المعاصرة بلا مقدس، بل هي بلا ضمير مقدس، فنزع القداسة عن الدين والضمير والأخلاق وبمعنى آخر أن تنحية هذه التكوينات المعنوية كان وما زال يعني أن القداسة تم سحبها من مجال متجاوز للمادة، إلى المادة نفسها، أي أن المادة أصبحت مقدسة في حد ذاتها مكان الأخلاقيات الإنسانية ومعنوياتها<sup>4</sup>.

هذا التجاوز لإنسانية الإنسان خلق نوع من فلسفة اللامعنى أو اللامتتهي لخصوصيات الإنسان، وهذا الشيء الذي تحدث عنه كولين ويلسون Colin Wilson (1931-2013م) عندما قال «يمكن وصف النصف الأول من هذا القرن بأنه "عصر اللامعنى"، ففقدان المعنى والهدف يحتم على أدبنا، ووقتنا، وفلسفتنا، هذا الشعور العام بأن التأكيدات التي يمنحها الدين قد ضاعت، ولا يمكننا استبدالها، فتحليل العلم للمشكلات العلمية يزيد من اتساع هوة الفراغ المؤلمة، ومن خلال هذا تبدو الثقافة الغربية تعاني الانهيار والانتكاس لما لا يقل عن مئة سنة، إذ

<sup>1</sup> الشريف طوطاؤ: الفلسفة الوضعية وأزمة علوم الإنسان من منظور روجيه غارودي (ذو أفق فلسفي وأبستمولوجي)، مرجع سابق، ص12.

<sup>2</sup> زكرياء إبراهيم: مشكلة الإنسان، مرجع سابق، ص 156.

<sup>3</sup> رينيه غينون، أزمة العلم الحديث، مرجع سابق، ص 136.

<sup>4</sup> رفيق حبيب: المقدس والحرية، القاهرة، دار الشروق، 1998، ص10.

أن الامر ليس إلا مسألة تفكير في معرفة المدة التي تستمر فيها قبل أن يلتهمها الإفلاس اللاحق<sup>1</sup>، فلسفة تنبأت بانهايار لحضارة غربية قدست المادة بدل إنسانية الغنسان وهمشت منه الجانِب الديني والروحاني، حضارة كهذه مآلها الانهيار والإفلاس لا مفر.

يحضر معنا عبد الوهاب المسيري من جديد في دراستنا هذه ليحدثنا عن "أزمة العلم الغربي"، حيث يربط هذه الأزمة بالوضعية التي أوقعتها (العلم) فيها، حيث تكمن تحديدا حسب رؤيته، في وضعه ضمن قالب من التجريد والتجريب المطلق حتى غنه ابتلع معه أبعاد الإنسان الروحية والأخلاقية، وهو ما يطلق عليه المسيري اسم الواحدة المادية، وهي توحد الإنسان بالطبيعة بحيث يرد كله إلى مبدأ واحد كامن في الكون، ومن ثم فإن عالمنا المادي لا يشير إلى أي شيء خارجه، فهو عالم لا ثغرات فيه، ولا انقطاع، حتى ألغيت فيه الثنائيات أمثال "الأعلى والأدنى"، "الإنسان والطبيعة"، "الخير والشر"، "الخالق والمخلوق"<sup>2</sup>.

وتأكيدا لما نادى به حديث الاستناري هلفيتيوس\* Helvetius (1715-1771م) «نحن من صنع الموضوعات المحيطة بنا ليس إلا»<sup>3</sup> وصف المسيري (أزمة العلم)، بأنها أزمة حضارية، فالحضارة الغربية أنجزت ما أنجزت من تقدم من خلال التخلي عن كل القيم الثابتة المطلقة عن طريق عملية الترشيد\*\*، بما في ذلك الإنسان ذاته من خلال علمانيتها الشاملة حتى أصبح التقدم العلمي غاية في حد ذاته لا تحده حدود أو قيود، لكن ما نعرفه جميعا أن هذا العلم كان المارد الذي خرج من القمقم، وبدأ يخضع العالم لمنطقية وحركته وتراكمته<sup>4</sup>، دون أي اكتراث بالإنسان، وتحول الإنسان من كونه غاية في حد ذاته، إلى كونه وسيلة توظف وتستخدم، لقد ظهر عدد من المفاهيم المختلفة التي حررت من القيمة، ومن بينها العلم المتحرر من القيمة، والتحرر هنا يعني في الواقع التحرر من الإنسانية، المسألة حسب المسيري، ليست مسألة علم مأزوم بل مسألة حضارة تخلت عن القيم سبيلا لتحقيق التقدم<sup>5</sup>.

1 كولين ولسون: ما بعد اللامنتهي (فلسفة المستقبل)، تر: يوسف شرور وعمر يمن، بيروت، منشورات دار الآداب، ط5، 1981، ص 15.

2 عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 39.

3 سوزان حرفي: حوارات مع عبد الوهاب المسيري (العلمانية والحداثة والعولمة)، دمشق، دار الفكر، 2009، ص 4.

\*هلفيتيوس: فيلسوف وموسوعي فرنسي كانت له مساهمات في صياغة المادية باللغة الأهمية.

4 سوزان حرفي: حوارات مع عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص 45.

5 المرجع نفسه، ص 46.

\*\* يمكن أن نقول ان الترشيد المادي يقوم على خطوتين:

1- سحب الأشياء من عالم الإنسان ووضعها في عالم مستقل يسمى عالم الأشياء المادية (الاقتصادية، السياسية، السلع، ترشيد البنية المادية الاجتماعية)

2- يسود عالم الأشياء وعالم الإنسان منطق الأشياء، وسيرى قانون طبيعي مادي واحد على الإنسان، وهذا هو التشيؤ، وهو من الأشكال العلمانية الشاملة، أنظر المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 130.



ولعل من أبرز الأجوبة الشافية لأزمة العلم المعاصر ما حاورنا من خلاله المسيري، ولأنه جواب يقترب في مضمونه إلى ما يقصده حنفي وهو ما سنعرضه فيما بعد، عندما يرجع الأزمة إلينا أي إلى الحضارة المأزومة ذاتها لا إلى العلم في حد ذاته، بمعنى آخر نحن من نجعل العلم مأزوماً.

لا يمكننا أن نتكلم عن "أزمة العلم المعاصر"، ولا نطرح رؤى مدرسة فرانكفورت، والتي اتجهت إلى محاولة البرهنة على أن عقلانية المشروع الغربي في جوانبها الثلاث هي عقلانية أدواته\*، والتي تمثلت في: النتاج العلمي، والنظم الاجتماعية التاريخية، النسق القيمي السلوكي، تمثل جميعها أيديولوجيا شمولية متكاملة و متماسكة، تهدف إلى تبرير الشلط، وجعله عقيدة وحيدة تغطي أولويات القمع المتحققة، كواقع مستمر يجمع مختلف فعاليات هذا المشروع<sup>1</sup>، لهذا وجه إعلام المدرسة انتقاداته الحادة إلى النزعة العلمية وعن ساقها التي تحولت على أيديولوجيا تستند إلى يقين معرفي ومعتقدات إيمانية في نظرهن حيث غذت أنظمة معرفية مغلقة تعتمد أشكالاً تنظيمية مقلدة للحياة الإنسانية<sup>2</sup>، وذلك من خلال إسقاط آليات فهم الظواهر الطبيعية على الظواهر الاجتماعية بمعنى أنها أضحت عقيدة تنظم علاقة الإنسان بالإنسان، وكذا البعد الإنساني والتأميني والاخلاقي في عملية البحث.

فأزمة "العلم المعاصر" هي ترادفه والعلم الوضعي حتى سقطت تحت تأثير النزعة الوضعية والتي عمدت على إقصاء جميع العقلانيات الأخرى وخصوصاً الدينية منها، من النموذج المعرفي الغربي، مع الإبقاء على العقلانية الوضعية الموازية لعقلانية العلم المعاصر، واعتبار كل ما عداها هي لا معقولة، وهذا مآدى إلى إفلاس المشروع الغربي وانتحاره وفي هذا الصدد يقول غارودي «إنما اعتاد الغرب أن يسميه عقلاً هو عقل وضعي، أي أنه عقل مبتور من بعده الأساسي، إنه لم يعد يطرح مشكلة الغايات وإنما مشكل الوسائل... فتحول العلم في هذا الدرب إلى نزعة علموية، والتقنية إلى ثقافة»<sup>3</sup>.

وفي ذات المعنى المعرفي من بحثنا يحضر معنا طه عبد الرحمن والذي شعر بهذه الشقوق الاخلاقية والثقوب المعرفية في بنية العقل الوضعي، والتي انقلبت في النهاية إلى مادية بوسائلها العدمية في غايتها كما توصل نيتشه وغيره من المابعد حداثيين. فخلفت بذلك نوعاً من التخلف الأخلاقي والإنساني، لذا عزم "طه" على ابتداع عقل مسدد ومؤيد، يتجاوز العقل الوضعي المجرد التي يفضي إلى العبثية والعدمية لترمي في الأخير بإنسانية الإنسان إلى

<sup>1</sup> توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، تر: سعد هجرس، طرابلس، دار أوبا للطباعة والنشر، 1998، ص 212.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 213.

\* يمكن وضعها في صورة القوة المجردة التي تشكل مجتمع يقع خارج التحكم الإنساني.

<sup>3</sup> الشريف طوطاو: الفلسفة الوضعية وأزمة علوم الإنسان من منظور غارودي، مرجع سابق، ص 14.

اللامعنى<sup>1</sup>، بسبب تجريدتها لكيثونة الإنسان الاخلاقية المتجاوزة لعالم المادة على بناء الفلسفة وعقلانية جديدة هي الفلسفة المؤيدة بالفعل الأخلاقي، المسددة بالمعرفة متجاوزة للمادة خصوصا.

لقد خلقت لنا المعرفة العلمية الأداة، إنسانا محدود الحرية والسعادة والاستقلال الذاتي، وهذا نتاج الهيمنة على القدرة العقلية للإنسان.

لذا جاء نقد النزعة العلمية عند مدرسة فرانكفورت بمثابة النقد العميق الذي ربط العلم بالبعد التطبيقي لأنه يعتمد رؤية ميكانيكية، هذه الموضوعة التي تجعل الإنسان بمثابة بضاعة واداة للاستعمال، و عوضا عن ذلك يرى هوركهايمرو أدورنو ضرورة الدخول في عملية نقد العلم لذاته بتأمل ذاتي، وهذا ما يجعل أدورنو يعيد الاعتبار للفن، لأنه المجال الذي تبرر فيه الذاتية ولا يطوله التشيؤ<sup>2</sup>، لذلك يعتبرها برماس في قراءته بأن الوضعية الحالية للعلم المعاصر، كما يقدمه الوضعانيون جعلت من نقد الرواد الأوائل لمدرسة فرانكفورت ينصب حول فكرة ربط العلم بالواقع المباشر، ولذلك تكون رؤيته بمثابة اغتراب للحياة بشكل عام وللإدراك بشكل خاص<sup>3</sup>.

نعود إلى مفكرنا وفيلسوف الدراسة حسن حنفي ورأيه في وضعية العالم المعاصر أو ما يسمى بأزمة العلم يقول «إن الوضعية هي دراسة الوقائع المباشرة دونما حاجة على توسط مقولة أو تصور برهان... فالعلمة تتم في حدود العلم، ووظيفة العالم التعرف على القوانين العلمية والتنبأ بمسارها من أجل السيطرة عليها بغية تحقيق المنفعة العامة، فمهمة الفلسفة هي توضيح العلم ومناهجه، والفلسفة هي فلسفة العلم»<sup>4</sup>، كما يبين حنفي أن الوضعية تكشف حسبها على تفاؤل شديد بالنسبة لمستقبل البشرية بالإضافة إلى إمكانية تنظيم المجتمع على أسس علمية تلبية لحاجته، وقضاء لمصالحه، طبقا دائما لقدرة العلم على التنبأ ثم التطبيق، الأمر الذي جعل من الوضعية كما يصف ذلك حنفي «بمثابة الدين الجديد»، دين العلم أو دين الإنسانية وبديلا عن الدين القديم»<sup>5</sup>.

يأتي إدراك هنري برجسون Henri Bergson (1849-1941م) إلى أزمة العلم في الوعي الأوروبي بمفهوم حنفي، من خلال الخلط بين: الإنسان والله والعلم والدين وذلك من خلال عبارته الشهيرة في كتابه "منبع الأخلاق و الدين" وهي «إن الإنسانية تثن نصف مسحوقة، تحت وطأ التقدم الذي صنعتته، ولا تقوم بما فيه الكفاية بحيث يتوقف مستقبلها عليها، إنها مسؤوليتها الخاصة أن تقرر أولا إذا ما أرادت أن تبقى وأنها مسؤوليتها الخاصة أيضا

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط2، 1997، ص 18.

<sup>2</sup> ثرية بن مسمية: مدرسة فرانكفورت (دراسة في نشأتها وتياراتها النقدية وضمحلها)، العراق، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2020، ص 114.

<sup>3</sup> ثرية بن مسمية: مدرسة فرانكفورت (دراسة في نشأتها وتياراتها النقدية وضمحلها)، مرجع سابق، ص 115.

<sup>4</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 326.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 327.

أن تقر، إذا ما أرادت أن تحيا بمفردها أو أن تقوم بجهد آخر ضروري حتى يتحقق على كوكبنا العاصي الوظيفة الرئيسية للكون، وظيفة الآلة التي تصنع الآلة»<sup>1</sup>.

انتهى حنفي إلى أن "أزمة العلم المعاصر" خلقت قلبا في القيم كما يقول ماكس شيلر Max Scheler (1874-1928م) عندما أصبح الحق باطلا والباطل حقا، والواقع قيمة والقيمة واقع، وذلك كله بدعوى العلم وسطوة قوانينه على الحياة الإنسانية، حيث لخص برجسون الحضارة الغربية بأنها مجرد آلة لصنع آلهة جديدة حتى ضاعت بين الدين والعلم والوضعية<sup>2</sup>، ليتم تأليها إنسان مقابل الإله الخالق، تم أنسنة الإلهي وتأليه الإنساني<sup>3</sup>.

فأزمة العلم الحديث تكمن في تبنيه إلى قوالب موضوعية وتجريدية من العواطف، وعدم الاكتراث بالغايات الأخلاقية والانسانية ويظهر هذا في الهجوم الواضح على الطبيعة البشرية، وهو ما ينمي عند الإنسان نوع من الانفصال عن ما هو أخلاقي وإنساني بطريقة غير مباشرة.

### ثالثا: أزمة القيم: انفصال الواقع والقيمة

الإنسان المعاصر اليوم في أزمة قيم رغم نشوئه في أحضان الحضارة الغربية إلا انه إنسان قلق حتى ولو كان في زمن السلم و في جو البهجة الاقتصادية لأن علم التكنولوجيا الذي يشكل محيطه المباشر، والذي فضله عن عالم الطبيعة الذي تطور الإنسان فيه أصلا، فشل في توفير حاجات الغنسان الأساسية التي لم تتغير ولم تتبدل.

ولعل أبلغ كلمة نافذة لمعنى أزمة قيام الإنسان المعاصر ما قاله كليفلاند وهو رئيس مدينة أمريكية: «إذا لم نكن واعين فسيذكرنا التاريخ على أساس أننا الجيل الذي رفع إنسانا إلى القمر، بينما هو غائص إلى ركبته في الأوحال والقاذورات»<sup>4</sup>، هذه الكلمة تعبر بوضوح عن أزمة الحضارة المعاصرة المتمثلة في تضخم التراكمات المادية والعلمية من جانب وتدهور الدوافع والضوابط الإنسانية من جانب آخر.

تعود الأزمة القيمية في أولها، إلى الأرضية الأساسية التي قامت عليها الحضارة الغربية المعاصرة وهي المادية الواحدة، والتي لا تعطي للدين دورا مؤثرا. بينما تجعل للقيم المادية المرتبة الأولى في حياة الإنسان، مما أدى إلى ظهور المادية اللادينية عن معركة بين رجال الدين والأنواريين في أوروبا، وذلك لسطوتهم على الحياة الإنسانية

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 719.

<sup>2</sup> حسن حنفي: إخفاق الحداثة الغربية، مرجع سابق.

<sup>3</sup> لوك فيري: الإنسان المؤله أو معنى الحياة، تر: محمد هشام، المغرب، 2002، ص 44.

<sup>4</sup> عبد القادر طاش: أزمة الحضارة الغربية والبدل الإسلامي، كتاب المختار، دط، دن، ص 5.

والعلمية باسم الدين.<sup>1</sup>، أي نعم أنه نما العقل الأوروبي في تربة مادية وكانت أول ثماره الإيجابية، هي تقدم العلوم الطبيعية والاختراعات التكنولوجية الذي لم ترى البشرية مثله، أما عن الثمار السلبية، فكانت ذلك الضياع القاتل الذي يحاول أصحاب الحضارة الغربية المادية الهروب منه، لقد نما العقل وتضخم على حساب الروح التي ضمرت وانكسرت حين عجزت الحضارة الأوروبية عن تحقيق قيمها الإنسانية نتيجة لحضارة خاوية من الإيمان.<sup>2</sup>

لذا فالنزعة الإنسانية المعاصرة تعتبر متجاوزة للأديان ومرتفعة عليها، فالمشروع المركزي للتنوير الذي شيد إنسانية الإنسان كان أساسه استبدال الأخلاق المحلية والعرقية والتقليدية وكل أشكال الإيمان المتعالي بأخلاق نقدية وعقلانية، قدمت أساسا لحضارة كونية، وهذه الأخلاق الجديدة العلمانية والإنسانية الملزمة لكل البشر تضع معايير كونية لتقويم المؤسسات الإنسانية كما قال جون غراي John Gray.<sup>3</sup>

فأصبحت القيمة بلا واقع، كما يصور لنا حنفي ذلك تعبر لنا عن الذاتية الخالصة، كما أن الواقع بلا قيمة ليحبر عن القوة الخالصة، لذا اكتسبت القيمة صفة النسبية من فرد إلى فرد ومن مجتمع إلى آخر، لا تناصرها في ذلك إلا القوة المادية والإرادة العضلية، لتنتهي إلى صراعات قيم لا يمكن الاحتكام فيها إلى قيمة مستقلة، إنما الغلبة للأقوى في حالة الصراع أو غلى المصلحة في حالة الفراق.<sup>4</sup>

مما أدى إلى خواء الواقع من أي قيمة بما في ذلك الإنسان، الوضع الذي عجل من انتهاء التفاؤل في البداية إلى التشاؤم في النهاية، فالخصام بين القيمة والواقع بلغ ذروته كما يقول حنفي «في القرن العشرين عندما بدأت الأزمة ونشبت حربان أوروبيتنا في عشرين عاما، وألقيت قبلتان ذريتان على البشر، بل وتحدث البعض عن انهيار، وقلب، وضياع، ونهاية عصر القيم، وتم الفصل نهائيا باسم العلم والموضوعية، فالواقع بلا قيمة، والقيمة لا واقع لها... فبدأ الخواء في الروح والموت في النفس نظرا لانعدام القيم».<sup>5</sup>

إن التكنولوجيا الحديثة التي أمدت الإنسان المعاصر سبيل وافر من المعلومات، والتي فتحت أمامه آفاقا شاسعة من المعرفة هي أيضا التي فرضت عليه أساليب جديدة في السلوك وقيما أخلاقية جديدة، وغمرته بمشاعر

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 9.

<sup>2</sup> حيدر عبد الكريم الغدير: المسلمون والبديل الحضاري، العراق، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1981، ص 13.

<sup>3</sup> وائل حلاق: الدولة المستحيلة (الإسلام والسياسة ومآزق الحداثة الأخلاقية)، تر: عمرو عثمان، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، ص 40.

<sup>4</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 641.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 642.

وانفعالات لم يكن يألفها في ظل حياته في القرون الماضية<sup>1</sup>، ولهذا السبب نجد أن فلسفة العصر تخترق أسوار مشكلاتها التقليدية لتحتمل كل مشكلات الإنسان المعاصر على أساس من منظور إنساني شامل مؤلف من القيم. هذا العصر المتقدم، ساعد في خلق قيم مرادفة للوجودية في العصر الحديث وهي قيم الليبرالية القائمة على مفهوم الحرية والمنفعة والمصلحة، أي أنها قيم لا دينية، تقدم الذات الإنسانية على الذات الإلهية، بمعنى فصل الوجود عن الماهية، واعتبار الإنسان معيار القيمة والمعنى.

لقد تفاقم الحدث التقني إلى اختلال التوازن بصورة نهائية، الأمر الذي أدى إلى انقلاب القيم والظروف، ولم تعد الحقيقة سوى إرادة القوة المرتسمة على وجه الإنسان التكنولوجي، والفكر التقني التجريبي الموجه حصراً إلى الغايات العملية، وفك سحر الطبيعة واختزال الإنسان إلى حدود الغرائز<sup>2</sup>، وهو ذات المعنى الذي تحدث عنه جون ديوي Dewey Jhon (1859-1952م) عندما أكد على أن «الحضارة التي تسمح للعلم بتحطيم القيم المتعارف عليها ولا تثق بقدرة هذا العلم في خلق قيم جديدة تدمر نفسها بنفسها»<sup>3</sup>.

وفي موضع آخر ودائماً مع نفس السياق يقول ألكسيس كاريل Alexix Caroal (1873-1944م) في كتابه "الإنسان ذلك المجهول" ويتساءل فيه عن جدوى الحضارة التي تجلب إلا الشقاء والانحطاط الخلقي فيقول «إذ ما جدوى الراحة والفخامة والجمال وأسباب تعقيد حضارتنا، إذا كان ضعفنا يمنعنا من الاستعانة بها فيما يعود علينا بالنفع؟ حقا إنه لا يستحق أي عناء أن نمضي في تجميل طريق حياة تعود علينا بالانحطاط الخلقي وتؤدي إلى اختفاء أنبل عناصر الأجناس الطيبة»<sup>4</sup>.

لا يمكن لأحد فينا أن ينكر أنه عند حديثنا عن "نهاية القيم" يأتي في الذهن الفيلسوف نيتشه، فكان الخطوات الأولى التي اتخذها نيتشه كوسيلة لقلب "القيم"، هي أنه عد القيم نيتشوية، ومن ثم فهي تخضع للتغيير والتبديل، وبالتالي فهي ليست أزلية<sup>5</sup>، وبذلك بدأ المأزق المعرفي للذات أمام ذلك المجهول وأصبحت معها كل الأشياء تتحرك وفق تلك الديمومة العدمية.

لذا فقد بدت قيم الحداثة في نظرة نيتشه، بمثابة قيم العدمية، واستخدام نيتشه مفهوم العدمية لتعيين ماهية الازمة القاتلة التي اصابت العلم الحديث، إنه فقدان للقيم، ذلك الذي يلقي بالإنسانية في قلق العتب، بأن يحملها

<sup>1</sup> أميرة حلمي مطر: عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2006، ص 45.

<sup>2</sup> داريوش شايفان: أوهام الهوية، تر: محمد علي مقلد، دار الساقى، 1993، ص 15.

<sup>3</sup> حيدر عبد الكريم الغدير: المسلمون والبديل الحضاري، مرجع سابق، ص 18.

<sup>4</sup> ألكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول، تر: شفيق أسعد فريد، بيروت، مؤسسة المعارف، 1980، ص 353.

<sup>5</sup> فؤاد زكرياء: نيتشه، القاهرة، مؤسسة هندواي، 2017، ص 55.

كرها على تبني يقين يائس، بأنه لم يعد ثمة ذي معنى، فليست العدمية بماهي فقدان القيم قيمتها سوى موت الإله، بمعنى أن المثل والقيم التي كانت تضمن السيطرة على الانحطاط، قد كشفت عن العدم الذي كان أساسا لها<sup>1</sup>.

كل ما تم التفكير فيه "لقلب القيم" الإنسانية مع نيتشه كان له الأثر البالغ في الحداثة وما بعد الحداثة عن طريق البحث الجديد في قيم كانت مجهولة للإنسان، فموت الإله يمهد لفكرة إعلان ما يسمى بالإنسان المتفوق أو الأخير\* (الإنسان الحديث). إنه إنسان قيم جديدة، وأخلاق جديدة، إنسان ما بعد الحداثة، إن موت الأخلاق ما هو إلا تفسير بسقوط القيم العليا التي تعلي من شأن المثل العليا، فهذا القيم العليا لا ترتبط إلا بالسلب أي بإرادة العدم

تنفي قوى الحياة وتتخذ من القوة الإرتكاسية وسيلة لتمجيد الضعف<sup>2</sup>.

ولأن العدميات أنواع، وتبقى الأصل في العدمية هي ما نادى به نيتشه وهي عدمية "موت الإله" ومن ثم انقلاب القيم، وصولا إلى العدمية والعبثية الغربية المعاصرة، والتي أصبحت مرهقة للفطرة الإنسانية باعتبارها أكثر الأسس التي تعرضت للنقد في النظرية الغربي، ولهذا يؤكد الفرنسي وعالم الأحياء رينيه دوبو (René Dubos) (1901-1982م) «أن الجذور العميقة للقلق موجودة في البنية النفسية للفرد، كل فرد من أفراد هذه المجتمعات، يشعر بأكبر مشكل في الحياة المعاصرة، وهي في الغالب شعور الإنسان، إن الحياة قد فقدت معناها، فالمشاعر الدينية، والتقاليد الاجتماعية تنخرها المعلومات العلمية، وسخافة الأحداث العالمية الباطلة، فبعد فكرة موت الإله، أصبح الإنسان كالسفينة بلا مرساة، لا قرا له...باحثا عن معنى وصيغة مفاهيم جديدة عن الله والإنسان، ما أدى إلى القلق والغربة النفسية»<sup>3</sup>.

ومن التعددية للقيم عند نيتشه إلى معنى التعددية القيمية عند طه عبد الرحمن، والتي ينتج عنها كما يبين ذلك "تصادم بين القيم" وهي: "مبدأ التعارض بين العقل والدين" و"مبدأ التعارض بين السياسة والأخلاق" و"مبدأ التوافق بين الثقافة والأخلاق"<sup>4</sup> يرجع طه عبد الرحمن هذه التعددية القيمية المعاصرة إلى مذهب فلسفي أخلاقي سياسي "يقول بمبدأ صدام القيم"، وهو يقضي بأن تكون القيم متغايرة ومباينة، وقد أحاطت بظهور هذا المذهب

<sup>1</sup> منذر فاضل حسن الدليهي: العدمية في رسم ما بعد الحداثة، عمان، دار صفاء للطباعة والنشر، 2012، ص 132.

<sup>2</sup> عبد العزيز بومسوهلي: نهاية الأخلاق أو الإنعطاف نحو المبدأ الإيتيقي المحايث، المغرب، دار العرف، ط1، 2009، ص 69.

<sup>3</sup> رينيه دوبو: إنسانية الإنسان، تر: نبيل صبحي الطويل، بيروت، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، 1987، ص 95.

<sup>4</sup> طه عبد الرحمن: تعددية القيم، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، المطبعة والوراقة الوطنية، ط1، 2001، ص 46.

ظروف خاصة، هي أولاً ظرف الحداثة الذي قام على مبدأ التعارض بين العقل والدين، وقد كان هذا التعارض سبباً في تسبب عقلي صريح، وثانياً ظرف الليبرالية الذي قام على مبدأ التعارض بين السياسة والأخلاق، وقد كان هذا التعارض سبباً في تسلط سياسي شامل، وثالثاً ظرف صدام الحضارات الذي قام على مبدأ التطابق بين الثقافة والأخلاق، وقد كان هذا التطابق سبباً في تطرف ثقافي بعيد.<sup>1</sup>

ما أراد طه عبد الرحمن توضيحه لنا هو أن المحاور الكبرى التي تبنى عليها الحياة الإنسانية وهي العقل والسياسة والثقافة. والتي لا يجب أن تتعارض والقيم الإنسانية وهو الأمر الذي حصل في الحضارة الغربية، لذا وجب إجراء مخالف لهذا التصادم القيمي بتصادف قيمي بلغة طه عبد الرحمن، فالعقل وجب تأسيسه على الإيمان، والسياسة وجب أخلاقها وبناءها على الخير، أما الثقافة فتأسسها يقوم على الفطرة باعتبارها جملة القيم المثلى التي استمدتها الإنسان من الخير الأسمى.

وفي كتاب "دين الحياء" لطفه عبد الرحمن، يصف إنسان الحضارة الغربية المعاصرة، بأنه "إنسان ميت" وهذا الموت راجع إلى موت الإله، فكل شيء مباح عبارة عن شاهد، ليس كمثله شاهد، على بلوغ الحضارة الملكية الغربية نهاية الخروج من الحياء، ولما كان الحياء\* دليل الحياة في الإنسان ولم يبق في هذه الحضارة منه شيء، فلا مفر أن يكون إنسان الحضارة المعاصرة عبارة عن "إنسان ميت" مهما ادعى عكس ذلك، ومهما امتلك من الحياة ما لم تمتلكه البشرية.<sup>2</sup>

إن هشاشة الروابط الإنسانية في واقع الحياة السائلة كما يقول زيغموند باومان Bauman Zygmunt (1925-2017م) ناتجة عن العصر السائل الذي يسير بسرعة فائقة، ويتجه نحو العدمية وفقدان المعنى، وانقلاب القيم يوازيه لا محالة فقدان الإنسان للبوصلية<sup>3</sup>، وهذه السيولة العصرية بلغة باومان تعود إلى عصر العولمة والظاهرة الكوكبية حيث تتجلى مظاهر هذه السيولة في سيولة الأفراد من مكان إلى آخر وسيولة الهويات، كما سيولة القيم الأخلاقية من خلال النزعة الاستهلاكية<sup>4</sup>.

إن هذه الهشاشة الأخلاقية، إنما راجعة بالدرجة الأولى إلى التسلط المادي والطغيان العلمي المزعوم والذي أصاب النفوس الإنسانية بالقلق والغربة والضياع، لقد عملت المادية الواحدية بلغة المسيري على قتل المعاني

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 51.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن: دين الحياء (من الفقه الإثماري إلى الفقه الإثتماني)، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2017، ص 211.

\*الحياء: وقد ثبت أن أصل الاخلاق هو الحياء والفاقد للحياء خارج من الاخلاق خروجاً مطلقاً، ولعل هذا ما ينطبق على إنسان الحضارة الغربية المعاصرة.

<sup>3</sup> زيغموند باومان: الحياة السائلة، تر: حجاج أبو جبر، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2016، ص 109.

<sup>4</sup> زيغموند باومان: الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، تر: سعد سعد البازغي وبثينة إبراهيم، هيئة أبو ضبي للسياحة والثقافة، 2016، ص 87.

الروحية في الإنسان المعاصر وقد كانت النتيجة، إنسان معاصر رغم السيطرة والهيمنة العلمية والإستهلاك إلا أنه يعيش فراغا روحيا يستولي عليه التوتر العصبي والإضطرابات النفسية.

وفي ذات المعنى المعرفي عن الفراغ الروحي للإنسان المعاصر نستحضر مع الفيلسوف الفرنسي جيل لييوفتسكي JillesLi povetsky (1944م) والذي قال «لو أني فقط كنت أستطيع أن أحس بشيء ما»<sup>1</sup> إنها عبارة توحى بعدم القدرة على الإحساس والفراغ والعاطفي، وفي ذات اللحظة تترجم هذه العبارة القنوط الجديد الذي أصاب الذوات المعاصرة، يعيد جيل لييوفتسكي ذلك إلى الإضطرابات النرجسية، تتسم بشعور الضيق يتفشى الإنسان وإحساس بالفراغ الجواني وبعيشه الحياة، وعجز عن الإحساس بالأشياء والكائنات الناتج عن حب الذات والتفوق عليها .

ولعل من أهم نتائج هذه النرجسية\* المرضية ثقافة الفردانية والتي تذيب قوة الإلزام في الأوامر الأخلاقية، وتدمر التأثيرات التقليدية والدينية القديمة لصالح الأنا أولا، وكل يعمل لنفسه، والمال السيد، ومن هنا جاءت فكرة نهاية الأخلاق، وثقافة دون إيمان ولا قانون، و أقول معنى الواجب، مع ذلك فإن حركية الفردانية المفرطة لا تترادف الخصخصة دون روح وفراغ أخلاقي يشهد على ذلك<sup>2</sup>، يندد جيل لييوفتسكي بأنه يجب الحد من النموذج الغربي الفردي الذي يمس حتى العلاقات الأسرية بعد تحطيمه للعلاقات الاجتماعية الأخرى.

إن المجتمع الغربي خلق الشروط الضرورية لنزعة الفردية إذ حرر الفرد بحيث أصبح في مقدوره أن يكون لنفسه آراءه الخاصة ، وقد خلق القداسة على عملية خلق الأفكار و مناقشتها وذلك لغياب أية أحداث أزلية و ثابتة<sup>3</sup>، فمفهوم الفرد بدأ يسيطر على الفكر الغربي حتى أصبح القيمة المركزية للحضارة الغربية، وهو ذات المعنى الذي تحدث عنه لويس دومون Louis Dumont (1911-1998م) في كتابه "مقالات في الفردانية"، ونظرا إليها كأيدولوجيا تعطي قيمة كبرى للإنسان الفرد باعتباره ذاتا قيمية، مستقلة ومنفصلة عن غيرها، لا تعبر أي اهتمام للمجتمع، الأمر الذي جعلها كروية للإنسان الغربي يستهد منها حرته، كما رأى فيها المنفذ الوحيد لتحقيق

<sup>1</sup> جيل لييوفتسكي: عصر الفراغ (الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة)، تر: حافظ إدوخراز، بيروت مركز نما للبحوث والدراسات، ط1، 2017، ص 80.

\* النرجسية: يعرفها فرويد على أنها انحراف خاص فالمرأ يجد السعادة في ذاته ولا يجدها في مكان آخر وهذا دليل على غلبة العامل النرجسي حيث استخدمها فرويد عام 1911م بوصفها تنتمي الى الأنا هذه الأخيرة التي هي موضوع الليبيدو. انظر: غرانغر، بيلا: النرجسية (دراسة نفسية)، ترجمة: وجيد أسعد، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ط1، 2000، ص9.

<sup>2</sup> جيل لييوفتسكي: إعداد ومراجعة وترجمة البشير عصام المراكشي، مركز دلائل، 2019.

<sup>3</sup> كافين رايلي: الغرب والعالم، تر: عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ط1، 1986، ص 281.



سعادته، القائمة على التأكيد على الملكية الفردية وحمايتها، حتى أضحت مقولة الفردانية من أسس الرأسمالية الغربية<sup>1</sup>.

هذه الفردانية المغالة فيها تؤدي إلى إرتداد كل أمر إلى الذات، ومن ثمة تغليب حقوق الفرد على حقوق الجماعة وهذا فعلا ما انتهى إليه الوجودي ألبيير كامي Albert Camus (1913-1960م). وآل تغليب حقوق الفرد على حقوق المجموع إلى أن رأت التشريعات الأوروبية حماية القاتل من عقوبة القصاص، وحماية السارق من عقوبة القطع، دفاعا عن حقوق الإنسانية دون النظر فيما ينجم عن ذلك من ضياع حقوق سائر أفراد المجتمع، الذين يعيشون في رعب وخوف من هذه الجرائم<sup>2</sup>،

هذه المعاني الفلسفية والتي عمدنا إلى توضيحها في مقولة "أزمة القيم" جعلت من حنفي يرى نتيجة هذا الأفول والانهيال للقيم، فالوعي الأوروبي تخلى عن الدين لصالح العلم، كما تخلى عن مسيحيته وعاودته يهوديته، وتخلي عن يونانيته في العقل وعاودته رومانيته في القوة، فأصبح الوعي الغربي يهوديا رومانيا يؤمن بالاختيار والتفوق والقوة والهيمنة أكثر منه مسيحيا يونانيا يؤمن بالفضائل المسيحية وفي مقدمتها حب الجار والتواضع أو العقل اليوناني والتمسك بالمثل الأفلاطوني والمنطق الأرسطي أو الأخلاق الرواقية والعيش وفقا للعقل كما عاش الحكماء<sup>3</sup>، مما أدى إلى نهاية القيم لصالح المادة والقوة، وتم الادعاء بوجود نزعة إنسانية تبحث عن حقوق الإنسان لكنها في الواقع نزعة -إنسانية- من أثارها انتشار نزعة الأنا.

<sup>1</sup> لويس دومون: مقالات في الفردانية (منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة)، تر: بدر الدين عردوكي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006، ص63.

<sup>2</sup> محمد مفتي وسامي الوكيل: النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان، لندن، تكوين للدراسات والأبحاث، ط2، 1436، ص57.

<sup>3</sup> حسن حنفي: اخفاق الحداثة الغربية، مرجع سابق.

### المبحث الثالث: مظاهر الأمل في الوعي الأوروبي

يجزم حنفي أن الوعي الغربي يحمل معه مظاهر الأمل والبروز من جديد دائما، فهو قادر على تجاوز أزماته إذ هي أزمات عابرة لا تمثل عوائق أبدية بالنسبة له أبدا، حتى، بعد مظاهر العدم وأزماته، إلا أنه بالنسبة لحنفي استطاع المضي قدما، فهو طالما تعرض لأزمات مماثلة منذ نشأته: الملكية والإقطاع والرأسمالية والانهيار الاقتصادي والحروب وفي كل مرة يخرج منها منتصرا ومتكيفاً مع الأوضاع،

ذلك أن المشروع الغربي كما يؤكد حنفي قام على ثلاث مقدمات أساسية سعت إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من الإنتاج لأكثر قدر ممكن من الاستهلاك للحصول على أكبر قسط ممكن من السعادة، لتعبر عن رومانيتها وجرمانيتها ويهوديته ووثنيته أكبر مما تعبر عن مسيحيتها ومثاليته<sup>1</sup>، ذلك أن العلم والتقنية والاقتصاد والرأسمالية هي أهم المحركات المتضافرة، التي أدت إلى تحريك المركزية الأرضية، مطلقة قدرة غير مسبقة على الابتكار وقدرة في الوقت نفسه على التلاعب والتدمير<sup>2</sup>.

لنتجلى الحداثة كما يوضح لنا إدغار موران في ثلاث أساطير كبرى: أسطورة التحكم والتقدم والسعادة

إن ما يراه الغرب مظاهر أمل كما يقول حنفي نتيجة لما وصلوا إليه من سلطة إنتاجية وتقنية ورفاهية، إنما هو في حقيقة الأمر أزمة وإفلاس للمشروع الغربي، ليوضح لنا ذلك إدغار موران من خلال عرض موجز لها.

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 270.

<sup>2</sup> إدغار موران: إلى أين يسير العالم؟، مرجع سابق، ص 25.

1- أسطورة التحكم: إننا فقدنا ذاتنا في مقابل التحكم في الواقع، رغم أننا ندرك أنه كلما تحكمتنا في القوى المادية في العالم إلا زدنا انحطاطا بالمجال الحيوي.

2- أسطورة السعادة: لقد خلقت لنا المنتجات التي توفر نوعا من الرفاه والسعادة، أمراض نفسية يعاني منها غسان العصر. الإنسان المغترب عن ذاته رغم كل السهولة، ومنتجات السعادة، إلا أن التعب والحزن يغم على هذا الإنسان.

3- أسطورة التقدم: إن التقدم التقني خلق نوعا من الفراغ الروحي، وبالتالي طلاقا بين الجسد والفكر. يستحوذ على إنسان العصر عن طريق وسواس الهزال.<sup>1</sup>

وهذا ما سيحاول حنفي بيانه لنا من خلال موسوعته الإستغرابية.

#### أولا: الوعي الأوروبي... كقوة عسكرية وإنتاجية

تظهر القوة العسكرية والإنتاجية للغرب، من خلال سيطرتها على العالم في احتكار الموارد لصالح الرأسمال العالمي ورغبة الشركات المتعددة الجنسيات في السيطرة على كل موارد العالم سعيا في ترسيخ مصالح المركز الذي هو الغرب على حساب الأطراف لغة حنفي، فوراء هذا النظام العالمي الجديد، ذات الرنة السياسية القوية، تكمن صورة ثقافية للعالم الحديث، صورة قوامها أن فواعل التاريخ العالمي المعاصر، الذي اتخذ بعدا كوكبيا اليوم هي التقنية ورأس المال، ذلك أن رأس المال هو القوة أو العلاقة التي تحول كل شيء إلى بضاعة قابلة للتبادل، وبذلك يخلق نمط آخر لعلاقة الإنسان بالعالم وهي العلاقة التبادلية أو السلفية المعممة<sup>2</sup>.

وانطلاقا من هذا التمهيد المعرفي، يؤكد لنا حنفي أن المشروع العملي يبشر بالتفاؤل في نظر الأوروبيين، والذي يظهر في إنتاجه المادي قوته العسكرية، لينتقلوا من الظن إلى اليقين، من خلال وفرة الإنتاج وكذا الفائض الزراعي والصناعي، الذي مازال يفجر الأسواق الغربية<sup>3</sup>، لكن هذه القوة الإنتاجية والعسكرية كما يقول المسيري عبارة عن ديباجات وأكاذيب عن اختفاء الأهداف الاستغلالية القديمة والإيمان بالديمقراطية والعدالة، ليسقط الحديث عن التفاوت ويبرز الحديث عن المساواة<sup>4</sup> لكنها في الواقع ما هي إلا شعارات وأهداف تصب في هدف واحد وهو ضرب الخصوصيات والمرجعيات الأخلاقية للإنسان، حتى يفقد الجميع أية خصوصية أو منظومة قيمية ليصبحوا

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 29.

<sup>2</sup> محمد سيلا: زمن العولمة (فيما وراء الوهم)، المغرب، دار توفال، 2006، ص 85.

<sup>3</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 720.

<sup>4</sup> عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 174.

آلة إنتاجية استهلاكية، أما عن نمط الإنتاج الجديد كما يخبرنا علي حرب فهو القائم على خلق كائنات أثرية افتراضية، فمعنى ذلك هو إنتاج ثورات وأرباح من غير أي جهد أو عمل<sup>1</sup>.

لذلك فإن قوانين الإنتاج والعمل في النظام الرأسمالي تؤدي إلى فقدان الحرية وبالتالي إلى اغتراب الإنسان المعاصر، الأمر الذي تحدث عنه إيريك فروم، فالقوة الانتاجية والعسكرية حتى، كقوة تسلطية، ساعدت في زيادة عزلة الفرد وعجزه وألقت به وحيدا يواجه القوى الاقتصادية اللاشخصية، ومن ناحية أخرى دمرت العلاقات الإنسانية بينه وبين غيره، لتصبح علاقات عداء ومصالحة وبالتالي اغتراب، فالقوة الإنتاجية<sup>2</sup> والعسكرية سيطرت عليه بطريقة غير مباشرة، فظن أنه يفعل ويشعر بما يريد ولكنه في الحقيقة وهم العصر، أو بالأحرى فرض العصر، ذلك أن الرأسمالية كما يقول جيل لبيوفتسكي تعتمد الرغبة والشخصنة، فهو نظام يخلق الفراغ الذي ينجم عنه التراخي الفردي.<sup>3</sup>

الأمر الذي جعل من أخلاق الذات الحديثة كما يقول وائل حلاق (Wael Hallaq 1955م) تجد نفسها في قفص حديدي يقيم العلاقات الإنسانية بطريقة صناعية. لينتج لنا علاقات صناعية، فثمن هذا التقدم دفعت ثمنه الذات حرمان روحاني وهو شعور عميق بالضياع، ضياع المقدس، حيث أصبحت ضحيته انقسامات الذات الداخلية إلى فرد نرجسي يستمد معناه من أنماط القوة، (الفاشية، النازية... الخ) والتي ساقته إلى شعور زائف بالشمول، حيث نجد الأنا النرجسية في أنواع القوة هذه ملاذا ومستقرا بل ورضا، حيث يؤكد وائل حلاق على أن المجتمعات الرأسمالية لا ترفع النرجسية إلى موقع الصدارة فقط بل تثير النزاعات النرجسية ويقويها لدى الجميع<sup>4</sup>.

ولأن أهم انشغالات مدرسة فرانكفورت كثيرة بمصير الإنسان المعاصر الذي تقلصت مساحة حرته، على الرغم أنه يعيش اليوم في مجتمعات جعلت الحرية والتقدم شعارا لها، غير أنه في حقيقة الأمر هناك فهو يمارس عليه بصور شتى، وذلك داخل المؤسسات السياسية والإدارية والاقتصادية، وفي مقدمتها مؤسسات الدولة التي أصبحت في الوقت الحالي تستند في نشاطاتها إلى العلم والتقنية، لهذا استطاعت الدولة ممارسة نظام شامل للقمع والقوة المسيطرة<sup>5</sup>، والتي بلغت أوجها بعد صعود النازية وما حل بأوروبا في تلك الفترة التاريخية المأساوية في تاريخ الحضارة الغربية وما عرفته من وحشية وبربرية فتحول التقدم إلى انتكاسة وتراجع خطير أصبح يهدد مصير هذه الحضارة والتي تجلت في مأساة الحرب العالمية الثانية، وما خلقتة هذه الحرب من ضحايا لم تكن ذات طابع

<sup>1</sup> علي حرب: أزمة الحداثة الفائقة، المغرب، المركز الثقافي العربي، ص 215.

<sup>2</sup> حسن حماد: الإنسان المغترب عند إيريك فروم، القاهرة، دار الكلمة، ص 475.

<sup>3</sup> جيل لبيوفتسكي: عصر الفراغ (الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة)، مرجع سابق، ص 52.

<sup>4</sup> وائل حلاق: الدولة المستحيلة (الإسلام والسياسة ومآزق الحداثة الأخلاقي)، مرجع سابق، ص 2.

<sup>5</sup> مكايي عبد الغفار: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مصر، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، 2005، ص 26.

تقليدي، وإنما استندت بالأحرى على المعرفة العلمية والتكنولوجيا المتاحة في ذلك الوقت، ويظهر ذلك جلياً في طبيعة الأسلحة والعتاد والوسائل الحربية التي استخدمت من طرف الدول المتحاربة، أي الدول المتقدمة تكنولوجياً.<sup>1</sup>

وفي ذات المعنى، يبين لنا حنفي الصلة الوطيدة بين الصناعة والقوة الإنتاجية وكذا القوى العسكرية فيقول: «ازداد اعتماد المركز على القوة العسكرية لحماية فائض الإنتاج الصناعي وتسويقه، حيث ازدهرت الصناعات العسكرية، واستمرت الأطراف في الاعتماد على المركز في الغذاء وفي السلاح... حتى إن المخزون النووي قادر على إفناء العالم كله عدة مرات، والحرب الإلكترونية تعطي المركز قوة تفوق التصور»<sup>2</sup>، ونتيجة لهذه الحرب الإلكترونية كما يقول حنفي، تتأتى الحرب الباردة كنوع من الوفاق السلمي بين الدول. ليتحول هذا السلاح النووي كقوة لردع الدول باعتباره إيحاء نفسي للآخر، الأمر الذي يؤدي إلى السيطرة على النظام العالمي بطرق غير مباشرة.

لذا فإن هيمنة الفكر الرأسمالي الليبرالي على الفلسفة الغربية لفترة طويلة استطاع أن يحول إنسان العصر، بفعل الأيديولوجيات التي تتحكم به إلى بضاعة، أو سلعة، أو شيء تمر عليها غايتها، فرفعت القوة فوق المجتمع والدولة، وكرد فعل على الاستغلال البرجوازي المسيطر على رؤوس الأموال، جعلت الدول هي المتحكمة بالاقتصاد والملكية الشخصية، فغاب الفرد وقمعت حرته، وسلبت ملكيته حتى عانى من الاغتراب، فالرأسمالية عبارة عن ثقافة مؤسسة على الاستلاب الاقتصادي والذي من دونه لا يمكن السيطرة على الفرد<sup>3</sup>. فنظام الرأسمالية المعولم، والذي يقوم على وحدانية السوق هو نظام يباع فيه كل شيء ويشترى، يتوقف الفساد، بل وحتى الدعارة عن كونهما انحرافات فردية، ليصبحا قانونين بنيويين في صلب النظام<sup>4</sup>.

يعرض لنا حنفي مبادئ روح الرأسمالية عن طريق الفهم الفيبري لذلك:

- الوقت هو المال.
- الثقة هي المال.
- المال بطبيعته يولد المال.
- الدافع الجيد هو كيفية الحصول على مال الآخرين.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 27.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 724.

<sup>3</sup> سمير أمين: ما بعد الرأسمالية المتهاكمة، تر: فهيمة شرف الدين سناء أبو شقرا، بيروت، دارالفارابي، ط، 2003، ص 104.

<sup>4</sup> روجي غارودي: الولايات المتحدة، طليعة الانحطاط، تر: مروان حموي، دار الكتاب، 1998، ص 44.

- أهمية الأفعال اليومية لكسب ثقة الناس.
- الظهور بمظهر الرجل الشريف الورع.<sup>1</sup>

إن هذه المبادئ حسب التصور الحنفي، تظهر روح الرأسمالية بأنها أيديولوجيا نفعية محضة وفضائلها تقوم على النفاق، وقد اعترف فرانكلين Franklin (1706-1790م) بذلك بقوله: «إن الله قد أوحى إليه بنفعية الفضائل» فالله حسبهم هو المنفعة، حيث تنعدم الاخلاق مع مقولة كسب المال، فالمال هو غاية في ذاته، أما عن الكسب فهو القيمة المثلى للإنسان، كما أنه يمثل الشجاعة التجارية له، التي تنافي التقليد الذي لا يوجه الناس نحو كسب أكثر بل إشباع حاجاتهم بصرف النظر عن الإنتاجية والربح، لتكون النتيجة خفض في الأجور وزيادة لساعات العمل للمحافظة على مستوى الإنتاج<sup>2</sup>، في مقابل ذلك تسعى الرأسمالية إلى تخفيض الاجور وزيادة الأرباح، عن طريق البحث العقلي والمنهجي للربح. حتى أن سان سيمون أعلن أن الصناعة هي القوة الوحيدة التي يمكنها إقامة مجتمع عقلي حر، يقوم على تقدم اقتصادي عقلي يتيح للبشرية السعادة المنشودة.

وهو الأمر الذي أدى بالإنسان الاقتصادي-الذي صنعه المركزية الغربية- الإعلان عن ذاته كشمولي لا يعترف بالحقوق الشرعية للآخرين، ذوي الدوافع و الأهداف المختلفة، إنه ينظر لهؤلاء الآخرين باعتبارهم غير عقلانيين، وينبغي استئصالهم فهم لا يفعلون ذلك باسم انتصار الحسبة الاقتصادية والربحية بل باسم القيم السامية، «فالإنسان الاقتصادي الساعي إلى الربح على حساب أبعاد الوجود العليا، التي صانها الحضارة الغربية دائما، وعلى نحو حثيث من التدنيس»<sup>3</sup>، لذا شكلت الرأسمالية نظاما قيميا وبنية فكرية و رؤية مادية للعالم تحدد تصورا معينا للربح والعمليات المالية وتغذيه كما حددت الرأسمالية ولا تزال مجموعة معينة من العلاقات بين المؤسسات وبصورة أقل بين الأفراد مشكلة بذلك معنى معين للذات، فقد أعادت الرأسمالية منذ عصر الثورة الصناعية تأسيس أسلوب جديد في النظر إلى النظام الحيوي وإلى الطبيعة وكيفية التعامل معهما، وقد أعطى هذا الأسلوب مفهوم السيطرة معناه الجديد المتطور، أي التحول الداخلي الذي جعل الرأسمالية قمة الأدواتية (Peformativity) وأظهر نماذجها<sup>4</sup>.

أي سعادة منشودة؟ يتأملها المجتمع الرأسمالي كما يقول حنفي، لا يمكن أن تتحقق هذه السعادة في نظره، لسبب يعود إلى عملية التشيؤ التي خلقت من طرف المجتمع الرأسمالي، عملية تحول كل العلاقات الشخصية بين الأفراد إلى علاقات موضوعية بين الأشياء، ويسمى ذلك "فشية السلعة"، بمعنى ان السلع المتبادلة هي التي تحدد العلاقات بين الناس، وأن قيمة التبادل هي التي تحدد الوضع الاجتماعي للأفراد ومستوى معيشتهم، وتتلخص هذه

<sup>1</sup> حسن حنفي: الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 237.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> الكسندر بانين: الإغواء بالعولمة، تر: عياد عيد، دمشق، إتحاد الكتاب العرب، ط1، 2005، ص 118.

<sup>4</sup> وائل حلاق: قصور الإستشراق(منهج في نقد العلم الحداثي)، تر: عمرو عثمان، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2019، ص73.

العملية في علاقات مادية بين الأشخاص وعلاقات اجتماعية بين الأشياء مما يؤدي إلى إغفال المضمون الإنساني للعلاقات بين الافراد.

### ثانيا: الوعي الأوروبي... كقوة معلوماتية

بعد الثورة الصناعية والتقنية هيمنت عقيدة التقدم على الإنسان الغربي، فساد الاعتقاد بأن التراكم المعرفي والعلمي والتقدم التكنولوجي سيجعل الإنسان قادرا على التحكم في ذاته وفي واقعه تمام، وعلى التوصل إلى حلول نهائية لكافة مشكلاته، آملا للوصول إلى اليوتوبيا التكنولوجية. فمثلما سيطرت مقولة "عبي الرجل الأبيض" في القرن التاسع عشر، فإن إحساس الغرب بمركزيته والإيمان بالتقدم المادي وتحقيق الذات باعتبارها الإلغائية القصوى لوجود الإنسان في الارض، قد سيطر على القرن العشرين لا سيما وأن التقدم التقني لا يزال في الصعود<sup>1</sup>، لتجسد صور التقدم من خلال شيوع قيم حقوق الإنسان والديمقراطية، لتصبح بمثابة الرسالة الأخلاقية للغرب، المتمثلة في تراث المفكرين الليبراليين وفلاسفة القرن الثامن عشر، وهكذا غدا الغرب مجموعة من القيم سمتها السائدة العالمية<sup>2</sup>.

فالغرب كما يحدثنا حنفي مهد العلم ومبدع التكنولوجيا، فكلما أحرز تقدم وسبقا تعطش للمزيد ليتجاوز نفسه بنفسه، ليصبح العلم والتقنية معه من المطلقات الجديدة التي سيطرت على العالم، وهذا التقدم كما يصفه لنا حسن حنفي، أعطى الغرب أملا في المستقبل بمعنى أنه كلما زادت السيطرة المعلوماتية والتقنية زاد الأمل بدل الأفول والزوال بالنسبة لهم (الغرب)

من هذه الزاوية، ارتأينا تقديم المقاربة الطاهوية (طه عبد الرحمن)، والتي تتمثل في الاهتمام بآفات الإنسان المعاصر في ظل التطورات المعلوماتية والتقنية، وبالتحديد في ظل وسائل الإعلام والاتصال، يقول طه عبد الرحمن «أن المجتمع المعاصر، وصف بأنه "مجتمع تفرج" فكذلك وصف بكونه "مجتمع تجسسي" و"مجتمع تكشف"، ذلك أن كل هذه الأوصاف تعبر عن كون هذا المجتمع أضحى "مجتمع صورة"، شمسية كانت أو سينمائية أو فيديوهاية أو تلفزيونية أو حاسوبية أو محمولية، متخذا الشاشة رمزها الذي لا غناء عنه»<sup>3</sup>، إذ بات هذا المجتمع

<sup>1</sup> علي عزت بيكوفيتج: الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص 116.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 774.

<sup>3</sup> طه عبد الرحمن: دين الحياء (التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال)، بيروت، ج2، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2017، ص 251.

\*تمثل الآفات المجتمعية حسب طه عبد الرحمن في:

1- آفة التفرج: وهي عبارة عن "حب الصورة"، أو لباس صوري يحجب التعامل عن المتفرج، موقعا إياه في نقيض مقصودة.

2- آفة التجسس: مبنية أصلا على المراقبة، والمراد بها هنا هو الملاحقة بالعين سواء مجردة أو مزودة بآلات، سواء مفردة أو مزدوجة. وهذه المراقبة تكون فردية أو جماعية.

3- آفة الكشف: آفة نفسية تصيب المنظور إليه، وهو على ضربين: عيني وحسي، عرض لحياة الأشخاص وتكشف لحياة الغير، عرض حياة الناس في تلفزيون الواقع. أنظر: المرجع نفسه، ص 48، 129، 254.

يعرض على الشاشة كل شيء، بل بات يعتبرها كل شيء، بل أمسى يرد حقيقة نفسه عينها إلى ما يعرضه على الشاشة من سيول الصور.

كل هذه الآفات\* المجتمعية المعاصرة، ومع التقدم الفائق الذي حققته وسائل الإعلام والاتصال، نزعت عن الإنسان لباس الحياء وجعلته يأتي إلى الشرود (أي الخروج عن الأخلاق)، الامر الذي زاده تثبيتا في حالة الخيانة التي دخل فيها الإنسان المعاصر، وفي ذات المعنى الفكري، يصف لنا جيل لبيوفتسكي عالم الحداثة الجديد من خلال تضاعف الشاشات في كل مكان، بدءا بالحاسب الآلي والشخصي، ومرورا بالمحمول وآلة التصوير الرقمي، بالإنترنت ونظام تحديد الموقع العالمي، تكنولوجيا وراثية، مدن عملاقة، لكن رغم هذه البهرجة التقنية تظهر معها أيضا لا أخلاقيات إنسانية، متمثلة في الإباحية، سلوكيات محفوفة بالمخاطر، ألعاب رياضية قسوى، سمنة، إدمان، كل شيء يتضخم في هذا العالم المرقم، كل شيء يصل إلى حده الأقصى ويصبح مثيرا للدوار، لقد انتقلنا بتغييره من الشاشة مشهد إلى الشاشة اتصال، ومن شاشة واحدة إلى شاشة كلية الابعاد.<sup>1</sup>

أما عن جان بودريار (Jean Boudrillard) (1929-2007م) فقد فكر في سيطرة ثقافة الصورة، من ناحية تمييزية بين الإنسان المرأة والإنسان الشاشة، والمقصود بإنسان المرأة هو الذي ينعكس في الآخر من خلال التفاعل والتواصل المتبادل، أما الإنسان الشاشة فهو العارض لموضات وتقاليع والكاشف في سلوكه عن ثقافة الإستهلاك، فهو بحسب بودريار شاشة عرض لهذه الثقافة. لهذا شهد القرن العشرين تحول الإنسان من كونه إنسان مرآة إلى إنسان شاشة، وهنا تختفي العلاقة المرآوية الإنعكاسية التي تتضمن التفاعل بين الأنا والآخر، ولا يبقى إلا ذلك الإنسان العارض والمؤدي لأدوار role performer محددة سلفا، لا القائم بممارسة practice أو فعل action.<sup>2</sup>

هذا الحديث في جانب تشيئة العلاقات الإنسانية التراكمية، أما عن دور الصورة في مجال الإنتاجية، فبودريار يؤكد أنها أصبحت في خدمة ثقافة الاستهلاك، باعتبارها الوسيط بين السلعة والمستهلك، كما أصبحت القدرة على تقديم السلعة الصورة من بين مقومات الاقتصاد الاستهلاكي والسوق التنافسية، كالسلعة المنافسة والتي تنتجها الشركة الكبيرة هي القدرة على الإعلان عن نفسها، القدرة على المنافسة، القدرة على ان تظهر في صورة<sup>3</sup>.

1 جيل لبيوفتسكي وجان سيرو: شاشة العالم (ثقافة وسائل الإعلام وسينما في عصر الحداثة الفائقة)، تر: راوية صادق، المركز القومي للترجمة، 2012، ص 9، 10.

2 أشرف حسن منصور: الفلسفة وأيديولوجيا الإعلام، إسهام الفكر المعاصر في دراسة وسائل الإعلام.

<http://www.marxist.org2010/05/27>

3 أشرف حسن منصور: الفلسفة وأيديولوجيا الإعلام، مرجع سابق.



مارست الصورة العصرية على الإنسان الإختزالية عندما أختزل في منطق صورة، فحضوره الواقعي ليس بالمهم. أي أن الإعلام المعاصر يمارس تغييب الواقع، أما عن هوركهايمر Max Horkheimer (1895-1973م) وأدورنو Adorno Theodor (1903-1969م)، فيعتبرون وسائل الإعلام من أهم الوسائل الإدماجية الثقافية، الضاغطة على العقول والسالبة لكل حرية، بحيث تلعب وسائل الدعاية دورا خطيرا في تدجين الأفراد، وتنميط الأذواق وتحديد الاتجاهات الممكنة، بحيث تصبح كل اختبارات الناس متحكما فيها مسبقا، لأنهم ضحايا الدعاية المفرطة، مما يقضي على كل أمل في التغيير أو التحرر من التشيؤ والاعتراب<sup>1</sup>، أي أنه بمثابة الأيديولوجية المشككة للرأي العامة حتى ولو كان هذا الرأي زائف، فليس من شك في أن الخطورة الكبرى للإعلام لا تكون بقدر ما يكون أثر الشيء والبالغ الأثر، خاصة عندما يتخذ الإعلام وجهة غير بناءة، أو وجهة متجردة من المثل والقيم العليا، وهو ما نشهده في بعض المجتمعات الرأسمالية الغربية من تقويض للبنیان الاجتماعي وتفشي الميل العدواني إلى الجريمة، وقد كان ذلك نتيجة مباشرة للإعلام المتحرر من القيم الخلقية وتعاليم الأديان السماوية، والذي لا يحده قيد في إندفاعه نحو تحقيق الكسب المادي في سباق الرأسمالية الطاحن المسعور<sup>2</sup>.

ذات المعنى السياقي، يوافقنا به حسن حنفي عن مدى الهيمنة الإعلامية في الغرب وتوجيه الرأي العام وضياع الحقيقة في طريق الإعلان عنها والإخبار بها، كما يصل الأمر إلى فقدان الحرية التي طالما زها بها الغرب ودافع عنها، ليقع بأساليب غير مباشرة في حضارة القهر والقمع، ليصبح الإعلام خاصة المرئي منه أهم عامل إخباري وثقافي وفني وتربوي في حياة الأفراد والشعوب، يملأ أوقاتهم، ويغرس فيهم قيمه، ويؤثر في سلوكياتهم، أكثر من الأسرة أو المدرسة أو الجامعة، فهو البديل عن العلم منافسا له وربما مزحزا له<sup>3</sup>، كل هذا نتيجة لذيوع قيم المركز في الأطراف من خلال وسائل الإتصال الحديثة، وثورة المعلومات الغازية، لتنتشر مظاهر التغريب، وتحيز الثقافات و المجتمعات في الأطراف إلى الغرب، والميل نحوه والإعجاب به، وتقليده، واعتباره نموذجا للثقافة العالمية، ونمطا للحداثة، وما سواه محلي فكلور و أساطير شعبية، وإنتشرت قيم الغرب في العنف والجريمة والجنس و الشهرة والثورة والقوة<sup>4</sup>، فمن بين المنهجيات الإعلامية، ما يسمى بالإشهار هذا الذي يوهم ويغري ويدفع إلى التفاؤل والاحتفاء بالجميل عند الفرد والمجتمع، ولكنه في ذات اللحظة كشاف للعيوب<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> ثريا بن مسمية: مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 118.

<sup>2</sup> علي عبد الفتاح كنعان: الإعلام والمجتمع، عمان، دار البازوري للنشر والتوزيع، ط1، 2016، ص 10.

<sup>3</sup> حسن حنفي: نظرية الدوائر الثلاث (مصر والعرب والعالم)، مرجع سابق، ص 107.

<sup>4</sup> حسن حنفي: ثورة المعلومات بين الواقع والأسطورة، المجلة الدولية السياسية، ع 123، 1996، ص 81.

<sup>5</sup> بيرنار كاتولا: الإشهار والمجتمع، تر: سعيد بنكراد، دار الجوار، ط1، 2012، ص 14.

فرغم إنشاء شبكة الاتصالات عبر الأقمار الصناعية بحيث لم يعد هناك مجهول في الزمان أو المكان، كل الماضي حاضر، وكل الأماكن مرئية، أصبح العالم كله نظاماً واحداً، وشقاً واحداً في يد مراكز المعلومات، ويستطيع الإنسان في مكان وزمان معينين أن يعيش في كل الامكنة والازمنة، فلم يعد هناك داع للتنقل لإحضار المعلومات، فالمعلومات لا مكان لها ولا زمان، يكفي الضغط على زر في جهاز فتظهر المعلومات على الشاشة الضوئية، العلم يأتي للإنسان ولا يذهب إليه، لذا يؤكد حنفي على أن كل هذه الميزات للمعلوماتية إلا أنها في ذات الوقت خلقت عالم وهمي مصطنع بديل عن العالم الحقيقية.

ما يمكن أن نصل إليه هو أن القوة المعلوماتية سلاح ذو حدين: فإذا حسن استخدامها بشتى مجالاتها، وتوجيهها كانت ركيزة تطور يجد فيه الأفراد ينوع المعارف، ومصدر توجيههم، أما إذا اتخذت تلك الوجهة التي تعتمد على الإثارة المجردة التي نشهدها بعض المجتمعات الغربية فلا شك أنه يمثل أداة تخريب وانحلال بالرغم من تطورها وتقدمها كما يعتقد حنفي

### ثالثاً: الوعي الأوروبي... كمجتمع للرفاه والاستهلاك

يبقى العقل الغربي هو الذي استطاع أن يوفر أكبر قدر ممكن من الرفاهية والخدمات، كما يخبرنا حسن حنفي المتمثلة في وسائل حديثة في المواصلات والاتصالات، مما خلق سهولة في الحياة الإنسانية، فالأوروبي لا يصارع من أجل حقوقه الطبيعية في الغذاء والكساء والصحة والتعليم، بالإضافة إلى الحريات العامة التي حصل عليها وبحقوق الإنسان والمواطن التي ناضل من أجلها<sup>1</sup>، لذا فنحن اليوم نعيش في عالم مختلف يستطيع فيه الناس اختيار طريقة حياتهم على منوال ما يعتقدون، وسيسيطرون على معالم وجودهم بطرق مختلفة، وهم يمتلكون منظومة من الحقوق الفردية\*، التي خلقتها النظم الرأسمالية الغربية.

فعلى قدر الحقوقية الإنسانية التي اكتسبها الإنسان المعاصر، إلا أنه في ذات اللحظة أصبح إنسان مستلب ومتشبع، يخضع لعبودية غير مباشرة تخفي في طياتها وهم الرفاهية وتحقيق السعادة، القائم غشباع غرائزه وشهواته، المسترسلة، والسبب الأول في ذلك ما يسمى بالمجتمع الاستهلاكي.

<sup>1</sup>حسن حنفي: مقدمة في علم الإستغراب، مرجع سابق، ص 727.

\*الفردية: تشتق كلمة فرد Individu من اللاتينية Individuum وهي تعني الجزء الذي لا يتجزأ، وهذا يؤسس بأن مفهوم الفردية يقوم على مبدأ الكينونة التي تمتنع عن التجزئة، وفي هذا السياق بين قاموس دوزات Dauzat أن هذه الكلمة ظهرت عام 1826م في جريدة كلوب Globe الباريسية كتنقيص لكلمة اشتراكية Socialisme، ويأخذ مفهوم الفردانية صورته الاشتقاقية من المفهوم اللاتيني Individualism، وهذا يعني أن المفهوم يقابل الجمعة، والفردانية هي الحالة التي يكون فيها الفرد كياناً مستقلاً عن الجماعة، أنظر: علي أسعد وطفة: الاغتراب والانسنة في مفهوم الفردانية، كلية التربية، جامعة الكويت، ص 1، 2.

لقد تمكن المجتمع الاستهلاكي من أن يحقق الهيمنة على الإنسان، بأن حوله إلى مجرد مستهلك لمنتجاته، وفي ذات الوقت هو قابل لهذا الاستهلاك، راجيا تحقيق الرفاهية والترف، حيث نلمس اليوم لدى الغالبية العظمى من الناس في العالم فكرة الرفاهية كمطلب أساسي ومثل أعلى في الحياة، ومدى تأثيرها العميق والجارف في تفكير الواحد منهم وفي عمله، ومن ثم تحديدها لموقفه من المبادئ الأخلاقية المتعارف عليها، لذا فقد تفاقمت أهميتها حتى كادت تغطي على فكرة البقاء الأساسية عند البشر، بحيث أن غريزة الكفاح من أجل البقاء عند البشر تحولت إلى معنى الكفاح من أجل الرفاهية<sup>1</sup>.

الكفاح من أجل الرفاه السعيد ناتج عن يوتوبيا المجتمع الاستهلاكي لإلهاء الناس، لذا فهي فكرة بارعة بآسفة في آن واحد، تتمثل في الاعتقاد بأن البشر عندما يتبادلون أو يشترون، يتوقفون على الاقتتال ويحولون غرائزهم العدوانية إلى مجال السوق أو ما يطلق عليه اسم المتجر الكبير، فهم منشغلون بالاكْتساب والبيع، ليعم السلام في الأرض من خلال النشاط الدائم الآلي المكرر، لا يتطلب أي سمو أخلاقي لذلك فهو يختزل الحياة الإنسانية في الاستهلاك<sup>2</sup>، فهو كما يقول ماكس فيبر «ثقافة خلقت نمط جديد من الإنسان المنهجي الخاضع للحساب والذي تحركه الرغبات المطلقة في الربح أي عقلية أنانية ورجسية»<sup>3</sup>، فعمت بذلك الفردية والأنانية ضد مبدأ المساواة بين البشر وأصبح للفرد الأولوية على الجماعة، والأنانية على الغيرية، والأثرة على الإيثار<sup>4</sup>.

لقد شكلت النزعة الفردانية قيمة من أهم القيم التي يقوم عليها المجتمع الاستهلاكي، والتي فرضت منطقتها على مرحلة ما بعد الحداثة، كما عملت على البناء الحضاري للإنسانية، وعلى الرغم من هذا الدور الذي لعبته، إلا أنها بدأت تفقد تألقها التنويري وبهجتها الحضارية، تحت تأثير مجموعة من التحولات السلبية ذات الطابع الاغترابي التي شهدته الحضارة الغربية، وتجلت هذه المظاهر السلبية المرتبطة بالفردانية كقيمة هي<sup>5</sup>: مظاهر العنف، التدمير، العدوانية، والفقر، والبؤس الإنساني، والبعد الأناني النرجسي للحياة الإنسانية، لتخلق بذلك نوع من العزلة والانطوائية واللامبالاة التي هيمنت على الحياة بدل العدمية كما يقول جيل لبيوفتسكي.

لذلك فإن الفردانية المعاصرة والناتجة عن تفكك منظومة القيم والتحولات الثقافية، تقود إلى تآكل ما يسميه علماء الاقتصاد وعلماء الاجتماع الرأسمال الاجتماعي (بمعنى تآكل إنسانية الفرد)، هي بدورها تولد لنا ما يسمى

<sup>1</sup> محمد وهبي: هوس الرفاهية (مرض هذا العصر)، مجلة العربي، الكويت، ع 38، 1962، ص 101.

<sup>2</sup> باسكال برونكر: بؤس الرفاهية (ديانة السوق وأعداؤها)، تر: عبد الله السيد ولد أباه، الرياض، مكتبة العبيكان، ط1، 2006، ص 68.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 112.

<sup>4</sup> حسن حنفي: نظرية الدوائر الثلاث (مصر والعرب والعالم)، مرجع سابق، ص 179.

<sup>5</sup> علي أسعد وطفة: الاغتراب والأنسنة في مفهوم الفردانية، مرجع سابق، ص 1.

بالترجسية.<sup>1</sup> وبحسب بودريار فإن النظام الرأسمالي يلعب على وتر الحاجات، جاعلا من الاستهلاك محور حياة البشر ونواتها المركزية التي تأسس على إثرها المواقع والقناعات، حيث تتكسر التراتبية الاجتماعية والاقتصادية، وتغدو فكرة السعادة، هي المرجعية المطلقة للمجتمع الاستهلاكي.<sup>2</sup>

لذا يصف لويس ممفورد Lewis Mumford (1895-1990م) الرؤية البائسة للمستقبل الإنساني من خلال تأكيده على أن الفرد المحاصر بكافة وسائل الاستهلاك وهي مجمع القوة الجديد للمجتمعات المعاصرة المتمثلة في: (السياسة-القوة-الإنتاجية-الربح-الشهرة الإعلامية)، كلها وسائل تجعل من الفرد غير مهني تماما، ليتم تحويله إلى إنسان خامل وتافه للآلة، متجاهلة بذلك كل الاحتياجات والقيم الحقيقية من الحياة البشرية، لاحتمال إنتاج عالم يصلح فقط لعيش الآلات.<sup>3</sup>

فديانة السوق أصبحنا فيها كلنا زبائن للحب والدين والشغل، مستهلكون جاهزون للحصول على هذه الخدمة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فثقافة السوق تخلق لنا قيمة الرفاهية التي يتمتع بها الفرد، لكن هذه الرفاهية تكلف الفرد المعاصر غالبا، بأن يفرض عليه التوقع في نمط اجتماعي مصطنع.

ولعل هذا البؤس الأكبر الذي يعاني منه الأغنياء، فهم لا يمكنهم أبدا التيقن بأن أحد يحبهم بتجرد، فيرون في أدنى إنسان يتقرب منهم خنايا تحايل نفعي متعمد، وهذه هي الاستراتيجية الاستهلاكية التي تحاول زرع قيم النرجسية والرغبة والأنانية بدل الرحمة والتعامل الأخلاقي، فكل ما تحكمت المصلحة في العلاقات تحولت إلى انحطاط وإذلال ذلك أن النزعة الفردية هي التي تجعلنا إنسانيين أكثر أو أقل<sup>4</sup>، حسب ثقافة السوق.

وبالتالي تحولت الرفاهية إلى عناء، ولا سعادة إلى شقاء، مما زاد معدلات الانتحار في أكثر البلدان الغربية الأكثر رقيا وتقدما. مثل السويد كما يقول حسن حنفي، وذلك راجع لأن الوفرة لا تمثل السعادة، بل تخلف الترهل والضياع، ليلغى بذبك شعار المجتمع المستهلك القائل "سعادة للأبد ثمنها في السوق"، وتظهر أعراض المرض العصري وهو هوس الرفاهية، الذي أدى إلى نشوء الجريمة المنظمة لمواجهة المجتمع المنظم<sup>5</sup>، فبمقدار ما يكون الإنسان إنسانا، لا يكون إشباع الحاجات الغريزية كافيا لجعله سعيدا كما يقول إيريك فروم، فهي ليست حتى كافية

<sup>1</sup> الصادق رابح: ضريبة السعادة (الإشهار وتوتين الجسد)، الكويت، مجلة عالم الفكر، ع4، 2009، ص170.

<sup>2</sup> جان بودريار: المجتمع الاستهلاكي (دراسة في أساطير النظام الاستهلاكي وتراكيبه)، تر: أحمد خليل، بيروت، دار الفكر، ط1، 1995، ص47.

<sup>3</sup> لويس ممفورد: أسطورة الآلة (التكنولوجيا، والتطور الإنساني)، تر: إحصان حصني، دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد، 2001، ص115.

<sup>4</sup> روجر روزنبلات: ثقافة الاستهلاك (الحضارة والسعي وراء السعادة)، تر: ليلي عبد الرزاق، إشراف: جابر عصفور، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2001، ص16.

<sup>5</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص730.

لجعله سويا، لأن المسألة الأساسية في الديناميكية الإنسانية على وجه الخصوص تكمن في فريدة الوضع الإنساني، وفهم الإنسان يجيب أن يتأسس على تحليل حاجات الإنسان الناشئة على ظروف وجوده<sup>1</sup>.

أما عن زيغمونت باومان، فيؤكد أننا نعيش في مجتمع معولم من المستهلكين، ومن المحتم أن يؤثر السلوك الاستهلاكي في وجوه حياتنا الأخرى، ومن ذلك العمل والحياة الأسرية، كلنا اليوم تحت ضغط أستهلك أكثر، وعلى الطريق تصير أنفسنا سلعا في الأسواق، يقول باومان «يتغلغل الشكل السلعي ويعيد تشكيل أبعاد الحياة الاجتماعية المشتتة، حتى ذلك الحين من منطقة إلى حد تصبح معه الذات نفسها سلعة تشتري وتباع في السوق بوصفها جمالا ونظافة وإخلاصا واستقلالا ذاتيا»<sup>2</sup>.

هذا المجتمع الاستهلاكي يصفه حسن حنفي بأنه عبارة عن يوتوبيا لا وجود لها نحن من صنعناها (الشرق) حسبه كنعويض للنقص في مجتمعاتنا، وتحت تأثير أجهزة الإعلام الغربية وتأكيذا الصلة التبعية بين الأطراف والمركز، مما أدى إلى هجرة العقول قصد تفرغ الأوطان من الإبداعات الوطنية، وصبها كلها في الغرب، وهو الأمر الذي رفضه الفرد الأوروبي نفسه من أساليب في الحياة، ومجتمع يسعى للرفاهية والاستهلاك، وجاء هذا الرفض نسبة لما يمثله هذا الأسلوب في الحياة من ترحل وغياب للبطولة والإحساس بالأخزين<sup>3</sup>. «فكانوا ضد نمط الاستهلاك ومظاهر المجتمع الصناعي المتقدم، وأحبوا العودة إلى أساليب الحياة البدائية التي لا تتطلب شيئا من مظاهر الحياة العصرية، الأمر الذي عجل في ظهور حركات تناشد السلام، وتناهض العصرية»<sup>4</sup>، لما رأته هذه الفئات من استلاب في الهوية وتشيء في الطبيعة الإنسانية.

لذا يرى حنفي أن أقصى ما استطاع الوعي الأوروبي أن يقدمه هو مشروعه لتحقيق مجتمع الرفاهية والخدمات، فكانت النتيجة عكس ما انتهى إليه، فلم يستطع الوعي الأوروبي أن يحقق ملكوت الله في الأرض كما سعى دائما، وبذلك تكون مظاهر الأمل في الوعي الأوروبي خادعة بتعبير حنفي، وأن الوعي الإنساني أكثر عمقا وشمولا مما استطاع الوعي الأوروبي أن يقدمه، ومن ثم تصبح فلسفات العدم ومظاهر الموت هي الأكثر تعبيرا عن جوهره، ويكون المتشائمون أكثر صدقا من المتفائلين.

<sup>1</sup> إيريك فروم: المجتمع السوي، تر: محمود محمود، بيروت، مؤسسات الجامعات للدراسات والنشر، 2002، ص 130.

<sup>2</sup> زيغمونت باومان: الأخلاق السائلة، مرجع سابق، ص 86.

<sup>3</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 729.

<sup>4</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 729.

### النتائج :

أولاً: ارتسمت مظاهر العدم كما يصفها حسن حنفي في سيادة نظرة فلسفية للإنسان مخالفا تماما لما تصورته الحداثة، باعتبارها ذاتا واعية وصانعة للمعنى في اتجاه ذات خضعت لاحتميات وبنيات خفية هيمنت عليها، كلها تصب في طريق إرادة إلغاء الذات التي تسقطها في العيشة ما أدى إلى الإعلان لاحتضار النزعة الإنسانية مع موت الله والإنسان حيث تجلت العدمية كصفة طبعت جينالوجيا نيتشه، وتقويض هايدغر، وتفكيك دريدا، وبنوية فوكو.

ثانيا: إن أزمة الوعي الأوروبي بالنسبة لحسن حنفي دفيئة فيه، لأن ترشيدهم للعالم وعقلنته، ومن ثمة تقدم العلم والتكنولوجيا دفع ثمنه الإنسان الأوروبي لتتحطم به وحدته الإنسانية (المعنوية والموضوعية)، ما أدى إلى تشيئة وسيادة الآلة عليه لتتقلب القيم الإنسانية وتحل محلها قيم المصلحة وإرادة القوة.

ثالثا: يقول حنفي أن هناك رؤية تفاؤلية تجتاح الوعي الأوروبي نتيجة لمظاهر أمل مستقبلية تجلت حسبهم في قوتهم العسكرية الإنتاجية، بالإضافة إلى التقنيات العالية في مجال العلم أدت كحتمية على عيش الرفاه والاستهلاك للإنسان الأوروبي.

فائض الإنتاج + تطور التقنية المعلوماتية = رفاه واستهلاك.

# الفصل الرابع: حسن حنفي ومشروعه البديل



## الفصل الرابع: حسن حنفي و مشروعه البديل

## مفتتح إشكالي:

إن الأمر على درجة مرتفعة من الخطر، وليس من اليسير أن يدخل حنفي في هكذا معركة بين الفينومولوجيا والاستغراب وفلسفة الدين، فإما أن يسقط في غواية الفكر الغربي أو أن يحتفظ بمكتسباته السابقة، ويحترم مباشرة شرط التماسف، ولكن هي في حقيقة التوجه معركة مع الذات المعرفية، بمعنى أن حنفي مقبل على استيعاب وتأويل فينومولوجي لرؤية معرفية مبثوثة في المتن الغربي، لذا فقد تحدث حنفي عن الوعي الأوروبي بصفته علوم وسائل، وليس علوم غايات لأنه وعي يشمل كل ما وصل إليه الإنسان الأوروبي من معارف، ولذلك لم يقتصر الأمر عنده بالأخذ بوسيلة منهجية واحدة، ما جعله يجول فضاءات منهجية غريبة متنوعة، فحنفي يوقن بفكرة أن هناك فلسفات أخرى لها ما تقوله لأنها شخصيات مفهومية تعبر عن معاناة الإنسان الأوروبي وقلقة، وإذا كانت كلها إنتاجا أوروبا فهي ليست حكرا عليه بل هي امر مشترك بين الإنسانية المتأملة لمقولات العقل الأوروبي لا تختص بالإنسان الأوروبي فقط، بل هناك قواسم مشتركة بين الحضارات جميعها، الأمر الذي أجاز لحنفي الأخذ بآليات منهجية لهوسرل من رد وتعليق وحدس، وقبلها من هيجل، وإسبينوزا، وماركس، وفويرباخ، وليسنج، وبرجسون، وفيشته وغيرهم من الفينومولوجيا كمنهج لدراسة الوعي الأوروبي عن طريق الاستغراب الذي تعني لحنفي رؤية الآخر (الغرب) من خلال (الأنا)، بتحويل الغرب من ذات دارس ومسيطر ومهيمن إلى موضوع مدرّس للأنا الغربي، وهذا ما تحقّقه الفينومولوجيا حسبه بأن نقوم بوضع الذات محل الآخر لمعرفة منهجه وطريقة تفكيره، كما أنها قبل كل شيء تنتج نظرة جديدة للظاهرة الدينية، وهذا فعلا ما حاول تطبيقه في أنسنته للدين الإسلامي.

## المبحث الأول: الفينومولوجيا كمنهج فلسفي لتفسير بنية الوعي الأوروبي

## أولاً: الفينومولوجيا كضرورة منهجية

إن القارئ لفلسفة حسن حنفي وكتاباتهِ المتنوعة لا يجد صيغة واضحة يعلن فيها تبنيه للفينومولوجيا كمنهج، وكما فعل أقرانه في حقل الفكر العربي عند أخذهم لمذاهب غربية تروي عطش التشبث بها ومحاولة تأويلها وما يخدم الواقع العربي الراهن أمثال الوجوديين والماركسيين وكذا الوضعيين وربما كان ذلك عن غير قصد منه، فالملاحظ يجد أن دعوة حنفي لتأسيس علم الاستغراب في مقابل الاستشراق ومحاولة التصدي لثقافة الآخر عن طريق الدفاع عن الأنا ومقاليدها.

لقد تشكلت العلاقة بين حنفي والظاهريات\* لأول مرة سنة 1956م وهذا على أساس ما صرح به في هوامش الكتاب، ويرجع إلى درس في الميتافيزيقا لـ زكريا إبراهيم فكان من ضمن حديثه مفهومي "الرد" و"القصدية" من أهم المفاهيم الفينومولوجيا الهوسرلية فمثلت في كونها وحي جديد ضد ما كان سائد قبلا في الفلسفة وهي ثنائية "الذات" و"الموضوع"، فقد كان من الممكن شق طريق جديدة داخل الفلسفة الأوروبية مع أخذ مسار فكري جديد، ولأن الشغل الشاغل لحسن حنفي في وقتها هو دراسة الوحي كعلم إنساني وظاهرة شعورية أدت قراءته الرجوع إلى الفلسفة الأوروبية وبالضبط التراستندتالية توسلا منها في منهج يتماشى وقوانين الوحي ألا وهو الظاهريات<sup>1</sup>.

لذا وبعد جمع مؤلفات هوسرل الكاملة بالألمانية أخذت سنتين من (1959-1960م) حسن حنفي لمراجعتها واكتشاف عالم الشعور ومحاولة تطبيقه بطريقة تتماشى ووعينا العربي يحدثنا حنفي ويقول: «وجدت نفسي وما كنت أبحث عنه، أصبحت لحظتنا الشعور الأوروبي عند العقليين أولا "الأنا أفكر" وعند الوجوديين "الأنا موجود" على مدى أربعة قرون متمثلة في حياتي ثمان سنوات كان العقل والواقع بالنسبة لي واجهتين لعملة واحدة. ولشد ما فرحت عندما وجدت تلك في أحد الفصول الجزء الأول من الأفكار عند هوسرل. كانت المعرفة لدي تأتي من التجارب المعاشة وكان اللمس يؤدي دور الحدس المباشر، وكانت النظرة من المعاني قدر الصفحات الرائعة التي كتبها سارتر عن النظرة في الوجود والعدم.... كان كل شيء يتحول في شعوري إلى معنى أصبحت أعيش في عالم

\* تأويل الظاهريات في المعروف أنه من بين العموميات الضرورية لفهم أي سياق معرفي هي ضرورة الإحاطة بالمناخ السائد أثناء تكوين هذا الفكر (فينومولوجية حنفي)، والمناخ مع الوقوف على أهم المناخ الأساسية التي ظل منها المفكر ومدى تأثيره بها.

<sup>1</sup> حسن حنفي: تأويل الظاهريات، القاهرة، مكتبة النافذة، ط1، 2006، ص21.

من المعاني من خلال التجارب، لقد كنت ظاهراتيا بالميلاد<sup>1</sup>، لعل هذا من أهم الاعترافات الشخصية التي تدل على تبني المنهج الفينومولوجي لحسن حنفي.

كما تظهر نتائج الصلة بين فكر حنفي والفينومولوجيا في بداية الإهداء الذي قدمه من خلال كتابه المعنون "phénoménologie de exégèsel" حيث يقول نص الإهداء «إلى الفلاسفة المسلمين المعاصرين من أجل الحوار مع الثقافة الأوروبية كما فعل القدماء مع ثقافة الإغريق»<sup>2</sup>، حيث قصد بلفظة الحوار هنا هو خلق نوع من التواصل والتقارب الحضاري بين الأنا والآخر والذي يجسد حلقة كتاباته الأملية لذلك<sup>3</sup>.

صحيح أن الأخذ بالفينومولوجيا كمنهج لم يظهر مع حسن حنفي و فقط بل أيضا مع سلامة موسى وسعيد توفيق وإسماعيل المصدق إلا أن الساعي الأغلب والواضح من خلال كتاباته هو حسن حنفي ومحاولته تأسيس فينومولوجيا حضارية تستبين ومشروعه "التراث والتجديد" إنطلاقا من ثلاثيته المشهور التي صدرت في الستينات القرن الماضي، نشرها حسن حنفي في القاهرة وباللغة الفرنسية وتمثلت في أطروحته للدكتوراه في الفلسفة حيث نالها من جامعة السوربون في باريس وكان عنوانها " les méthodes d'exégèse, essai sur la science des fondements de compréhension, l'usage usuel-fiph

وكأي أطروحة كانت لها مقدمة أثنى فيها المستشرق روبرت برونشترينغ على أنه عمل فريد من نوعه كما وصفه بأنه مغامرة عظيمة شهدها أول مرة تاريخ الفكر الإسلامي، محاولا من خلالها تقديم تفسير شامل لأصول الفقه ولموسوعية فيلسوفنا وغزارة تأليفه، كانت له تكملة تطبيقية لمناهج التفسير على النص الديني (الإنجيل) باعتباره جزء ثاني بالفرنسية معنون<sup>4</sup>. de l'exégèse de la phénoménologie a la phénoménologie.

ليفصل بعدها هذا الجزء إلى كتابين عنوانهما بـ:

1. Exégèse de la phénoménologie فينومولوجيا التفسير

2. Phénoménologie de l'exégès التفسير الفينومولوجي

<sup>1</sup> حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، ج6، مكتبة مدلولي، القاهرة، ص 228.

<sup>2</sup> Hassan hanafi ,la phénoménologie de l'exégèse essai d'une herméneutique existentielle a partir du nouveau testament, paris, 1966,p255 .

<sup>3</sup> أنوار مغيث: دروب الفينومولوجيا، مجلة أوراق فلسفية، ع 28، 2010، ص 64.

<sup>4</sup> أنطوان سيف: حسن حنفي وفينومولوجيا التفسير والتأويل، مجلة أوراق فلسفية، ع 28، 2010، ص 19.

وبهذا عدت أطروحته مشروعا من ثلاث مجلدات ضخمة في مناهج التفسير حيث مثلت هذه الثلاثية في التفسير نتيجة مراحل ثلاث مر بها فكر حسن حنفي باعتبارها بمثابة مراحل اتضح الرؤية المنهجية له لباقي مساره الفلسفي.

**المرحلة الأولى:** عنونت بمرحلة الحداثة (1952-1956م) في هذه الفترة كان المنهج الحدسي تأثيره خاص<sup>1</sup> حيث تحدث في مقدمة كتابه "برغسون فيلسوف الحياة" عن تجربته مع أساتذته زكرياء إبراهيم عندما كان طالبا في جامعة القاهرة سنة 1955م، فحاول التعرف على فكر ومنهج برغسون من خلال قراءة أعماله، وما يؤكد لنا ذلك هو إعجابه ومجاورته لتلميذ برغسون Henri Bergson (1859-1941م) وهو جانجيتون GeanGetton (1901-1999م) والذي لازمه لمدة عشر سنوات حضر فيها محاضراته إلى درجة جعلته يقر بأن برغسونيته ظهرت من خلاله كما أن اللمسات البرغسونية تظهر بوضوح في كتابه "من الفناء إلى البقاء" لإعادة بناء علوم التصوف<sup>2</sup>، ونظريته في المعرفة والذي يرجع حسن حنفي مصدرها إلى الإشراق الصوفي ومن الجمل التي تؤكد كلامنا تصريحه الواضح في الكتاب "برغسون فيلسوف الحياة" حيث قال «فما إن اطلع عليه حتى صاح "هذا برغسون" فعلمت من ذلك أنني بي شيء منه»<sup>3</sup>.

**المرحلة الثانية:** وهي مرحلة البحث عن منهج الممتدة من (1956-1960م) ظهرت لأول مرة كلمة منهج وانكشفت له انطلاقا من حوار شهده حنفي بين أستاذ فلسفته وطلابه في الجامعة، وبعدها نشر بحثا تم تداول فيه عبارة "منهج شعوري" أو "منهج وعي"، كما كان لكتابات سيد قطب تأثير واضح خاصة كتابه الموسوم بـ "في ظلال القرآن"، بالإضافة إلى تحليلات عثمان أمين لعبارة كانط "transcendental" والتي ترجمها بمعنى "جواني" مع العلم أن حنفي في هذه المرحلة لم يتعرف بعد على مفهوم الوعي والشعور الفينومولوجي إلا كحالة جوانية فقط،<sup>4</sup> وكان حنفي هنا كان جاهزا فكريا لتقبل هكذا مفاهيم أي فينومولوجية.

**المرحلة الثالثة:** جاءت تحت عنوان المنهج الفينومولوجي في التفسير بين (1960-1964م) واتسمت هذه المرحلة بعملية الكشف اللازم والضروري الذي قام به حسن حنفي لمفهوم التقليد واعتباره أساسيا للعلوم المنهجية انطلاقا من محاولة ربطه بالوعي أو الشعور، هذا كله ناتج من اقتناع حنفي بإمكاناته في قيام علاقة

<sup>1</sup> أنطوان سيف: حسن حنفي وفينومولوجيا التفسير والتأويل، مرجع سابق، ص 20.

<sup>2</sup> أحمد عبد الحليم عطية: جدل الأنا والآخر (قراءات نقدية في فكر حسن حنفي)، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط 1، 1997، ص 135.

<sup>3</sup> حسن حنفي: برغسون فيلسوف الحياة، القاهرة، مطبوعات المكتب المصري، ط 2، 2008، ص 3.

<sup>4</sup> أنطوان سيف: حسن حنفي وفينومولوجيا التفسير والتأويل، مرجع سابق، ص 20، 21.

جدلية بين الحداثة والتقليد، حيث يرجع هذا الاكتشاف وفضله إلى لويس ماسينيون\* وكانت نتيجة هذا التأثير جني ثمار مشروع سماه بـ " التراث والتجديد"<sup>1</sup>.

كما يعود اختيار المنهج الفينومولوجي من طرف حسن حنفي طبقا لمطلب أكاديمي خالص ولأن الكتاب كان في الأصل رسالة علمية لأنه أهم المناهج القادرة على دراسة الوحي كظاهرة شعورية دون الوقوع في الخطابة أو الدفاع، بالإضافة إلى أنه كان من أقرب المناهج القائمة على الوصف والتحليل النظري للوحي باعتباره ظاهرة شعورية، كما كانت مناسبة جادة لمحاولة تخليص المنهج الفينومولوجي كما يتصور حسن حنفي من عيوبه التي رافقته عبر تاريخ نشأته<sup>2</sup>.

ومن أجل الوقوف على المبادئ الأولى التي كونت فكرة الفينومولوجي لدى حسن حنفي كان ولا بد علينا الوقوف عند هذا العرض التاريخي للنشأة للحياة الفكرية له.

ومساوقة لهذا الحديث، يحدثنا حسن حنفي عن بداية وعيه الفلسفي وكأي مفكر كانت له مشارب عدة عرف منها وبدأ انطلاقا منها، ولعل هذا واضح جلي من حضور يوهان فيشته (Johann Fichte 1794-1814م) فيلسوف المقاومة ليؤكد لنا حنفي في قوله هذا بانتقاله من المثالية الألمانية مع فيشته وهو لا ينكر تأثيره به وصولا إلى الفينومولوجية الهوسرلية مؤكدا أن «بداية الوعي الفلسفي كانت في معرفتي بالمثالية الألمانية خاصة فشته وفلسفة المقاومة والأنا التي تصنع ذاتها بمقاومة اللأنا وسماعي عن الإيحاء المتبادل بين الذات والموضوع والقصدية عند هوسرل من أحد الأساتذة العائدين حديثا فقد إجتمعت هذه البدايات في الفلسفة الغربية حول المثالية الترسندنالية مع فلسفة الذاتية عند إقبال»<sup>3</sup>.

كانت للحظة الفيشتوية مع بداية وعي حنفي الفلسفي تأثيرها الخالص والمميز، خاصة إذا أردنا أن نتكلم عن الوعي الذي يشغل الفكر الحنفي، وكان حاضرا في كتاباته المنتجة والتي تعكس رؤيته الفلسفية الواعية وصف الوعي في فلسفة فيشته على أنه الأنا التي تحتجز لنفسها حالة من العقلانية والتي تمثل في ظواهرها غاية الإنسان

\* لويس ماسينيون: مستشرق فرنسي ولد سنة 1883 في باريس تحصل على جائزة في الآداب سنة 1902، ونال دبلوم الدراسات العليا عن بحث حول بلاد المغرب، من أشهر أعماله رسالته في الدكتوراه من السوربون عن آلام الحلاج سنة 1992 حيث عرف بشغفه بهذه الشخصية الصوفية بلغت كتاباته من 650 أثر متنوعا في 31 أكتوبر 1962، أنظر عبد الرحمان بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، ط2، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964، ص 10، 11.

<sup>1</sup> أنطوان سيف: حسن حنفي وفينومولوجيا التفسير والتأويل، مرجع سابق، ص 23، 22.

<sup>2</sup> حسن حنفي: تأويل الظاهريات، مرجع سابق، ص 22.

<sup>3</sup> حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، القاهرة، مكتبة مدبولي، ص 228.

لكل عملية معرفية واعتقاداته وكذا مصدرا محركا لكل تمثلات الإنسان، وهنا حسب الاشتغال الحنفي عليه (فيشته) تظهر ملامح فينومولوجيا الوعي الفيشتوية<sup>1</sup>.

حيث تتجسد هذه الأخيرة بصورة واضحة كما صورها لنا حنفي في ملامح الفلسفة الغربية الحديثة والتي كانت السبيل المعتمد لرسم ملامح الثقافة الغربية المعاصرة لتنعكس على الثقافة العربية، ما أرادت ترسيخه فينومولوجيا الوعي عند فشته هو محاولة النزول بالأنا الوعي التي اتخذت صورة العقلانية المتجاوزة أي التي تحاول تجاوز حدود الواقع الفعلي، عقلانية سمو بالعقل على البدن.

لذا انتهت فينومولوجية فشته إلى الانتقال بوعي الأنا إلى الوعي بالوجود، وهو انتقال ينشد الاختلاف على الوحدة لتتشكل لنا حسب فشته ثلاثية الأنا الواعية القائمة على الأنا الخالصة، واللا أنا التي تمثل الواقع، ووعي الأنا باللا أنا وهو مبدأ الذي يقرر أولا حقيقة استمرار حالة الاختلاف وهي حالة تنطبق إلى درجة ما عند حسن حنفي والذي يقسم مشروعه إلى ثلاث مستويات، مستوى الماضي التي عاشته الأنا وأصبح خالصا وهو ما يقابله عند فشته (الأنا الخالص) ثم مستوى الحاضر والذي يمثل الوافد الغربي والذي يمثل واقعنا المعاش يقابله عند فشته (اللا- أنا) وأخير على مستوى الواقع وهي ما يقابلها عند فشته حالة الاختلاف<sup>2</sup>.

وهكذا يتفق حسن حنفي مع فكر فشته في لزوم البدء في تحديد مضمون الأنا الواعية التي تنغلق في تطبيقات فاعلة في الواقع الخارجي، أي العمل على بناء أنا الواعية تقوم بفعل تغيير الواقع الخارجي لا الانفعال به، وهو ما يؤكد عليه حنفي في جل تحليلاته لنواقص الواقع القائم على العقلانية المتجاوزة وميتافيزيقا الفاشلة، فما ينشده كلا الفيلسوفين حنفي وفشته هو إقامة وصال بين الأنا والواقع.

ولأن النص الحنفي تتقاطع فضاءات منهجية أخرى، لم يصرح بها علنا ولكن الدارس له يلمس ذلك من بينهم الفينومولوجية السارتريّة وما عرف منها من خلال دراسته لسارتر، وهي دراسة تحمل معها العملية الانتقالية من الأنا الوعي إلى الأنا موجود، فرد سارتر أن الأنا الوجودية تستلهم حضورها وهويتها من تحقيق الفعل الوجودي وليس العكس وكذا متطلباته الوجدانية، كما يؤكد على أولوية الممكنات الذاتية على محاولة وإمكانية تحقيق الانتقال إلى الفعل، والتأكيد على المقولات النفسية، وكل هذه التمهيدات تدل على الوعي الذاتي في العالم وكأن به هنا يهرب من الفلسفات الذاتية حتى أنه وقع في الذاتية دون وعي منه<sup>3</sup> وهذا مالا يتفق معه فيه حسن حنفي فما أردّه هذا الأخير هو الأخذ بوعي الأنا في الذاتية إلى الواقعية بطريقة ومنهجية عقلية تتناسب وواقع المعاش، كما اعتمد حسن

<sup>1</sup> حسن حنفي، فشته فيلسوف المقاومة، القاهرة، مركز الكتاب، ص 115.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 356.

<sup>3</sup> جان بول سارتر، تعالي الأنا موجود، تر: حسن حنفي، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ص 46، 47.

حنفي منهجية سارتر الوصفية دون الأخذ بموضوعات الوعي التي تبناها وهذا المنهج قائم على وصف الظواهر من أجل الوصول إلى المعاني والدلالات الخاصة بالمقولات النفسية الناتجة عن التجربة حياتية معاشة، ذلك أن الوصف الوجودي إنما يشمل القدرات الحسية والعقلية معا المؤسسة على الإدراك وفهم الشيء ومعناه.

بناء على ما تقدم، يمكن لنا أن نصل إلى نتيجة مبدئية مفادها أن حسن حنفي وخلفيته المنهجية والفكرية إنما تعود إلى ما يخدم رؤيته ومبادئه الفلسفية، وقصدنا بذلك أن حنفي كان فشتوي الموضوع، سارترية المنهج لأنه أخذ من كليهما وما يتناسب ونصه المؤسس له.

وفي سياق المنهجيات والأخذ منها يظهر باروخ اسبينوزا (1632-1677م) في الفكر الحنفي، باعتباره ذلك الفيلسوف الذي لا يتعامل مع النظريات والأفكار فحسب بل يستنتج منها نظاما للواقع، ولعل هذا ما نلمحه في فكر حنفي عندما يحلل العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع ويعطيها من أهمية ما أعطى لعلاقة النظر والعمل، وما يستحسن في فلسفة سبينوزا حسب حنفي هو أنه الديكارتي الوحيد الذي استطاع القضاء على الثنائية الديكارتية المشهورة بين النفس والبدن، وبين الله والعالم ليجعل من النفس فكرة البدن وصفات الله هي بمثابة قوانين الطبيعة، ولعلها نفس الثنائية التي جعلها هوسرل مسؤولة عن هذا الفهم في تاريخ الشعور الأوروبي بين العقلين والتجريبيين<sup>1</sup>.

ومن زاوية رؤيوية أخرى يجد حنفي ما يبحث عنه في فلسفة اسبينوزا ونقصد بذلك النقد التاريخي الذي كان شبه غائب في دراساتنا القرآنية، لذا اتسمت محاولة اسبينوزا بجدة الظهور وجرأة الطرح وهذا ما جعل منها حسب النص الحنفي عونا لإعادة النظر في بناء التراث والقديم، فإعتبر حنفي رسالة اسبينوزا بمثابة الوثيقة الهامة في الأدبيات النقد التاريخي الذي يبين أن ظاهرة الوحي ترتبط بالتاريخ فالوحي من ضمن الأحداث التاريخية، وليخلق بذلك نوع من الممارسة العلمية المسببة لنشأة حركة التجديد الديني في الفكر المعاصر، مقدما بعد الشعور في النص الديني وأصبح النص يعبر عن التجارب الحية للجماعة الدينية الأولى التي نشأ النص منها، ومن ثم كان لابد من وضع النص في الحياة، ودراسة المكونات النفسية للشعور الجماعي الأول<sup>2</sup>.

إن الحاجة إلى النقد التاريخي كما يتصوره حسن حنفي هي محاولة تخريج النص الديني الصادق ليتماشى والشعور بكل مستوياته النفسية والاجتماعية، ولعل هذا ما لا يجده في فينومولوجيا هوسرل وتفتقده، موضحا أن

<sup>1</sup> حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، 1990، ص 56، 55.

<sup>2</sup> عبد الرحمان بوقاف، المسألة المنهجية في النص الحنفي، مجلة أوراق الفلسفية، ع 28، 2010، ص 56.

هذا الكشف النقدي التاريخي استلهمه من رسالة اسبينوزا في القرن السابع عشر أي قبل ظهور الفينومولوجيا كفلسفة قائمة الملامح والرؤى.

نبحث الآن عن النقطة التي تقاطع فيها **حسن حنفي** وهيكل طبعاً من الناحية المنهجية دائماً. أو ما يمكن اعتباره منعطفاً في التفكير الحنفي، وذلك بالنظر إلى مسعى حنفي في التحوار مع المنجز الهيجلي من باب الأخذ والاستيعاب ثم من جهة التجاوز كذا.

يشني **حسن حنفي** على ما فكر فيه هيكل من خلال تقديمه لأحسن مثال عرفه تاريخ الأديان وتاريخ البشرية، الذي تجسد في عملية التحول المعرفي للدين إلى فكر ووعي إلى عقل ثم لأسطورة إلى تحقق الوجود، كما العقيدة إلى كون الله إلى تاريخ فما أراده هيكل حسب حنفي من خلال تجاوز هذه الثنائيات عن طريق منهجه الجدلي (السلب والتركيب)<sup>1</sup>، ولعل هذا ما يلفت النظر في المشروع الحضاري لحسن حنفي من خلال قيام مشروعه على ثلاثية تتأسس ضمن مواقف ثلاث "موقفنا من التراث القديم (الأنا)، موقفنا من التراث الغربي (الآخر)، **موقفنا من الواقع**" لتمكن الاستعانة بالمنهجية الحنفية بفكر هيجلي من خلال جدله المألوف، هذا الثالوث الجدلي الحنفي يذكرنا بالجدل الهيجلي\* القائم على القضية ونقيض القضية الحقيقية المستخلصة.

أما إذا أردنا إجراء تقابل معرفي مع المشروع الحنفي فنجد أن ما يقابل القضية هو التراث القديم أي الأنا وأما التراث الغربي (الآخر) يمثل نقيض القضية، وآخر يمثل الواقع في القضية المركبة من هاتين القضيتين السابقتين ليؤكد حنفي على ذلك من خلال القول بأن «هذه الجبهات الثلاث تشير إلى الجدل الأنا والآخر في واقع تاريخي محدد فالجبهة الأولى موقفنا من التراث القديم تصنع الأنا تاريخها الماضي وموروثها الثقافي، والجبهة الثانية موقفنا من التراث الغربي تضع الأنا في مواجهة الآخر المعاصر وهو الوافد الثقافي الغربي أساساً والجبهة الثالثة موقفنا من الواقع (نظرية التفسير) فإنها تضع الأنا في خضم واقعها المباشر تحاول تنظيره تنظير مباشر»<sup>2</sup>.

وأما اللافت في الأمر عند حنفي، هو أن التركيبة الجدلية الهيجلية ومنهجيتها تظهر من خلال المشروع الحنفي، واضحة جلية في عناوين مؤلفاته ومثال ذلك "من العقيدة إلى الثورة" و"من النص إلى الواقع"، "من النقل إلى العقل".

<sup>1</sup> عبد الرحمان بوقاف: المسألة المنهجية في النص الحنفي، مرجع سابق، ص 58.

\* **الجدل الهيجلي**: يقوم الجدل الهيجلي على إزالة كل الازدواجيات التي في النهاية المطاف ليست سوى أصداد زائفة، مثال ذلك المظهر والماهية، الظاهر والباطن، الجوهر والعرض، المتناهي واللامتناهي، المادة والروح، أنظر عبد الله بوقرن: الآخر في جدلية التاريخ عند هيكل، إشراف إسماعيل زروخي، جامعة قسنطينة، 2007/2006، ص 380.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 11.



وأما عن لمس نفس الصبغة الجدلية في المصطلحات والمفاهيم وهي تراكيب تدل على الجدل القائم بين الثنائيات مثل جدل الأنا والآخر، الموروث والوافد، الأصالة والمعاصرة، اليسار واليمين، انطلاقاً من الطرح التحليلي السابق تظهر الخلفية الفكرية لدي حسن حنفي مؤسسة على التناقض وجدل ما بين الموروث والوافد أو ما بين الأصالة والمعاصرة، ليطغى هذا التناقض على مشروعه "التراث والتجديد" ككل في هذا السياق يقوم جورج طرابيشي كما غيره من الباحثين على توظيف الألية الفكرية التي يعمل بها حنفي والواضحة من خلال كتاباته ليندد على أنه «لا يكفي أن نقول إن وحدة الأضداد هي المناخ العام الذي ينتج فيه كل كتابات حسن حنفي، بل ربما كان من الضروري أن نضيف أن وحدة الأضداد تلك هي التي تصنع وحدة شخصيته ككاتب ومفكر فكما يفكر كتاب آخرون بواسطة الاستدلال ... يفكر كذا حنفي بالتناقض»<sup>1</sup>.

ومن وجهة نظر أخرى يقف صلاح قنصوة ليؤكد تبني حنفي للجدل الهيجلي باعتباره فكر غربي مستنار، فلا تحمل هذه الفكرة حسبه أي جدة في الطرح من طرف حنفي غير التقاط هذه المنهجية ومحاولة تطبيقها على ما يلوح في الفكر الغربي هذا ونهيك على استجلاب أفكار المذاهب وتصنيفها وتشكيل الثالوث العربي الذي يتماشى وواقعنا<sup>2</sup>.

إن محاولة حنفي الاقتراب من مشروع الهيجلي، فضلاً على الأخذ بالمنهج الهيجلي، تتأتى منه فيما وجده من بعد تاريخي تفتقر إليه الفينومولوجية الهوسرلية، فما أرادته نزعته الإنسانية منزوعة من المثالية المطلقة الذي يتصف بها هيجل وفلسفته تحديداً<sup>3</sup>، كما تطورت عند الهيجليين الشباب والذين اتفقوا وما ندد عليه حنفي الشباب من خلال محاولة تنوير الواقع بجعله هو الذي يفترض طبيعة المنهج المفكر فيه والمعمول به، ليدخل الواقع وفق هذه المنهجية عجلة التاريخ، وتوفر بذلك إمكانية تحويل الفكر الديني إلى الفكر الفلسفي، وبالتالي تحول الحقائق الدينية إلى حقائق تناشد العقل في أبعاده القارة في التاريخ، فما تعز عند حنفي هو أن هيجل لم يفصل المنهج عن الواقع باعتبار أن المنهج هو الممثل الأول لحركة التاريخ، ليكون التقابل القائم عند حنفي وطبقاً للمنهجية الهيجلية هو محاولة الوصول لحقائق الوحي عن طريق العقل\*.

<sup>1</sup> جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث (التحليل النفسي لعصاب جماعي)، لندن، رياض الرسي للكتب والنشر، 1991، ص 105.

<sup>2</sup> أحمد عبد الحلیم عطية: جدل الأنا والآخر (قراءات نقدية في فكر حسن حنفي)، مرجع سابق، ص 2019.

<sup>3</sup> عبد الرحمان بوقاف: المسألة المنهجية في النص الحنفي، مرجع سابق، ص 58.

\*العقل: المقصود بالعقل في هذا السياق هو التاريخ.

وتماشيا مع هذا المنطق المعرفي، تظهر منهجية الفينومولوجية منذ بداية كتابته لرسالة الدكتوراه\* في الستينات مرورا بأعماله في السبعينات وحتى مؤلفه "من العقيدة إلى الثورة" في الثمانينات نلاحظ أن هذه المنهجية تجمع بين الحضور الهوسرلي وملامح الهيكلية، هذه الأخيرة التي جعلته يتبنى تطوير فيورباخ لفينومولوجيا هيكل تحديدا، وبالأخص مفهوم الوعي الشكلي في صورة فينومولوجيا الوعي الديني المغترب طبعاً في جوهر المسيحية، ولعل تمثيلات هذه الرؤى الفينومولوجية نلمسها في مؤلفه "من العقيدة إلى الثورة" حيث مارس عليها ردا لمباحث علم الأصول الدين إلى الوعي الإنساني، بعد أن كان الوعي الإلهي هو المسيطر على المصنفات القديمة في تلك الفترة وفي ذلك العلم فقام من خلال هذه العملية الفينومولوجية إلى استخدام طريقة تحليل الوعي الديني باعتباره وعياً مفترياً والذي هو في حقيقة الأمر وعي إنساني ملحق بالإله، فالقارئ لهذا التحليل تتشابه له الرؤى بين التقنيات و الآليات الفينومولوجية في الفكر الحنفي، لكن السطور تكشف عن تعامله من التراث فمن الفينومولوجيا الهوسرلية تنكشف في أشكال الوعي، وذلك كله قام في إطار أوسع يتعدى نطاق فينومولوجيا هوسرل يستعمل فيه مقولات نقد الوعي الديني المغترب القائمة دائما ضمن الفينومولوجيا الهيكلية الفيورباخية<sup>1</sup>.

وأما عن الشيء المؤكد كمنهجية فكرية تبناها الحنفي، فتمكن في استثمار الأفكار الماركسية المتشابهة ضمنية في كتابات حسن حنفي، والتي يصعب على القارئ له فرزها لما يعترها من تعقيد موزع بين الرفض الغير الواضح تارة ولا قبول بشكل صريح، فلا نجد في النص الحنفي اهتمام خاص بالنظرية الماركسية غيرها من النظريات التي عكف على تحليلها وتبسيطها وكذا الأخذ منها كما أنه لم يخرج للعلن في تبنيه لمنهجية الماركسية.

ولأن الواقع المعاش يلح على ضرورة تبني أفكار تقوم بتغييره استعان حنفي انطلاقاً من الضرورة بما صاغه ماركس من العمل على تخليق فلسفة وثورة تروم تغيير الواقع بدل تأمله وفهمه وتفسيره لهذا تظهر النداءات الماركسية في كتابات حنفي الذي أعطي الدور الهام للفكر في عملية تغيير الواقع الاجتماعي.

صحيح أن حسن حنفي يستند في المستوى التطبيقي على الجدول الماركسي التنمية الاجتماعية، محاولاً إيجاد ما أصبح يعرف بمدرسة اليسار الإسلامي، وعلى ذلك فإن حسن حنفي لا يتعامل مع ماركس الكهل الاقتصادي بل يتعامل مع ماركس الشباب حيث يقول: «إن كنا نفهم الماركسية جيد فأهم درس في الماركسية ليس هو التحليل الاجتماعي وليس تحليل الأبنية التحتية ولكن أهم شيء في الماركسية هو الوعي التاريخي، أنا ماركسي، ولكن ماركسي شاب، معنى ذلك أنني ما زلت أعرف الانتقال في هيكل إلى فيورباخ والانتقال من فيورباخ إلى ماركس هو

\*رسالة الدكتوراه-les méthodes d exigé , essai sur la science des fondements de compréhension I hm usu

fiph

<sup>1</sup> أشرف حسن منصور: حسن حنفي والقراءة الفينومولوجية للتراث الديني، موقع الحوار المتمدن، بتاريخ 2006/12/31.

النقلة الحقيقية لمجتمعنا، ما زلت أرى الوعي السياسي والاجتماعي يكون ضيق الأفق، قصير النظر إن لم نربطه بالوعي التاريخي وهذا الذي أرجو من الحركة التقدمية العربية أن تعيه، أن ندخل الوعي التاريخي كرصيد حقيقي للتحليل السياسي»<sup>1</sup>.

لذا فحنفي يؤكد على أن ماركس الشاب هو آخر الهيجيلين اليسارين الذي نقل اليسار الهيجيلي انطلاقا من عملية نقد شملت الفكر الأيديولوجيا وصولا إلى نقد المجتمع والاقتصاد السياسي وحتى التاريخ لم يسلم من النقد، فينفي حنفي تأثيره وأفكار ماركس الكهل الذي أنقلب على مثالية الشباب إلى عالم الاقتصاد<sup>2</sup>، لذا يركن حسن الحنفي على أن ماركس المقصود بمفهومه هو الذي قلب جدلية هيجل قلبا وجعلها تمشي على قدميها، والمعروف أن جدلية هيجل تقوم على الأفكار هي التي تحدد المصير الإنساني، على عكس ما أتى به ماركس معتبرا المادية تتحكم في الوضع الاجتماعي والاقتصادي، فحسب الماركسية «ليس وعي البشر هو الذي يعين كينونتهم، لكن كينونتهم الاجتماعية هي التي تعين وعيهم»<sup>3</sup>.

يعمل حسن حنفي على تقسيم الماركسية إلى نوعين منها:

ماركسية تقليدية: شائعة والمقصود بها ماركسية الوضعية الداروينية التي تتخذ من مناهج العلوم الطبيعية أساسا لها.

ماركسية نقدية: والتي مست بمشكلة الوجود الإنساني وبذلك اقتربت هذه الماركسية في مضامين روح العصر لتصبح هي الأنسب لمحاكاة مشاكل وأزمات الواقع، وهي الأجدر في تغيير العالم كما كان يحلم ماركس<sup>3</sup>. إن من المفاهيم المميعة في فكر حنفي هو مفهوم لاهوت التحرير\* والذي تقاطع مع الماركسية بشكل كبير خاصة إذا تجاوزنا موقف الماركسية من الدين والذي يكون محل خلاف، باعتبار أنها لا تنطلق من الدين بل من علم في تفسير الواقع وتغييره على عكس لاهوت التحرير، ولكنهما يتفقان في الغاية والهدف ألا وهو الثورة على الواقع وتحرير الإنسان من الاغتراب والقهر والاضطهاد حتى يستعيد إنسانيته وتحقق سعادته على الأرض، وفي الدنيا قبل الآخرة<sup>4</sup>، وحسب الرؤية الحنفية لا يقصد بلاهوت التحرير ذلك اللاهوت الأبدي كما هو الحال في اللاهوت العقائدي بل هو متغير بتغير الأزمان في كل عصر، بما هو جزء من "لاهوت الأزمة **predioment**"

<sup>1</sup> أحمد عبد الحليم عطية، جدل الأنا والآخر (قراءات نقدية في فكر حسن حنفي)، مرجع سابق، ص 123.

<sup>2</sup> حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 263.

<sup>3</sup> جان بول سارتر: الماركسية والثورة، تر: عبد المنعم الحنفي، القاهرة، مطبعة الدار المصرية، (د،ت)، ص 4.

\* لاهوت التحرير: مصطلح يدل على منهج وفكر ديني، اجتماعي وسياسي، يقوم على تأويل الدين تأويلا فلسفيا حسب مقتضيات الواقع ومصالحة الإنسان. أنظر: مصطفى النشار: فلسفة حسن حنفي (مقاربة تحليلية نقدية)، نيويورك، للنشر والتوزيع، ط1، 2017، ص 379.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 402، 402.

فلا يكاد حسبه يخلو كل عصر من أزمت فلاهوت التحرير يعبر عن مرحلة تاريخية محددة هي مرحلة التحرر الوطني المأمولة.

من خلال هذا العرض التحليلي والذي كان قصدنا منه الوقوف عند أهم المحطات المنهجية التي استقى منها النص الحنفي منهجيته، كما كانت السبب في تحديد المشارب الفكرية له، وكتفينا بالجانب الغربي الذي تأثر به وهو ما يهمننا في دراستنا الآتية، وهذا لا يعني أنه لا يوجد جانب فكري عربي إسلامي تأثر به حنفي، ولكن طابع البحث يفرض علينا ذكر ما يتوافق مع العناوين الرئيسية له.

### ثانيا: حسن حنفي قارئاً للفينومولوجيا الهوسرلية:

يمكن الإقرار أولاً أن حسن حنفي ينتمي من جهة الاشتغال المنهجي إلى منهج غريب عن البيئة العربية رغم أنه لم يصرح بذلك علناً وهو المنهج الفينومولوجي، وفي هذا الوضع لم يكن غريباً على حسن حنفي أن يتحرك بعدته المعرفية صوب هذا المنهج ليس ذلك من أجل امتلاك ناصية منهجية بالمعنى الأكاديمي، بل بغية تشييد منهج رؤيوي يتقوم كمنظورية شاملة لها القدرة على التغيير، فكانت الفينومولوجيا الهوسرلية هي الملاذ الوحيد لذلك.

بداية تظهر عملية التعالق المعرفي والمنهجي لدى حسن حنفي بالفينومولوجيا الهوسرلية من خلال ما عكف عليه في كتابته، فتتوعدت بذلك الدراسات حول هوسرل\* والفينومولوجيا في السبعينات من القرن الماضي وعنونت دراسته الأولى بـ "الظاهريات و أزمة العلوم الأوروبية" ولعلها من أهم الدراسات التي حازت على اهتمام الكثير من الدراسات العربية المولعة بالفينومولوجيا وتطبيقاتها، وأما لو انتقلت إلى الدراسة الثانية "فينومولوجيا الدين عند هوسرل" برغم أنها دراسة خصت ميولات حنفي الفكرية لتأتي الدراسة الثالثة عن "الفينومولوجيا وحكمة الإشراق" حيث لا نجد له بحث من البحوث إلا وتحضر فيه التحليلات الفينومولوجية للخبرات الإنسانية وكذا المفاهيم والمصطلحات بالتصريح المباشر أو الغير المباشر بالإضافة إلى ذلك محاولته المزاجية بين الهيرمونيطيقا والفينومولوجيا<sup>1</sup>.

\* هوسرل: ولد الفيلسوف الألماني إدموند قوستاف ألبرت هوسرل في 8 أبريل 1959م في مدينة بروسينيتش ( بإقليم مورافيا ) من أبوين يهوديين درس الرياضيات والفلسفة بين عامي 1876-1882م في لايبزيغ أولاً ثم في برلين، بعد حصوله مباشرة على الدكتوراه في الرياضيات 1882-1883م ليفرغ لدراسة الفلسفة دراسة معمقة على يد "فرانتسبرنتانو" في فيينا كتب هوسرل مؤلفه الرئيسي الأول الذي أسس بواسطته الفينومولوجيا، وهو الأبحاث منطقية في جزئين، بفضل هذا المؤلف تم تعيينه عام 1901م كأستاذ غير عادي في غوتينغن، ثم شغل كرسي الفلسفة في فرايبورغ إلى أن خلفه مارتن هايدغر، توفي في 27 أبريل 1938م، أنظر، علي عيود المحمداوي : الفلسفة الغربية المعاصرة، ج1، موسوعة الأبحاث الفلسفية، ص 139.

<sup>1</sup> أحمد عبد الحليم عطية: حسن حنفي والفينومولوجيا الحضارية، مجلة أوراق الفلسفية، ع 28، 2010، ص 80.

وتبعا لهذا الحديث، يؤكد حسن حنفي على أن بداية ما يعرف بأزمة العلوم الإنسانية، والتي ظهرت منذ الربع الثاني من القرن العشرين والتي انتهت على يد الدراسات الإنسانية قد خلقت لي نفسها مسلك دقيق، كما قطعت شوطا كبير وهو ما جعلها تضع نفسها في منزلة تخول لها المقارنة المباشرة مع العلوم الطبيعية ويظهر عجزها على تحقيق ما حققته العلوم الطبيعية من بلوغ وتقدم، وهذا ما جعل الفكر الأوروبي يعيش أزمة العلوم الإنسانية، وليصل بها الحد إلى أن يجعل منها أزمة العلوم الأوروبية جمعاء،<sup>1</sup> ولعل من أهم المحاولات الجادة في هذا الموضوع هو نص عليه عنوان الكتاب "أزمة العلوم الأوروبية والفينومولوجيا الترسنتدنتالية" لهوسرل، لتحدث بعد ذلك أزمة ثانية، ففي هذه المرة أيضا تخلت الظاهرة الإنسانية عن التحليل الرياضي، لتظهر نوعيتها المستقلة، والتي لم يعد في الإمكان تحليلها على أنها مجرد مجموعة تصورات رياضية أو مفاهيم المنطقية.

وعلى مشارف هاتين الأزميتين بدأت الفينومولوجيا في البحث عن منهج خاص للعلوم الإنسانية يحفظ نوعية الظاهرة واستقلاليتها وتمييزها عن الظاهرة الطبيعية والظاهرة الرياضية وبالتالي تشق طريق ثالث تجد فيه حلها وهو ما أسماه بالفينومولوجيا.<sup>2</sup> فلا يمكن دراسة الوجود الروحي بمنهج موضوعي فارغ من أي معنى ومضمون وقد أدى ذلك على ما يقول هوسرل إلى فقد عالم الحياة في العلوم الإنسانية حيث أضحت أزمة العلوم الإنسانية، في جوهرها أزمة للشعور الأوروبي نفسه بفقدته التجربة الحية التي هي مصدر العلم ومادته،<sup>3</sup> ذلك أن الوجود الإنساني حسب هوسرل فقد كينونته الحقيقية ومعناه الحق بسبب عوامل ومؤثرات راجعة إلى طغيان النزعة الموضوعية وازدهار العلوم الوضعية فالواقع أن الظاهرة الإنسانية ظاهرة حية والرياضيات عبارة عن علم صوري محض لا يمكنه دراسة التجربة الحية بتعبير حنفي. فما أراد هوسرل إذن بالفينومولوجيا كمنهج ملائم في العلوم الإنسانية والخروج من أزمتها، هو محاولة تنشيط المعقولة الإنسانية لتجعل من الإنسان غاية لا مجرد وسيلة والتي تصبوا إليه المعقولة التقنية وما تروح له.<sup>4</sup>

في الحقيقة أنما نريد الوقوف عنه في هذه الدراسة ليس عرضا فينومولوجيا لهوسرل بقدر ما نريد بيان ما تأكد به حسن حنفي عن فينومولوجيته (هوسرل) كما سبق وذكرنا أنفا أن الفينومولوجيا الهوسرلية انطلقت في أزمة عاشتها العلوم الإنسانية، ثم أزمة التأسيس الفلسفي للرياضيات ثم المنطق لتنتهي بتشخيص لأزمة العلوم الأوروبية وهو الأمر الذي يؤكد ذلك ميرلوبونتي عندما يقول: «أن الفينومولوجيا نشأت من أزمة معينة، وبأن الأزمة هي

<sup>1</sup> يمينى طريف الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية (تقنيها ومشكلة حلها)، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، (د.ط)، ص 40.

<sup>2</sup> أحمد عبد الحليم عطية، حسن حنفي والفينومولوجيا الحضارية، مرجع سابق، ص 82.

<sup>3</sup> حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 249.

<sup>4</sup> محمد محسن الزراعي، إدموند هوسرل "الفينومولوجيا ومسألة المبتالية"، لبنان، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2010، ص 60.

بلا شك أزمنا نحن أيضا، إن المجهود الفلسفي لهوسرل موجه في الواقع إلى إيجاد حل في أن واحد لأزمة الفلسفة، أزمة علوم الإنسان و أزمة العلوم لازلنا نتخبط فيها»<sup>1</sup>.

الفينومولوجيا حسب هوسرل فلسفة الممكن التي نستطيع من خلالها تجاوز هذا المأزق الفكري كذا اعتبرها منهج البدء الجديد والبديل عوض المناهج المستفيضة أنداك (الوضعية، التجريبية)، وفي المقابل ما بيناه فيما يخص النص الهوسرلي يظهر الفكر الحنفي في نفس السياق المعرفي بداءة من رسالة الدكتوراه وما تناولته من بيان وتأسيس لمشروع التراث والتجديد، فهذه التسمية تحمل دلالة الأزمة التي تعرف في سياق الفكر الغربي بصدمة الحداثة، ما يهم حنفي من دراسة أزمة هوسرل هو كيفية تشخيصه لهذه الأزمة (الوعي الأوروبي) في كتابه "أزمة العلوم الأوروبية والفلسفة المتعالية"<sup>2</sup>.

فكل منهما يعيش أزمة تعني العالم الذي يعيش فيه، فعندما يتحدث هوسرل عن الأزمة فهو يتحدث عنها في سياق تاريخي للوعي الأوروبي، إنطلاقا من الوعي الذي بدأ يشعر بالتأزم ليس فقط على مستوى التأسيس العلمي (الرياضيات والمنطق) بل أيضا على المستوى الحضاري ككل، وما أدل على ذلك أفضل من نشوء حريين عالميين في ظرف زمني قصير لمؤثر قوى على ذلك، لذلك ساد شعور عام بوجود أزمة بدأت مع فلسفة نيتشه والذي أكمل معها شبنينجلر في نفس المسار من خلال دراسته الحضارة الغربية الأيلة إلى السقوط، وأما لو وضعنا مقارنة بين الحضارتين وأزمتهن للمسنا ذلك الفارق الأبيستمولوجي والتاريخي بينهم.

فأما الحضارة الأوروبية فما يميزها هو مركزيتها وتفوقها وريادتهم على بواقي العوالم، مما جعل منها نموذجا متقدما يحتذى به في المقابل أن العالم العربي وأزمته المعاشة كما يصفها حنفي والتي تضعه في شكل طريق مفترق بين حضارة زالت منذ أربعة عشر قرنا وأخرى نجمها وحضارتها في تطور مستمر يصعب علينا اللحاق بها، ليجد حنفي نفسه بين تراث راسخ في الأذهان وتراث يفرض نفسه كحقيقة، فالأمر هنا يتعلق بالأزمة لا يمكن في وجود التراثين بل الحكمة الأبيستمولوجية في كيفية الربط بينهما (الحاضر والماضي)<sup>3</sup>، لذا نجد هنا السؤال يطرح نفسه، هل تحدث قطيعة بين الحاضر والماضي؟ أم يعمل على الجمع بينهما ليحيا حياتين حياة العصر وحياة التراث؟

<sup>1</sup> نادية بونفقة: فلسفة إدموند هوسرل نظرية عالم الحياة، الجزائر ديوان المطبوعات الجامعية، ط5، 2012، ص 40.

<sup>2</sup> عبد الرحمان بوقاف: مسألة المنهجية في النص الحنفي، مرجع سابق، ص 50.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 50.

ويستمر المسار الحنفي في التحاور مع المنجز الهوسرلي انطلاقاً من مبدأ كيف تفكر الفينومولوجيا الهوسرلية أكثر من مساءلتها عن أفكارها، ولعل هذا ما حاول حنفي القيام به لأخذ بالفكرة وردّها إلى سياق بحثي يتناسب ومبادئها، ولعل من بين أهم الأصول الفكرية التي استقاها حنفي من فينومولوجيا هوسرل هي كالاتي:

**الأصل الأول:** فالإنسان لا يمكنه أن يصبح فيلسوفاً أو مفكر من خلال الفلسفات وفقط، فالإبداع هو السمة الأولى للفيلسوف المفكر<sup>1</sup>.

**الأصل الثاني:** يؤكد هوسرل بأن الدافع إلى البحث يجب ألا يبدأ من الفلسفات بل من الأشياء والمشاكل المرتبطة بها، والفلسفة هي أساس علم البدايات والأصول الحقيقية، ذلك أن الشكل الفلسفي حسبه هو الأساسي للوجود الذي يتمثل في أن يضع الإنسان حرية ذاته ولحياته بأكملها قواعد انطلاقاً من العقل أي من الفلسفة<sup>2</sup>، وهذا ما استفاد منه حنفي عندما حاول في بحثه عن الحل لأزمته العربية بالعودة إلى الأصول الأولى التراثية، ففهم الحاضر والتنبؤ بالمستقبل ينطلق من دراسة الماضي.

**الأصل الثالث:** دعوة هوسرل إلى الفهم من الداخل إذا أردنا أن نفهم الحاضر، وهو ما نلمس فيه دعوة في أبحاثه المنطقية للعودة إلى الأشياء في ذاتها، ذلك أن الفينومولوجي يبحث دائماً وأبداً عن أرضية أصلية نهائية تحوي ذاتها أصول الكائن والحقيقة<sup>3</sup>.

يؤكد هوسرل في أن خلاص الإنسانية الأوروبية من خلال الفلسفة التي هي أوروبية كذلك، أي أن الأزمة مكن الحل فيها باعتبارها أزمة مصير أوروبي وانطلاقاً من هذا الأساس بقول هوسرل "ليس لأزمة الوجود الأوروبي سوى مخرجين أفول أوروبا في اغترابها عن المعنى العقلي لحياتها والسقوط في عداء الروح وفي البربرية، أو انبعث أوروبا انطلاقاً من روح الفلسفة بفضل بطولية العقل لتتخطى النزعة الطبيعية"<sup>4</sup>، لذا ذهب هوسرل بعيداً في أعماق التاريخ الأوروبي لاستجلاء مكن الأزمة بلحاقها بدءاً من الفلسفة الحديثة والعلم الحديث، وما صاحب ذلك من تغليفه تغليفاً فلسفياً وضعانياً، هذه الأخيرة التي جردت الإنسان من الذاتية.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>2</sup> إدmond هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومولوجية الترسنتدنتالية (مدخل إلى الفلسفة الفينومولوجية)، تر: إسماعيل المصدق، لبنان، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008، ص 46.

<sup>3</sup> Husserl Edmund : **Philosophie de l'arithmétique, Recherches psychologiques, traduit par english (J)**, P.U.F, Paris, 1992, p 40.

<sup>4</sup> إدmond هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومولوجية الترسنتدنتالية، مرجع سابق، ص 558.

ليحيلنا هذا الحديث إلى ما تسائل عليه هوسرل في كتابه "الأزمة الأوروبية والفينومولوجيا الترستندنتالية" قائلاً: «هل انقلبت دعائم حياة الأوروبي بكيفية نهائية، هل تخلى فعليا عن ماهيته الخاصة أم أن الاتجاه العام نحو القوى اللاعقلانية ليس سوى عرض لعياء عميق، وهذا ما ينطوي في ذاته على أمل لا زال ممكنا في تأسيس جديد لثقافة مستقلة حقا، أي فلسفية، بفضل تجذير التمعن الذاتي»<sup>1</sup>، إذا لابد أن تعود إلى الأشياء ذاتها لتجد نفسها وجها لوجه أمام الوعي الخالص وأفعاله القصدية، غير أنها لا تفعل ذلك بحكم تقيدها بفرضياتها الفلسفية حول العلم، لذلك تبين بعد التحليل الفلسفي أن الفينومينولوجيين هم الوضعانيون الحقيقيون<sup>2</sup>.

استعان حسن حنفي بالفهم الفينومولوجي العميق وحاول إسقاطه على أزمة الإنسان العربي، فحاول البحث في هذه الأزمة انطلاقا من الماضي أي من الداخل دون أن يحدث أي قطيعة ابستمولوجية بينه وبين التراث، فهو لا يريد أن يساير العصر دون العودة إلى الأصل (التراث)، لتأتي تطبيقه لذلك انطلاقا من كتابه "من العقيدة إلى الثورة"، مواجهها في ذلك الجبهة الأولى من جبهاته الثلاث باعتبارها الضلع الأطول.

وكما ذكرنا سابقا أن هوسرل يشخص أزمة العلوم الأوروبية نسبيا لعالم العيش\* وهو ما نجده عند مارتن هايدغر Martin Heidegger (1889-1976م) نسيان الواقع من جهة النظرية التفسيرية ليحول المفسر إلى شارح وليس مفسر حقيقي<sup>3</sup>، وتماشيا مع النص الهوسرولي وما استفاد منه حنفي فيما يعرف بمصطلح الأناثة solipism\* بمعنى أن ينتقل من الذات الفردية إلى البيذاتية المتعالية، هذه الأخيرة توحى كما يدل التحليل معناها بوجود ذوات أخرى تكون هي العامل الوحيد في إخراج الفينومولوجيا من التوقع داخل كوجيتو مفرد.

يكما مكن أن نجد انعكاس لهذا الطرح الهوسرلي في نظرية التفسير لديه، انطلاقا من فكرة إرجاع الآية إلى خبرت ها الحية في شعور المفسر وفي حياته الفردية والجماعية، بمعنى تحول أسباب النزول التقليدية، التي تتحول إلى مواقف حاضرة يتم فيها فهم الآية فهما مباشرة برؤية الوقائع نفسها التي تشير إليها الآية، لتكون لدينا نظرية تفسير حسب الرؤية الحنفية قائمة على الحدس\* المباشر للموقف الانساني<sup>4</sup>، فالنص التفسيري لا يتوقف عند

\* التمعن الذاتي: والمقصود به الفهم الذاتي للإنسان وهو أساس أزمة العلم. أنظر: المرجع نفسه، ص 514.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 558.

<sup>2</sup> عبد الرحمان بوقاف: مسألة المنهجية في النص الحنفي، مرجع سابق، ص 51.

\* عالم العيش: يسميه حنفي بالتجربة الحية أو الواقع.

<sup>3</sup> عبد الرحمان بوقاف: مسألة المنهجية في النص الحنفي، مرجع سابق، ص 52.

\* الحدس: والمقصود به الانتقال من حالة الآن إلى حالة البيذاتية المتعالية.

\* الأناثة (Solipism): والمقصود بها في هذا السياق الذات الفردية وهي تشبه إلى حد كبير ما عرف الخاصة Prévate language والتي تصدى لها فتحشتين في فلسفته المتأخرة بكتابه أبحاث فلسفية. أنظر: عبد الرحمان بوقاف: مسألة المنهجية في النص الحنفي، مرجع السابق، ص 52.

<sup>4</sup> عبد الرحمان بوقاف: مسألة المنهجية في النص الحنفي، مرجع سابق، ص 53.



التجربة الشعورية للمفسر بل يجب مشاركة ذلك مع الآخر انطلاقاً من تحديد الإطار الزمني والتاريخي الذي يبين لنا الحاجة إلى التفسير.

بناءً على ما تقدم يمكن أن نؤكد أن حسن حنفي لا يجد في دراسة الفينومولوجيا وكذا العلوم الأوروبية حرجاً، ذلك أن المقولات المنجزة الأوروبية ليست حكراً على ثقافتهم بل أنها أمر مشترك بين الكائنات المتألمة، لذا فإن البناءات الفلسفية هي قواسم مشتركة بين الحضارات، وما يصدق على مجتمع معين يصدق على الآخر لأنها فضاء عام إنساني.

وبالرغم من وجود اختلافات في الانتماءات الحضارية بين هوسرل وحنفي، إلا أن ذلك لا يمنعه من دراسة الوعي الأوروبي باعتباره علوم وسائل وليس غايات كما وصفه القدماء، لذا يؤكد حنفي في كتاباته على أنه «يمكن الاعتماد على منهج تحليلي فكري خالص يقرأ ما بين السطور، ويتحول من المعلومات إلى العمل ومن التاريخ إلى البنية، ومن المعلوم إلى المجهول، ومن الواقع إلى الفكر ومن الدال إلى المدلول، ويحاول أن يستبطن الأمور بناءً على تجربة حية تنكشف من خلال التجربة الفردية والموقف الحياتي المشترك وهو ما يعرف باسم الظاهريات، فلسفة ومنهجاً»<sup>1</sup>.

فحنفي يرى في الفينومولوجيا منهجاً وفلسفة وفي نفس الوقت خلاصاً من المثالية الترنسندننتالية من جهة، وكما هي الحل الأسلم لأزمة الإنسان العربي، لأنها ليست عبارة على تأملات ذاتية فقط بل تتشارك فيها مجموع ذوات متعالية كما تعمل في أفق رؤيوي آخر في وضع الذات محل الآخر لمعرفة منهجه وطريقة تفكيره\* وبالتالي تسمح دفعة واحدة للتخلص من النزاعات الغير لازمة (النفسية، الاجتماعية، التاريخية، البرجماتية).

من جانب آخر لا يرى هوسرل في الفينومولوجيا منهجاً لفلسفة الدين عكس ما يفكر فيه حسن حنفي الذي يتضح له الرؤى القائمة بين الفينومولوجيا وفلسفة الدين باعتبارها صلة جوهرية، ويبرر هذا القرار انطلاقاً من تحليله للوعي الأوروبي وذلك من خلال تحديده لبنية الوعي الأوروبي وتطوره من خلال ثلاث لحظات أساسية:

**اللحظة الأولى:** يوناني - روماني - يهودي - مسيحي - أوروبا التاريخية نفسها.

**اللحظة الثانية:** نقطة البدء الكوجيتو الديكارتي.

<sup>1</sup> عبد الرحمان بوقاف: مسألة المنهجية في النص الحنفي، مرجع سابق، ص 53.

\* ولعل هذا ما حاول حنفي تطبيقه من خلال كتابة ما قدمه في كتابه علم الاستغراب عندما درس بنية الوعي الأوروبي منذ البدايات الأولى وصولاً إلى العصر المعاصر.

اللحظة الثالثة: نقطة الوصول \* الكوجيتو الفينومولوجي.<sup>1</sup>

يشيد حسن حنفي دائما وأبدا، بالفينومولوجيا فيقدمها على أنها هي الأمل الوحيد للفكر الأوروبي للخروج من الأفول والانحطاط، فحسب التقسيم التاريخي لبنية الوعي الأوروبي حسب حنفي يضع لحظة البدء المتمثلة في الشك الديكارتي الذي لا يرى فيه مخرجا وخلصا لأزمة الوعي الأوروبي، ذلك لأن الشك كان يستهدف الوصول إلى مآل أنطولوجي يقع خارج الشك ليكون بهذه الكيفية هو المسؤول الأوحده على النزعة الموضوعية في العلوم الأوروبية القائمة على الثنائية الزائفة بين الذات والموضوع.

يؤكد لنا حنفي انطلاقا من تحليله لأزمة الوعي الأوروبي أن الفينومولوجيا ليست نظرية في الذاتية (العودة للأشياء في ذاتها) فهي تتخطى هذا المعنى، لتتقوم على فكرة العلاقات بين الذات والمقصود هنا أنها تنقسم هذه الأخيرة إلى:

**العلاقات بين الذات (مع الآخر):** والمقصود بها التجربة المشتركة التي يتم من خلالها الوصول إلى الموضوع في العلوم الانسانية عن طريق اشتراك الذات مع الآخر في نفس التجربة الشعورية.

**العلاقات بين الذات (مع الحضارة):** والمقصود بها التجربة المشتركة مع الحضارة جمعاء، (الشعور الجماعي، الشعور الحضاري).<sup>2</sup>

ليصل حنفي من تحليله الفينومولوجي للوعي الأوروبي، على أن الفينومولوجيا تعد فلسفة في التاريخ تظهر فيها الفينومولوجيا في كل مرحلة من مراحل تطوره، وكأنها لازمة مشروطة تاريخيا.

وبالعودة إلى التطبيقات الحنفية للفينومولوجية الهوسرلية إنما تظهر جليا من خلال مبدأ فينومولوجي قائم على أن «الله في الفينومولوجيا هو محايدة خالصة»<sup>3</sup>، حاول حسن حنفي في الحقيقة أن يقدم تسويغا نظريا أو يمكن

<sup>1</sup> أنور مغيث: دروب الفينومولوجيا (قراءة في كتاب تأويل الظاهريات)، مرجع سابق، ص 67.

<sup>2</sup> أحمد عبد الحليم عطية: حسن حنفي و الفينومولوجية الحضارية، مرجع سابق، ص 184.

<sup>3</sup>Hassan Hanafi : **L'escégèse de la phénoménologie, l'état actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénomène religieux**, Paris, 1965, p 564.

\* هو فيلسوف فرنسي ظواهري معاصر، إهتم بوجه خاص بالفلسفة المسيحية، أسس ميشال هنري فلسفة لا تقوم على إيديولوجيات بل تقوم على الذاتية الحية، على الحيات عينها، انطلاقا من الفينومولوجيا، أي المنهج الفلسفي الذي ظهر مع هوسرل في بدايات القرن العشرين، تهتم الفينومولوجيا بكيفية ظهور الأشياء، وذلك لأنها تدرس علاقة الإنسان بالعالم و بالآخر وبجسده وبالله، أي أنها تهتم بالمعيش *le vécu*، لقد تناول ميشال هنري في فلسفته مسائل عدة، أبرزها الحياة، الجسد، والتجسد، الفن، الأخلاق، الدين، وتجدر الإشارة إلى أنه يربط كل هذه المسائل بالحياة، لقد شدد في كتاباته على علاقة الفينومولوجيا بالمسيحية. أنظر: باسكال تاب: فلسفة المسيحية في فينومولوجيا الحياة عند ميشال هنري.

القول تطبيقاً يضع الدين في قلب النظرة الفينومولوجيا، ولعله نفس الأمر الذي حاول أتباع هوسرل تطبيقه أو حتى التفكير فيه، أمثال ليفيناس E.Levinas (1906-1995م) الذي يجعل من الوحي مصدر كل عقلانية (الواحد، الوجود) أما عن الرؤية الأخرى يظهر فيها ميشل هنري michel henry (1922-2002م)\*، والذي حاول اختزال الفينومولوجيا فيما هو مرئي visible.

وأما لو انتقلنا إلى النظرة الميرلوبوتية والتي ترى في الفينومولوجيا أنها دراسة لا تتمثل في الظاهريات apparition ولكن في دراسة فعل الظهور نفسه apparaitre وهو اللفظ الذي يعد مرادفاً للوحي révélation والذي يفترض كتاباً محايداً هو عند ميشل هنري الحياة la vie التي لا تعتبر ظاهرة ولكنها بمثابة المصدر لكل ظاهرة، لكن هذه التغيرات لا تتفق وفكر باقي الفينومولوجيين بل أحياناً تثير سخط بعضهم فنرى دومينيك جونيكو (1937-2002م) تعتبر هذه المحاولات انحرافاً لاهوتياً tourant théologique عن الفينومولوجيا الأصلية التي قامت على أساس هذه النزاعات في الفلسفة الأصلية.<sup>1</sup>

يمكن القول أن الدراسة الحنفية قامت على مقارنة موضوعية بين التفسيريين (الإسلامي والمسيحي) انطلاقاً من المنهج الفينومولوجي الذي صاغه وفق رؤية فينومولوجية حضارية خالصة وكجهاز منهجي يتصف بالشمولية، كما أنه قابل للممارسة والتطبيق انطلاقاً من وعي فاعل يتضمن في نصه وحدتين متكاملتين ومدة الوعي الفاعل الذي يفعل بحرية عن طريق التداوت المجتهد، ووحدة مثالية العلم التي تفعل انطلاقاً من التزاوج بين فكر وواقع.

ومن الأسس التي تقوم بها الفينومولوجيا الدينية عند حسن حنفي والذي استفادها من الدرس الفينومولوجي حنفي وحاول تطبيقها على فلسفة الدين هي كالاتي:

1- القيام بنقد فلسفي للمعطى الديني انطلاقاً من عناصر ثلاث (اللغة، البنية، القصديّة)

2- التحديد المنهجي للوحي وعناصره ابتداءً من (التاريخ، التفسير، الدعوة)

3- القيام بنقد لاهوتي يتيح لنا إمكانية قيام علم نفس ديني، وكذا فينومولوجيا دينية، وعلم اجتماع ديني كل حسب القصد.<sup>2</sup>

إن الأمر على درجة مرتفعة من الاهتمام والتبني والتأثر الواضح، لحسن حنفي بمسالك الفينومولوجيا الهوسرلية، لتظهر مقولة التجربة المعيشية كأكبر دليل على ذلك، ولعل هذه الأخيرة (التجربة المعيشية) هي بمثابة إحالة إلى

<http://www.darelmachreq.com/article>.

<sup>1</sup> أنور مغيث: دروب الفينومولوجيا (قراءة في كتاب تأويل الظاهريات)، مرجع سابق، ص 71.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مقصد الوعي، أي الانتقال بجواهر الأشياء إلى التجربة المعيش عن طريق الوعي، فهذه العملية الاستبطانية المطبقة على التجارب اليومية المعاشة والتي تعني بالنسبة لحنفي وحدة الفكر والعمل، أو وحدة الفكر والواقع في الوعي الفاعل\*.

وحسب هذه المعادلة الاستيمولوجية (الفكر والواقع ستادي وعي فاعل) تشكل لدينا تجربة يومية فاعلة تحقق لنا مكان النص الموحى به<sup>1</sup>.

وانطلاقاً من التحليل المعرفي السابق والذي يتقوم نسبة لدعوة دينية تنقسم إلى:

**دعوة ذاتية (Subjectivité):** والتي تنظر إلى الوعي على أنه أساس يتكون من كلمة أدرجت في نص (اللغة)، بمعنى أن معنى الوعي أو الدين يعبر عنه في صيغ لغوية فهي بذلك لا تنفصل عن موضوعها الموحى به، ليصبح الوعي بهذا المعنى علماً إنسانياً.

**دعوة التذوات (L'intersubjectivité):** وهو القيام بتحويل البنية التاريخية للثقافة إلى بنية غائية، أي الانتقال بالثقافة من الجمود إلى الحركية، وهذه العملية تتم فقط حسب حنفي عن طريق الفقيه\* الذي يمثل النموذج الواعي للأمة الإسلامية

ولأن الفقيه هو الوعي في التصور الحنفي، فقد حاول التطرق ومعالجة هذا الموضوع انطلاقاً من بحثه المعنون بـ "مناهج التفسير بحث في علم أصول الفقه" حيث فكر في الوعي وأبعاده الثلاثة والتي تتضح لنا من خلال الأقسام الكبرى لكتابه وهي على التوالي:

**الوعي التاريخي (Conscience historique) بمعنى القبول.**

**الوعي الماهوي (conscience eidétique) بمعنى الفهم.**

**الوعي الفاعل (conscience active) بمعنى التحقق<sup>2</sup>.**

\* **الوعي الفاعل:** والمقصود به هنا حسب حسن حنفي هو التوافق بين "الحقيقة والواقع هما الشيء نفسه، والفكر والواقع هما الشيء ذاته" ولعل نفس المطابقة المعرفية التي نجدها عند هيجل دون تصريح منه "ما هو عقلي هو حقيقي وما هو حقيقي هو عقلي وهنا كذلك يظهر الأثر الهيجلي في الفكر الحنفي دون تصريح واضح، أنظر: أنطوان سيف: حسن حنفي وفينومولوجيا التفسير والتأويل، مرجع سابق، ص 36.

<sup>1</sup> أنطوان سيف: حسن حنفي وفينومولوجيا التفسير والتأويل، مرجع سابق، ص 36.

\* **الفقيه:** هذا الوصف التقريري لحسن حنفي يجعل منه موقفاً له هو والذي يرى في ذاته صورة الفقيه لقوله في كتابه من العقيدة إلى الثورة قائلاً "أنا فقيه من فقهاء المسلمين، أجدد لهم دينهم، وأرعى مصالح الناس". أنظر: أنطوان سيف: حسن حنفي وفينومولوجيا التفسير والتأويل، مرجع سابق، ص 37.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

واستنادا لهذه القسمة الثلاثية لأبعاد الوعي والتي تطرق إليها حنفي بالتفصيل في كتابين تحت عنوان: "ظاهريات التأويل" (phénoménologie de l'escégèse)، والذي بين فيه مدى القدرة على الاستفادة من المنهج الظاهراتي في إعادة قراءة نصوص الوحي في القرآن وتأويلها طبقا لحاجات العصر، وأما الكتاب الثاني "تأويل الظاهريات" (L'escégèse de la phénoménologie) والذي عالج فيه بنية الذاتية والتدوات وتطورها في الوعي الأوروبي<sup>1</sup>.

للتجلى الإفادة الحنفية من الدرس الهوسرلي انطلاقا من اعتبار رئيسي، يحتل منه المنهج الفينومولوجي كأحد أهم المناهج الفلسفية والتي توصل حنفي بها مقارنته للظاهرة الدينية وتأويله للنص الديني، باعتباره من أكثر المناهج ملائمة لهذا الموضوع لأنه يتعامل مع الماهيات وليس الوقائع، وبالمقارنة مع التراث الإسلامي كله وحيا كان أو فكرا يتميز بكونه تراث ماهوي مثالي في الأصل.

فأهمية المنهج الفينومولوجي حسبه تكمن تحديدا في إخضاع النصوص المقدسة للبحوث اللغوية المحكمة من أجل فهم دقيق للنص ذلك أن العودة إلى الفينومولوجيا تضمن حضور الواقع أو بلغة هوسرل العالم المعيش داخل النص الذي مازالت تهيمن عليه النزعة الدينية<sup>2</sup>، بمعنى توجيه النص بما يخدم الواقع فمن خلال نزعة الفينومولوجية يتناول من خلاله علاقة الفكر بالواقع مغليا الواقع على الفكر معتبرا الواقع مصدر كل فكر، من أجل ذلك يتعين الوحي تبعا لتغير الواقع فيتجدد طبقا له ويتطور بتطوره<sup>3</sup>.

لذا يوضح لنا حسن حنفي وجهة نظره من خلال التمييز بين وضع الوحي في الحضارة الإسلامية والذي يختلف عن الوحي في الحضارة الأوروبية فيقول: «لقد ظل الوحي في وضعه الأصلي فلم يتقدم عليه لا التراث ولا التاريخ واستمر في توجيه الفكر، ولم يخضع للإصلاح لأنه لم يتضمن أسباب كل إصلاح ممكن، ولم يزح جانب لأنه لم يستبدل به دنيا ولا لاهوتا قطعيا أو قطيعة تاريخية أيا كانت وقد أنتج الفكر الموجه بالوحي لغة اتجهت اتجاها صحيحا نحو الشيء وقبضت اللغة على الشيء، وهي اللغة التي أنتجها الفكر الذي وجهه الوحي وعلى هذا يستطيع مخطط علم داخل الحضارة أو مخطط الحضارة كلها أن يستخدم كنموذج لعلم في الحضارة»<sup>4</sup>، وما يفهم

<sup>1</sup> الدوادي قرواز: الإسلام وقضايا العصر عند حسن حنفي، إشراف: إسماعيل زروخي، رسالة دكتوراه علوم في الفلسفة، جامعة قسنطينة، 2016/2015، ص 139.

<sup>2</sup> مصطفى النشار: فلسفة حسن حنفي (مقاربة تحليلية نقدية)، مرجع سابق، ص 393.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 393.

<sup>4</sup> حسن حنفي: ظاهريات التأويل، القاهرة، مكتبة النافذة، ط1، ص 389.

من هذا الطرح أن حنفي يفكر في أن الحضارة الأوروبية، وحدثاتها تقدم لنا ثراء متنوعا من المفاهيم المستحدثة والجديدة، وكما هائلا من المصطلحات ووجهات النظر الجاهزة<sup>1</sup>.

وفي هذا المسعى، يتحرك حسن حنفي في أفق فينومولوجي يتقدم من خلاله من تجديد الموروث القديم، انطلاقا من محاولة تتأسس على كشف المستور في مستويات الشعور\* والتي تزال مطوية فيه، وحسبه توجد مستويات عامة ومشاركة بين العلوم الموروثة والتي تعد إحدى مقتضيات العصر، حيث تظهر هذه الأخيرة بمظهر الميدان الخصب الذي يستبين خصوبة التراث، فالتراث ضمنا يحمل داخل الكينونة الماهوية هذه المستويات القصدية بلغة هوسرل، يضع لنا حنفي تقابلا بين الفينومولوجيا وعلوم التراث، ليصل بنا إلى معنى جوهر مخفي مفاده أن هذه العلوم تحتوي على شعور ينتظر منا الإفصاح عنه.

لذا يظهر الشعور في البناء الثلاثي في علم أصول الفقه من خلال الأخبار والمبادئ اللغوية والتي تتقوم فقط على تحليل شعور المجتهد باعتباره شعور لغويا منطقيا ذلك أن:

**الظاهر والمؤول:** يظهر البعد الشعوري في الصورة الذهنية للمؤول.

**الحقيقة والمجاز:** يظهر البعد الشعوري من خلال العمق في التحليل.

**الملة وأقسامها:** يظهر البعد الشعوري في تحليلات المعطيات الأصولية<sup>2</sup>.

كما يظهر الشعور في علم أصول الدين من خلال تجلياته في الأصول الخمسة لدى المعتزلة، والتي تحدد معظم مسائل العلم لرؤية الشعور في كل أصل، فيظهر الشعور في الفلسفة الحديثة والتي تحتل مكانا خاصا، غير أنها تظهر بدورها الهام والمؤثر مع هوسرل كما وأسبقنا توضيحه من قبل في الفينومولوجيا التي بينت على خلاف الفلسفات والمناهج الأخرى، مدى سداجة النزعة الموضوعاتية والتي تعد في محطات أخرى حالة من الاغتراب، كما يظهر بصورة واضحة للعيان في التصوف<sup>3</sup>.

يقارن حنفي بين المنهج الإشراقي والمنهج الفينومولوجي فيقول أن السهرودي\* (1154-1191م) لم يستخدم اللفظ بصريح العبارة بل إنه يستعمل لفظ الطريقة، إلا أن هوسرل لا يستخدم اللفظ كثيرا إلا للإشارة إلى الإيضاح

<sup>1</sup> الدوادي قرواز: الإسلام وقضايا العصر عند حسن حنفي، مرجع سابق، ص 142.

\* الشعور: تقابلها في الفينومولوجية الهوسرلية مفهوم الوعي.

<sup>2</sup> حسن حنفي: التراث والتجديد، مرجع سابق، ص 112.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 116.

\* هو شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن حبش السهرودي فيلسوف مسلم صوفي، ولد بمدينة سهرود سنة 549-587م وهي مدينة في الشمال الغربي في إيران، عرف باسم "السهرودي المقتول"، هو فيلسوف عربي، لقب "أبا حكمة الإشراق"، وذلك لأنه مؤسس المنطق الإشراقي في التصوف الإسلامي،

Klarung والذي يعتبره حنفي بمثابة الخطوة الثالثة للمنهج بعد التوقف عن الحكم والتكوين، كما يندد حنفي على أن المنهج في الرؤية الهوسرلية ليس مجرد قواعد رياضية باردة، بل هو عبارة على موقف من الحياة يشير إلى اتجاه شعوري، ورغم أن السهرودي لم يترك لنا قواعد واضحة في المنهج إلا أن التطبيقات تكون واضحة مرة في المنطق ومرة في الوجود، لذا فتظهر القصدية في المنهج الاستشراق جلية من خلال أبعاد الزمان الثلاثة عنده أما عند هوسرل فتظهر من خلال الأبعاد الشعور الثلاثة، فإذا كانت مهمة الفينومولوجيا تتمثل في عملية الايضاح فما يقابلها عند السهرودي في الإسرائء والمعراج<sup>1</sup>. فنصوص الوحي حسب حنفي نشأت في الشعور، وما ينطبق على الإجماع والاجتهاد، إن منهج علم الأصول بأدلته الأربعة منهج شعوري، كما أن المنهج الصوفي منهج شعوري، وعلم الكلام علم شعوري وعلوم الحكمة علوم شعورية<sup>2</sup>.

ويذكر لنا حسن حنفي مثال السهرودي من خلال النزعة الصوفية الإشراقية الموجودة في الفكر العربي القديم ليبين لنا أن المنهج الفينومولوجي يوجد لدينا قبل الفكر الغربي، كما أن المنهج الفينومولوجي يمثل الخلاص من سلطة الأزمة العربية التي نعيشها اليوم كما يصوره لنا حسن حنفي، ولعل هذا جلي من ما عرضنا فيه تنبيه وعرضه وتأثره بهذا المنهج، كما أنه لا يوجد مؤلف إلا كانت تحتوي عليه مصطلحات فينومولوجية خالصة ينشد من خلال حنفي الخروج ما لنص المقدس والذي يمثل عليه الشعور (الوعي) من ماهيته والمعرفية إلى الواقع المأزوم الذي يحتاج إلى وسائل وتقنيات تغيره لا تشتيته.

لذا يمكن تجديد مادة العلوم القديمة، انطلاقاً من مراحل ثلاث:

**المرحلة الأولى:** تخليص الموضوع بداية من كل الشوائب الحضارية التي كلفت بالمعنى الأول للنص سواء أكان ذلك يتعلق بطريقة عرضه أم بنتائج فهمه وتحليله.

**المرحلة الثانية:** إعادة بناء المعنى الأول للنص داخل الشعور باعتباره موضوعاً مستقلاً له بناؤه الداخلي ووضوحه النظري ووسائل التحقق في الشعور أو في الواقع.

كما احتل مكانة كبيرة في تاريخ التصوف، كان رحالة يجوب بلاد العالم هنا وهناك، ومن رحلاته هذه استقى فلسفته الخاصة، القائمة على أن الله هو " نور الأنوار" والإشراق، يشبه الكشف في جوهره فهو بمثابة لحظة إدراك تكشف الحجب عن العين. أنظر: محمود محمد علي: **النطق الإشراقي عند شمس الدين السهرودي**، القاهرة مصر العربية للنشر والتوزيع، 1999، ص 10.

<sup>1</sup> أحمد عبد الحلیم عطية: **حسن حنفي والفينومولوجيا الحضارية**، مرجع سابق، ص 86.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 100.

المرحلة الثالثة: إطلاق المعنى حتى يتجاوز حدود اللفظ نفسه ويصبح نوعاً من الوجود المطلق وتصبح المعاني مبحثاً من مباحث الوجود العام فيمكن إطلاق المعنى ابتداءً من المعنى الاشتقاقي للفظ<sup>1</sup>.

أما عن أبعاد الشعور فتمتد عند حسن حنفي وبوعي قاصد منه ناتج عن تصوراته القصدية التي تريد أن تنهل بالظاهرة الدينية وتنقل إلى ماهيتها لتظهر حسبها في أبعاد ثلاث:

**الشعور التاريخي:** الوقوف على الصحة التاريخية للنص وفهمها ضمن علائقية قائمة بين الذات والموضوع.

**الشعور التأصيلي:** يستخرج معنى النص الذي يتنافى ومدلوله الداخلي.

**الشعور العملي:** يحدد القصدية العملية والتي تحمل ثقل هذا القصد بحمولته المعرفية إلى قصد فعلي في الوجود<sup>2</sup>.

### ثالثاً: قواعد المنهج الفينومولوجي وفق الرؤية الحنفية

لسنا هنا بصدد الحديث عن دراسة هوسرل ومنهجه التفصيلي، وإنما نرمي إلى النباش عن تلك المهمة التي غدت عند حنفي قراراً استراتيجياً في فهم سريان المنهج الفينومولوجي والكشف عن عيوبه ونواقصه حسبها باعتباره منهج متماسك يعلو على المناهج الفلسفية الأخرى.

لجأ حنفي إلى إحداث إجراءات منهجية، كان هدفها هو محاولة تخليص المنهج الفينومولوجي الهوسرلي من عيوب اتسم بها كما هو معروف في التاريخ، لتكون الغاية الحقة من المنهج الفينومولوجي وفينومولوجيا الدين عند حنفي هو طغيان طابع الاستقلالية في العرض والتطبيق على عكس ما كان عليه سابقاً.

إن المنهج الفينومولوجي وفق المسعى الحنفي يحتاج في مرحلته الآتية إلى بعض التعديلات اللغوية من جهة، ومن الجهة الثانية إلى تعديلات قاعدية للمنهج لتغيير حسبها النظرة إلى العالم المرتبطة بهذا المنهج، فالفينومولوجيا حسب الطرح الحنفي مثقلة بلغة طمست مقاصدها الماهوية مما أدى إلى التقليل من وضوحها بسبب تعقد مصطلحاتها، كما طويت بداهة اختياراتها داخل جهاز اصطلاحى منقول، فهي بهذا الشكل مازالت قيد التكوين دون أن تخرج بمنهج واضح ومتميز<sup>3</sup>، أما عن الشيء المنطقي إذا أردنا توصيفه في التنظير الحنفي، يكمن في استثمار فكرة البدايات والخبرات اليومية باعتبارها ذلك الأفق الذاتي لكل إمكانيات تجربتنا اليومية، الذي نعيش

<sup>1</sup> علي الربيعي: المنهج والتأويل في فكر حسن حنفي، مجلة أوراق فلسفية، العدد 28، 2010، ص ص 101، 100.

<sup>2</sup> Hassan Hanafi : « Hermeneutics as Ascimatic », in religious dialoyes and revolution; Cairo, Anglo-Egyptian bookshop, 1977, p 1.

<sup>3</sup> حسن حنفي: تأويل الظاهريات، مرجع سابق، ص 30.



من خلالها قتل كل موقف علمي أو نظري والذي تعطى فيه الأشياء في وضعيات ذاتية نسبية، تتقوم حسب تشكيلة\* ذاتية حسب التعبير الهوسرلي<sup>1</sup>.

وانطلاقاً من هذه الفكرة الرئيسية في الخطاب الفينومولوجي، يبنى من خلالها حنفي تصوراتهِ للغة الفينومولوجية والتي تتأسس كمصطلحات عادية من عالم العيش أو التجربة اليومية أو كما يسميها حنفي باللغة الموروثة، والتخلص من الجهاز المفاهيمي الرياضي المنطقي أو النفسي الفلسفي الذي استعملته الفينومولوجيا الهوسرلية.

فحسب الفكر الحنفي هوسرل وقع في تناقض معرفي بين ما ينادي به لتوجهنا إلى عالم العيش كما ينعتة هو أو عالم التجارب اليومية كما يصفه حنفي من جهة وفي الجهة الأخرى يستخدم لغة متعالية ترنسدالية عن العالم العادي وهو ما يتنافى حسب حنفي والرؤية المهنية الفينومولوجية، وفي مقابل هذا النقد المنهجي يبقي حنفي على مصطلحات مركزية يرى فيها دلالة قصدية وماهوية باللغة الفينومولوجية مثل: المعيش، مضمون الشعور، صورة الشعور قصدية، حدس، بدهة، معطي.

ولعل نفس التيمة المتعلقة بهذا الطرح نجدها عند هابرماس Habermas\* وفلسفته التواصلية، المعروف والمتفق عليه أن العالم المعيش مفهوم هوسرلي في نفس المسألة اللغوية التي يفرد بها حنفي، لأن هابرماس في نظره أن هوسرل لم «يحقق البيداتية التي تعتمد على اللغة بقدر ما ظل مرتبطاً بفلسفته الوعي، لهذا فإنه يؤكد أن فكرة العالم المعيش من وجهة نظر النظرية التواصلية خرجت من فلسفة الوعي، ولم تبقى على نفس المستوى التحليلي الترנסدنتالي للفينومولوجيا، وبالتالي يظهر العالم المعيش كسياق يشكل آفاق وإجراءات التفاهم البيداتية»<sup>2</sup>.

وانطلاقاً من هذا الطرح المتبني من هابرماس نلاحظ توافقه مع دعوة حنفي للعودة باللغة إلى المادية، فكان مسعى هابرماس لتتجاوز ترنسدنتالية هوسرل العالم المعيش، وذلك بإنزال إدعاءات الصلاحية من السماء الترנסدنتالي إلى أرض الواقع المعيش، وذلك اعتماداً على اللغة العادية التي هي في الأصل لغة التداول اليومي.

\* تشكيلية (Gbilde): يستخدم هوسرل هذا اللفظ للدلالة على كل ما يتم بناؤه، بفضل إنجازات الوعي القصدي. أنظر: إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومولوجيا الترנסدالية، مرجع سابق، ص 129.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 31.

\* إذن لا يتعلق الأمر هنا بالتطهير الفعلي بلغة الظاهريات بل فقط بإبداء بعض الملاحظات الأولية النافعة للظاهرتين وتعمل اللغة عمل ضروري قبل وضع الظاهريات وضع التطبيق. أنظر: حسن حنفي: تأويل الظاهريات، مرجع سابق، ص 23.

\* فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ولد سنة 1929م، من أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت، درس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعتي هايدلبرغ وفرانكفورت، من أهم مؤلفاته: النظرية والممارسة 1963م، نظرية الفعل التواصلية 1981م، التقنية والعلم 1968م. أنظر جورج طرابيسي، معجم الفلاسفة، لبنان، دار الطلعة للطباعة والنشر، ط3، 2006، ص 688.

<sup>2</sup> فوزية شراد: فلسفة اللغة عند يورغن هابرماس، رسالة دكتوراه العلوم في الفلسفة، إشراف: فريدة غيو، جامعة قسنطينة، 2010، ص 151.

يتراءى لحنفي على خلاف هوسرل أن ما تتوسله والفينومولوجيا إنما تبنيها كمنهج وليس كروية فلسفية للعالم فقط، وهذا ما نلاحظه من خلال كتب هوسرل وتوظيفه لاستعمالات لفظ الفلسفة الفينومولوجية أو تعبير الفينومولوجيا الخالصة، بمعنى يغيب التوظيف المنهجي لها فهي حسب المنظورية الحنفية منهجا\* في البحث أكثر منها عقيدة فلسفية أي منهج يتأسس على تحليل الخبرات الحية أكثر منها مذهبا حول النسق الهندسي للعقل<sup>1</sup>، ما يسعى إليه حنفي هو إيجاد قواعد للمنهج الفينومولوجي فبالإضافة إلى الخط العام بقي بيان القواعد والبيادين، "الرد" و"التكوين" قاعدتان في حين أن ما يسمى بـ "الذاتية" و"الذاتية المشتركة" أو "المتبادلة" ميادين، وهو ما تحدث عنه مرة أخرى في دراسته المقارنة "حكمة الفراق والفينومولوجيا"<sup>2</sup>.

لذا فإن منجز حنفي الذي يرى في قواعد المنهج الفينومولوجي ذلك الانغلاق داخل ذاتها التي انبثقت منها وهي حسب ما زالت تحت البحوث الفاحصة *Les recherches Tâtomantes*\* التي خرجت منها، لذا وجب علينا ضبط هذه القواعد مع وضعها في نسق تربيبي واضح لأجل تحقيق الإمكانية التطبيقية المرجوة ومحاولة الخروج من الإمكانيات النظرية المتعالية، لذا يدعونا إلى تبسيطها لأجل رؤية كذلك أوضح<sup>3</sup>.

ولأن من أهم المصطلحات المفاهيمية التي تحضر في الفكر الحنفي عن قصد منه، وتتجلى بوضوح في تحليلاته البحثية نجد مصطلح البنية والتي وظفها في سياق البنية الداخلية للمنهج الفينومولوجي والمعروض في قاعدتي "الرد" و"التكوين"، ولحاجة ماسة يقترح حنفي تحليل بنية "الرد" إلى بنيات أخرى أكثر دقة وتوضيحا، في المقابل يجب علينا تحويل عمليات بنية "التكوين" إلى قواعد علمية قصد التطبيق والفعل<sup>4</sup>، لتتخذ مسألة العالم مكانة متميزة في فينومولوجيا حنفي والتحليلات التي قام بها في كتابه "تأويل الظاهريات" دليل واضح على ذلك، لذا انطلقت هذه المسألة من تحليل القواعد المنهجية الفينومولوجية.

\* لم يظهر لفظ منهج كنص واضح كما حدث إبان نشأة الفلسفة الحديثة عند ديكارت في "مقال في المنهج" أو في نهايتها "ضد المنهج" عند فاير آيند ويتضح ذلك من الدراسات التي تمت حول المشاكل الفلسفية كل منهما يحاول تطبيق المنهج الظاهرياتي. أنظر: حسن حنفي: تأويل الظاهريات، مرجع سابق، ص 23.

<sup>1</sup> أحمد عبد الحليم عطية: حسن حنفي والفينومولوجية الحضارية، مرجع سابق، ص 78.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

\* البحوث الفاحصة: بالمعنى الحنفي هي تلك التي لم تنتهي من البحث فيها والوصول إلى بحث نهائي فيها فهي بذلك قابل للفحص.

<sup>3</sup> حسن حنفي: تأويل الظاهريات، مرجع سابق، ص 24.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسه.

**1- الرد (تعليق الحكم):** أو كما يطرحها هوسرل بالأبوجية\* الفينومولوجية تهدف هذه الخطوة حسب الفينومولوجية الهوسرلية للكشف عن الماهيات وذلك بعزل مجال الوقائع المادية، وبمعنى آخر وضع العالم بين قوسين أي عدم الحديث عن الظاهرة المادية وإزاحتها جانبا، مع العمل على إخراجها من موضع الاهتمام وإصدار حكم عليها، ويرمي هوسرل من وراء هذه العملية إلى القضاء على الاتجاه الطبيعي بالتفرقة بين "علم الماهيات"<sup>1</sup> الذي يأخذ الماهية موضوعا له "وعلم الوقائع" الذي يأخذ الواقعة موضوعا له، وفي نفس المنحى التحليلي يواصل هوسرل توضيحه لهذه الخطوة المنهجية الأولى، ويفرق في كتابه "فكرة الفينومولوجيا" بين التعالي والمباطنة، كما نعني أيضا قلب النظرة من الخارج إلى الداخل ورفض رؤية الظواهر في المكان بل رؤيتها في الزمان<sup>1</sup>.

وفي مقابل هذا التحليل الهوسرلي لخطوة "الرد" تأتي الرؤية الحنفية لبيان أن "الرد" ليس عبارة على وضع العالم بين قوسين مرة واحدة بل أن هذه العملية تتكرر عدة مرات كلما استدعى الأمر لذلك، وكأنها عملية تجديدية تكون كلما جاز للعالم أن يوضع بين قوسين، فكل مرة يتخلق التقويس من عنصر مادي من مضمون الشعور (الوعي)، لتقلل بذلك عملية الرد الفينومولوجي من الاتجاه صوب العالم الطبيعي ونسيان أن الإدراك الترنستدنتالي يتحقق فقط إذا كان متوقعا داخل الذات، بالإضافة إلى ذلك تتمكن من خلال عملية الرد الفينومولوجي كذلك، التقليل من المضمون النفسي للموضوع الحي قصد إدراك دلالاته وماهيته الخالصة (الحقيقة الإنسانية)<sup>2</sup>.

لذا فنجاح عملية الرد الفينومولوجي حسب حنفي مرتبطة بحافظتها وفي نفس اللحظة الفينومولوجية، ثنائيات ترنستدنتالية هامة تنطلق من تحقيق الضروري والحادث، الواقع والممكن، العلم والخاص، الشامل والفردى، لتصل وبعد ممارستها عدة مرات "الرد" إلى الأنطولوجيا الشاملة (L'ontologie universelle)، التي تجمع في مباطنتها بلغة هوسرل بين العمومية الوجودية والخصوصية الوجودية، ولأن الشعور حسب حنفي يقبع في كل ثنائية متضادة تنتمي بالضرورة إلى عالم الحياة، أمثال (الواقع والخيال)، (الحقيقي والمتوهم)، (العاطفي والعقلي)... الخ، كلها مواضيع تتعلق بالشعور لا محال وبالتالي هي مواضيع إنسانية معيشية<sup>3</sup>.

\* الأبوجية: أو ما يسمى أيضا تعليق الحكم، أو الوضع بين قوسين كما يسميها هوسرل، هي أن يضع للتلقي الظاهرة كالأحكام المسبقة الفلسفية و التاريخية والطبيعية بين قوسين ولا يستعملها في تفكيك هذه الظاهرة الملقاة على صفحة الوعي.

<sup>1</sup> علم الماهيات: علم العودة إلى الأصول.

<sup>2</sup> خاصة وأن الفينومولوجيا قد نشأت أساسا كتحليل للشعور الداخلي بالزمان فالشعور لديه يتكون في ثلاث أبعاد للزمان التوتر Tension والاستدعاء Réention، والانتظار protention. أنظر: أحمد عبد الحليم عطية: حسن حنفي والفينومولوجيا الحضارية، المرجع السابق، ص 83.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>2</sup> حسن حنفي: تأويل الظاهريات، مرجع سابق، ص 24.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسه.

2- التكوين (البناء): تأتي الخطوة الثانية من المنهج الفينومولوجي والمقصود بها، بناء الشعور (الوعي) المتمثل في الطبيعة المادية والحيوانية وحتى الروحية عن طريق توجهاته القصدية، بحيث يظهر الشعور (الوعي) هنا بمثابة القصد المتبادل مكون من قالب (Noése) ومضمون (Noéne) لتنتهي هذه العملية التكوينية (البناء) التعارض التقليدي بين الذات والموضوع<sup>1</sup>.

3- الايضاح **Erkalarung/clarification**: وفيها يوضح كيف تتأسس الخبرة الموضوعية بالأشياء عن طريق الماهيات القصدية، بالمعني الهوسرلية بيان الصلة بين الفينومولوجيا والأنطولوجيا، وكذلك الصلة بين الفينومولوجية وعلم النفس، وذلك لوجود ثلاث وجهات داخلية النفس، والبدن والشيء، وذلك راجع لاعتبار أن النفس تمثل موضوعا للفينومولوجيا وأما عن البدن فيمثل موضوعا لعلم النفس، والشيء يمثل موضوعا للأنطولوجيا، حيث يفرق هوسرل بين أنواع عديدة من الايضاح<sup>2</sup>.

وأما عن الايضاح حسب الرؤية الحنفية هو ليس نظرية في المعرفة بل نظرية في الوجود، يقوم أساسا على حفظ المستويات ثم الربط بينها ربطا صحيحا، فحسبه تتمثل مهمة الايضاح إذن في الكشف عن الوحدة الباطنة في الوجود، أي الوقوف لازمتين منهجيتين:

1- الكشف عن وحدة المعرفة والوجود في الفينومولوجيا.

2- الكشف عن وحدة الذات والموضوع في الكوجيتو<sup>3</sup>.

فالايضاح عند حنفي هو بمثابة الحركة الإصلاحية والمنهجية الأساسية في المنهج الفينومولوجي، فإذا كانت القاعدتين "الرد والتكوين" مقدمة فإن قاعدة الايضاح تمثل النتيجة المثلى لحل أزمة العلوم الانسانية والتي تقوم أساسا على الخلط بين المستويات.

وليؤكد لنا حنفي على أن الفينومولوجيا منهج أكثر منها فلسفة أو عقيدة كما بينا سابقا، يركن على أن لفظ منهج في قاعدة "التكوين" تظهر كوعي منهجي لقاعدة "الرد" المفروض على الواقع الطبيعي من قلب النظرة من الاتجاه الطبيعي إلى الاتجاه الشخصاني، ليأتي دور القاعدة الثالثة وهي "الايضاح" التي تقوم على تكوين مناطق أخرى تقود إلى "الرد"، ليظهر التكوين على أنه إنجاز عملي بحث يستعمل منهج الايضاح بلغة حنفي كمنهج للتمييز<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> أحمد عبد الحليم عطية: حسن حنفي والفينومولوجيا الحضارية، مرجع سابق، ص 83.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 84.

<sup>3</sup> أحمد عبد الحليم عطية: حسن حنفي والفينومولوجيا الحضارية، مرجع سابق، ص 83.

<sup>4</sup> حسن حنفي: تأويل الظاهريات، مرجع سابق، ص 246.

يحدثنا حسن حنفي عن:

#### رابعاً: الظاهريات السكونية والظاهريات الحركية

يضعنا حسن حنفي وفق ثنائية معرفية، اتسمت بها الظاهريات، الأولى اتسمت بها الفينومولوجيا الهوسرلية والثانية فكر فيها حنفي وفق منهجيته الإجرائية.

يصف لنا حنفي الظاهريات في النص الهوسرلي على أنها كانت سكونية لذا بقيت حسبه متأخرة، حيث تم تحليل العالم في زمانه وليس في حركته، أي إعطاء الأولوية في التحليل للزمان على المكان وحركته، ووفق هذه الفكرة تم تكوين عالم الرغبة، وكذا الإرادة داخل نظرية المعرفة أكثر منها داخل الفعل، وأما عن التمييز بين صورة الشعور ومضمون الشعور هذه الخاصية لا تنطبق على ميدان الحكم فقط بل أيضاً على التعالقات الوجدانية والأفعال الإرادية<sup>1</sup>، هذا العرض لهذه الأمثلة ليبين لنا حنفي حضور الجانب النظري مع استكانت الحركة حتى في الأحكام الصورية والشعورية والإرادية.

كما ظهرت الحركية كنشاط أصلي للحكم بالنسبة لتغيراته الثانوية، ذلك أن الحكم في الأساس فعال ويمكن أن يولد أحكاماً أخرى، لأن الحكم بهذه الطريقة الفعالة يقوم بتوليد موضوعات فكر، وكذا تشكيل مقولات لكن ما يعاب عليها أنها بقيت هذه الحركية كنشاط على مستوى نظري<sup>2</sup>، فلا تكون بمثابة العمل الفعلي في العالم بل مجرد نشاط للوعي القصدي فقط، فتم إعطاء الأولوية للعقل النظري على العقل العملي، لذا يصرح حنفي على أن الظاهريات الهوسرلية مازالت داخلية في دائرة اللوجوس، وخارجة عن دائرة البراكسيس حيث يرجو حنفي بذلك الانتقال بفعل المعرفة إلى عمل فاعل في العالم.

ولعل من أبرز الفلاسفة التي تجسد لديهم فكرة التحول من الابدستيمولوجيا الظاهراتية إلى الأنطولوجية الظاهراتية طبعاً عن طريق فعل الحركة، هو ماكس شيلر والذي تتطورت معه الظاهريات حسب الرؤية الحنفية وظهرت عنده بصفة الأنطولوجيا الوجدانية، لأنها تتسم باتجاه موضوعي وواقعي، يتجاوز كل التنظيرات الفوقية وذلك طبقاً للطبيعة الحياتية، لتصبح القصدية العقلية بذلك قصدية وجدانية، والقيمة أيضاً موضوع الوجدان الذي يتجه إليها، فإذا كان عالم الماهيات المنطقية دائماً في علاقة تضاييف مع المسارات العقلية التي تسمح لها بالظهور، كذلك يظهر معها عالم القيم كإجابة على كل المسارات القصدية<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> أحمد عبد الحليم عطية: حسن حنفي والفينومولوجيا الحضارية، مرجع سابق، ص 79.

<sup>2</sup> أحمد عبد الحليم عطية: حسن حنفي والفينومولوجيا الحضارية، مرجع سابق، ص 79.

<sup>3</sup> حسن حنفي: تأويل الظاهريات، مرجع سابق، ص 37.

وفي هذا المستوى من النقاش الحنفي مع منجزات القواعد الفينومولوجية، يوجه حنفي نقد لقاعدة الرد الفينومولوجي الهوسرلي على أنه يتصور هذه القاعدة على نحو منطقي خالص تماما، فإذا أصبحت الأشياء ظواهر عند مؤسس الظاهريات فإن الظواهر تصبح أشياء في الظاهريات الوجدانية، فالرد حسب التصور الحنفي إذن هو ليس فقط عملية منطقية بل قلبا داخليا للوجود، كما أنه ليس مجرد توقف عن الحكم بل مشاركة فعلية في تكوين الموضوع وإتساع وتعميق فيه<sup>1</sup>.

يقول حسن حنفي عن الحركة « وفي التحليل الوصفي للوجود عند هيدغر توجد الحركة في التاريخانية كبعد في الوجود الإنساني، كما تظهر الحركة في تاريخية الوجود الإنساني، من الميلاد إلى الموت، إلا أن حركة الفعل الخلاق والتخليد فيها غائبة تماما»<sup>2</sup>، بهذا المعنى تظهر حركة الفينومولوجية الهادغرية من خلال العالم باعتباره هو الفضاء الأرحب لتحقيق الوجود الإنساني التاريخي، لأن الذات الإنسانية حسب النص الهيدغري ليست بمعزل عن التاريخ كما يصور للبعض، وكذلك الوجود فما هو إلا حدث تشكل في رحم التاريخ حيث يرى هيدغر بهذه الصيغة الفينومولوجية الحركة «الحيوية للوجود الإنساني التاريخي (...) ورأى في تاريخيانيته وزمانيته مفاتيح لفهم طبيعته، فالوجود كما يكشف نفسه في الخبرة المعاشة يند عن التصور العقلي وعن المقولات اللازمانيّة للتفكير الذهني المتمركز على الأفكار وحدها، إن الوجود هو السجين المحجوب والمنسي للمقولات السكونية الغربية والذي كان هيدغر يأمل في إطلاق صراحها»<sup>3</sup>.

بمعنى أن التاريخانية في منظور حنفي تتحقق عن طريق استمرار الحياة في الزمان بين البداية والنهاية، كما تظهر الحركة من خلال التغير المستمر للحالات المعيشة لتظل الأنا في نوع من الهوية، لأن حركة الوجود ليست مجرد حركة الدافع البسيطة أي الشيء المعطى، فهذه الحركة تتحدد فقط بامتداد الوجود الإنساني، لتمثل هذه الحركة بذلك التاريخي «ولا يقوم المشروع الوجودي لتاريخانية الوجود الإنساني أكثرهما كان موجودا من قبل مطوبا في تزمين الزمانية»<sup>4</sup>، ذلك أن الموجود في وجوده ككيان هو وحده الذي له مستقبل في الموت.

كما نلمس الظاهريات الحركية كذلك في تحليل الفعل الذي يتحقق مرة مع الوجود ومرة أخرى مع الملكية، كما توجد الحركية أيضا في فلسفة المشروع السارترى انطلاقا من اعتبار أن الإنسان هو ما يفعل ليكون بذلك مشروع

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 38.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 40.

<sup>3</sup> عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، بيروت، دار النهضة العربية، ط1، 2003، ص 149.

\* تزمين الزمانية La temporalisation de la temporalité وهكذا فإن تاريخانية الوجود ليست في وحدة سامية للسكون Stasis والحركة Kinesia أكثر منها في ظاهرة الجذب Ekstasis للسكون. أنظر: حسن حنفي: تأويل الظاهريات، مرجع سابق، ص 41.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ذاتي يقول سارتر (Jean Paul Sartre) (1905-1980م) عند دفاعه عن الوجودية «إنها ليست دعوة للاستسلام للأسس، لأنه مادمت كل الحلول مستحيلة، فإن العمل في هذا العالم مستحيل كذلك ولا جدوى منه، وحينئذ تكون الوجودية فلسفة تأملية، ومادام التأمل رفاهية ومن الكماليات فهي لن تكون سوى فلسفة برجوازية تضاف إلى الفلسفات الأخرى»<sup>1</sup>، وفي هذا الصدد يشير سارتر أن الوجودية مذهب إنساني ذو أسس واقعية، والمبدأ الرئيسي الذي يضعه "سارتر" للوجودية هو القول بأن "الوجود يسبق الماهية"، لأن مفهوم الوجودية يتمركز في وجود الإنسان والأشياء من حوله، لأن الإنسان يختار بنفسه، والفعل الفردي يلزم نفسه بالإنسانية كلها، فتتكون العاطفة بالأفعال والفعل بالأصل.

يخبرنا حنفي عن ماهية الفعل كمركز للتحليلات السابقة، ولأنه يصعب علينا لتحديدتها، فإنها تؤخذ كنقطة بداية لاكتشاف الوجود وراءه، ومن ثم فإن ماهية الفعل ليست منفعتها في الواقع بل في الانجاز، والانجاز حسبه ليس مجرد التحقيق بل تجلي الشيء في امتلاء ماهيته<sup>2</sup>، هذا التحليل الحنفي لقلب الفعل لأنه هو الأساس الأول والأخير بمبدأ الحركة، ولعل النقاش مع هواجس الفعل ومقولاته خصص لها حنفي كتاب مفصل في حوار مع المفكر التونسي أبو يعرب المرزوقي.

حقيقة بنا أن نشير إلى أن من أوائل الانبعاثات الحركية حسب حنفي والتي تظهر في شكل الظاهريات الحركية التطبيقية عند ريكور (Ricoeur) (1913-2005م) من خلال فلسفة الإرادة بما هي فلسفة تحاكي الفعل، فالإرادة حسب ريكور تنطلق بمقصد وأما عن الفعل فإنما يتحدد بتحقيقه من خلال اقتحامه في سيرورة الأشياء وتجليه كذلك في الفضاء العمومي، وبهذا وحسب التصور الريكوري فمجال قول الفعل أوسع من الإرادة، لذا كان غرض ريكور من خلال الفينومولوجية التأويلية هو تخليصها وتحريها من مثاليتها التي ظن هوسرل أنها هي أساس الفينومولوجيا<sup>3</sup>. ولعلها نفس الفكرة التي مثلت ذلك الهم الوجودي الذي خمن فيه حنفي من خلال محاولته تحرير الظاهريات من السكونية المتعالية، وهذا ما جعل حنفي يقر على أن غياب الحركية في الظاهريات تم استدراكها في الظاهريات التطبيقية (فلسفة الإرادة)، لتنتقل الحركية على المستوى العقلي اعتمادا على المعطيات النفسية ومرة أخرى على المستوى العقلي اعتمادا على المعطيات الأسطورية.

وبهذا تتوضح نظرة حنفي في غياب الحركية للظاهريات بذلك إلى معمل متنقل يسعى إخضاع الظاهرة وتحليلها نظريا لإدراك ماهيتها، كما يؤكد لنا حنفي في منحى آخر على أن حضور مشكلة الحركية أو ما يسمى بفلسفة

<sup>1</sup> جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، تر: عبد المنعم الحنفي، ط1، 1964، ص5.

<sup>2</sup> حسن حنفي: تأويل الظاهريات، مرجع سابق، ص41.

<sup>3</sup> عمر بن بوجليدة: من هيرمينوطيقا النصوص إلى هيرمينوطيقا العقل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2015، ص4.

العمل لقد تمت دراستها في كل العلوم الإنسانية والفلسفة من خلال علاقة الفكر والفعل، ولعل خير مثال على ذلك وأبرزهم فلسفة شيلر وفلسفة بلوندل (فلسفة الفعل).

### خامسا: الفرق بين الظاهريات التطبيقية و الظاهريات النظرية

#### 1- خصائص الظاهريات التطبيقية:

**الخاصية الأولى:** تتأسس الظاهريات التطبيقية على تجربة واقعية حية لكي لا يرد الموضوع المدروس إلى مبادئ منطقية، كما يكون مضمون الشعور خاليا من أي حقائق لا واقعية مازالت تسود الظاهريات النظرية فحنفي لا ينفي دور المخيلة التي يمكن أن ندرسها كجانب من الواقع، لأن من المبادئ العملية التي تعمل بها الظاهريات التطبيقية هو دراسة ما هو خيالي باعتباره وظيفة للشعور<sup>1</sup>.

**الخاصية الثانية:** يقر حنفي بأن المهام التطبيقية للظاهريات لا تتعامل مع كل الموضوعات أيًا كانت، بل تتعامل فقط مع موضوعات لها من القصدية ما تحمله أي أنها موضوعات دالة، وتعبير حنفي كما اختارت الظاهريات التطبيقية من قبل الموضوعات الواقعية أكثر من الموضوعات الخيالية فإنها تختار هذه المرة الموضوعات الدالة وعلى حد قوله: «يضم الواقع وقائع ووقائع دالة، والوقائع المصمتة أقل حملا للدلالات»<sup>2</sup>.

**الخاصية الثالثة:** تكون الغاية العملية هي المرمي الأساسي للظاهريات التطبيقية، ولعلها أهم ميزة تميزها عن الظاهريات النظرية لأنها ظاهريات عملية أساسها ظاهريات غائية خالصة<sup>3</sup>.

والظاهريات التطبيقية تبدأ من موضوع فلسفي لينتهي بها المطاف إلى أنطولوجيا ظاهراتية، ولعل هذا ما نلمسه في الفلسفات المعاصرة التي تنحو في الأخير منحى أنطولوجي، إذا أردنا الحصول على ظاهريات تنشُد التطبيق على التنظير نجد أنه السبيل الوحيد في مختلف الميادين وقواعد المنهج الظاهراتي بالشعور القصدية يتأتى ذلك، لأن الشعور هو مركز العالم الإنساني والعالم الطبيعي، وتمثل القصدية العلاقة بين هذه العوالم الثلاثة، ويصبح نتيجة لذلك التحليل القصدية ممكنا التحقق عن طريق تطبيق قواعد المنهج "الرد" و"التكوين" وأخير منهج "الإيضاح" كما ينعتة حنفي، لنتنقل بذلك من البناء الصوري للشعور إلى الممارسة الفعلية للتحليل القصدية.

<sup>1</sup> حسن حنفي: تأويل الظاهريات، مرجع سابق، 47.

<sup>2</sup> حسن حنفي: تأويل الظاهريات، مرجع سابق، ص 48.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.



## 1- خصائص الظاهريات النظرية:

الخاصية الأولى: تبقى الظاهريات النظرية حبيسة مقولات وميادين وتصورات الشعور والتي تظهر بذلك أكثر اتساعاً من الواقع في حد ذاته، فهي تحمل وفق مبدأ "العودة إلى الأشياء في ذاتها" أي الاكتفاء بخطوة الرد الفينومولوجي دون المرور إلى خطوة التكوين والبناء، ولعل هذا يظهر جلياً في الاتجاه النفسي باعتباره يصنف ضمن الاتجاهات الصورية واللجوء إلى المثالية المنطقية باعتباره حكم على الاتجاه النفسي<sup>1</sup>.

الخاصية الثانية: لا تستطيع القصدية بحمولتها النظرية أن تقنعنا بإمكانية أن تكون هي الأساس لكل معرفة يقينية،<sup>2</sup> وهذا يبرره عند حنفي بقاء الظاهريات النظرية ضمن ملجأ يؤكد أهمية شرعية القبلي، طبقاً للميراث التي خرجت منه.

الخاصية الثالثة: فتحت الظاهريات النظرية الطريق من أجل إدراك الواقع دون تأطيره في تصور ممكن للعالم ونسق شامل، دون أن تعمل على خلق ميادين جديدة للتحليل، القابل للانتقال مع قصدية فعلية إلى خلق تجارب جديدة في الواقع.

ما يراد به من النقاش التحليلي مع الظاهريات التطبيقية والنظرية، هو الانتقال بالرؤية من القصدية النظرية إلى قصدية دلالية، ذلك لأن الظاهريات في أساسها تعتبر حركة في إطار تاريخ الفكر، كما أنها تمثل الاكتمال الأخير لقصدية التجربة الحية.

وطبقاً لما سبق تطورت الظاهريات النظرية في الخط الإجمالي للنظريات التطبيقية، فقد اكتملت حسب التحليل الحنفي ظاهريات الفعل كما تركها مؤسسها لظاهريات الموضوع أو أنطولوجي الوجود الإنساني، ولأن الفعل التطبيقي كان بمثابة المصير لكل علم نظري جديد، ولعل أحسن مثال على ذلك ما قامت بمساءلة العصور الحديثة من مسائل لاهوتية ودينية بين قوسيين، كما نشير إلى العلوم الإنسانية الأخرى، ذلك لو أننا حاولنا البحث عن الفعل القصدية ضمن التحليل الفينومولوجي لوجدناه ذو مضمون فينومولوجي يضم دائماً ضمن أجزائه الكلية، بغض النظر كونها فعلية أو تجريدية<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 49.

<sup>2</sup> يوسف سليم سلامة: الفينومولوجيا المنطق عند إدmond هوسرل"، بيروت، التنوير للنشر والتوزيع، 2007، ص 37.

<sup>3</sup> إدmond هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومولوجيا الترنستدالية، مرجع سابق، ص 301.

سادسا: بين الذاتية والذاتية المشتركة... بحث في فهم الظاهريات:

ومن أجل محاولة فهم الميكانيزمات القاهرية التي تستغل ضمن الوعي الأوروبي، باعتبار هذا الأخير هو البيئة الذي نشأ فيها المنهج الظاهراتي، لذا ينطلق حنفي في محاولته المفاهيمية المنهجية من رصد المقولات التي تتحكم وتتطابق ومتطلبات هذا المنهج.

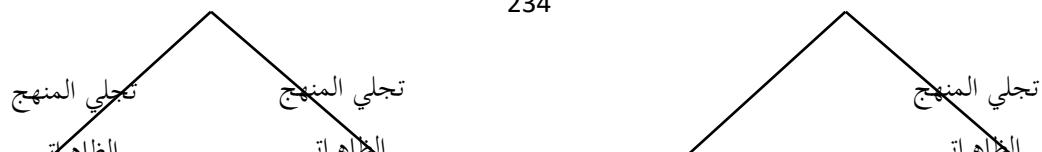
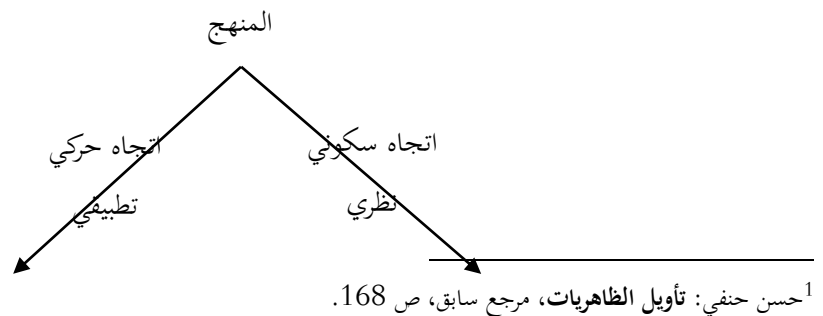
ولعل أهمها حسب ما يسمى بالذاتية أي الوعي الفردي طبعا الأوروبي، بالإضافة إلى الذاتية المشتركة أو ما يسمى بالوعي الجماعي الأوروبي، في حقيقة الأمر إن الحديث عن مقولات تشبه الذاتية والذاتية المشتركة هي ليست بالغبية على هوسرل ومفاهيمه الفينومولوجية، ولعل كتاب الأزمة خير دليل على ذلك وأما عن العالم المعيش هو العالم الروحي الثقافي الذي تشترك فيه جميع الذوات، فالبرغم من هذه الذوات المجتمعة تتغير فيما بينها، غير أنها تجعل من العالم المحيط بنا سياقاً تبادلياً وتواصلية، كما تعمل هذه العملية التداوتية على خلق نوع من التفاهم والإجماع، فسواء تعلق الأمر بذات مفردة أو حتى بذات مشتركة فالفاعل حاصل، ولعلها نفس الرؤية التي بينها حنفي لمحاولة فهم الظاهريات عبر المسار التاريخي الواعي لأوروبا، انطلاقاً من "فكرة الذوات".

يعرض لنا حنفي مسلكين أساسيين لنستبين معه فهم الظاهراتية انطلاقاً من الذاتية والذاتية المشتركة كما ذكرنا سالفاً حيث تمثل:

**الذاتية Subjectivité:** الوجه العام للظاهريات النظرية السكونية التي حاولنا شرحها في العنصر الماضي.

**الذاتية المشتركة Intersubjectivité:** تمثل الظاهريات التطبيقية العملية والحركية.<sup>1</sup>

ولعل أصدق مثال يحاول حنفي من خلاله تبسيط تجلي المنهج الظاهراتي في بنية الوعي الأوروبي من خلال مخطط يلخص لنا الكيفية المنهجية للظاهريات.



الذاتية المشتركة

الذاتية

## الشكل رقم (06): يوضح بنية الذاتية والذاتية المشتركة

وانطلاقاً من هذا المخطط تظهر الذاتية المشتركة الترسندنتالية تتحقق فيها بنية الشعور وينكشف من خلالها التطور البنيوي للعوي الأوروبي، لنصل إلى الطريق النهائي مع اللحظة الظاهراتية التي تكتمل فقط من خلال المعادلة النهائية بين البنية والتطور.

## 1- الذاتية (الوعي الفردي) Subjectivité

تظهر الحالة السكونية النظرية للظاهراتيات جلية انطلاقاً من البنية الذاتية، حيث أكد حنفي أن الصفة الخفية التي يحملها مضمون البنية وهو الغائية دون التطور ما يجعلها تكتسب السكون بدل الحركة والتعالي بدل الواقعية، حتى بعد تطبيق قواعد المنهج الظاهراتي (الرد، التكوين، الايضاح)<sup>1</sup>، ولعل هذا السبب في السكون حسب حنفي يعود إلى اهتمام الظاهراتيات في هذه المرحلة بالبنية بدل العمل على التطور، والذي يتضح لنا من خلال مناداة هوسرل بما يعرف بالفينومولوجية الماهوية، باعتبارها الشكل الأدق والحاسم الذي يتحقق بها العلم الفلسفي (الفلسفة الأولى) كما أنها تمثل فلسفة الماهيات والمبادئ والأسس والأصول، ولعله نفس التصور القديم الذي تبناه فلاسفة قدماء من قبل<sup>2</sup>.

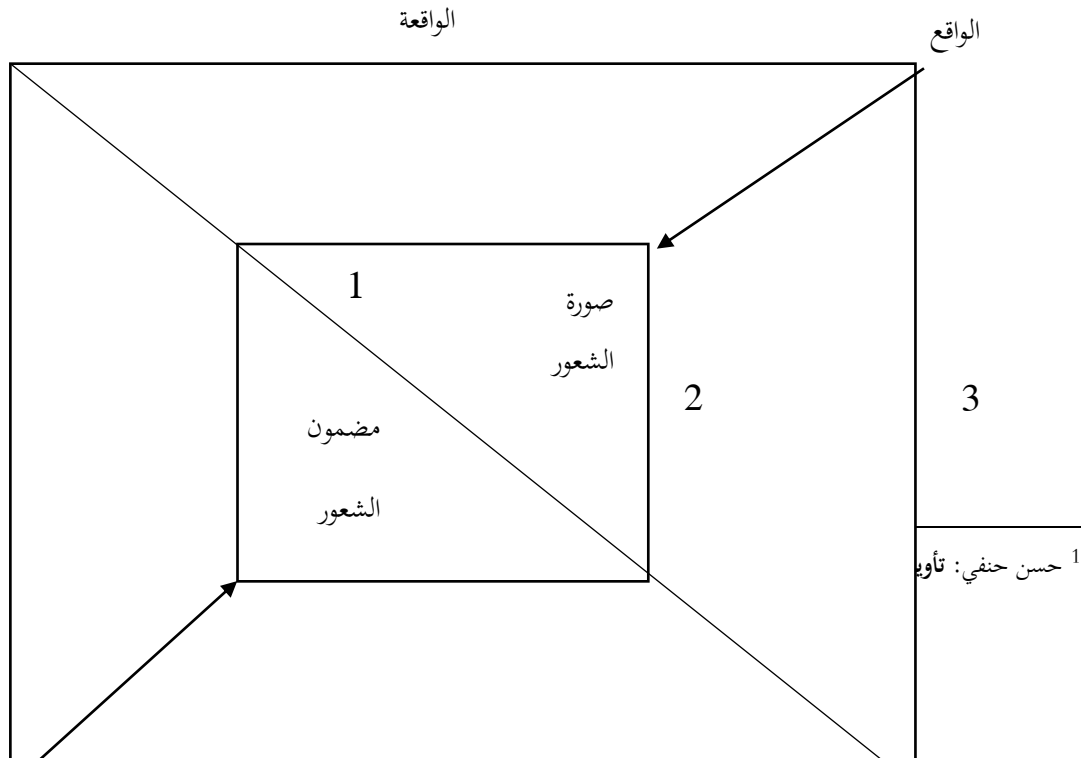
<sup>1</sup> حسن حنفي: تأويل الظاهراتيات، مرجع سابق، ص 136.

<sup>2</sup> أشرف حسن منصور: موقف هيغل وهوسرل من العلاقة بين المذهب الفلسفي وتاريخ الفلسفة، الحوار المتمدن، العدد 3889،

الموقع: <http://www.ahewar.org/m.asp?is1583>

1-1 قاعدة الرد:

تعمل الظاهريات وفق قاعدة الرد وتطبيقها على بنية الشعور (الوعي) باعتباره نسيج العالم بلغة حنفي، ولأن البنية العامة للوعي الخالص تتألف من صورة الشعور من جانب العقل ومضمون الشعور من جانب الواقع، حيث تحمل هذه الثنائية الأخيرة (العقل والواقع) الطابع المنطقي ليمتد العالم الطبيعي خارج دائرة الشعور ويبقى محتفظ على عالم الماهيات بدل الخروج إلى عالم الوقائع<sup>1</sup>، ولعل خير مثال على ذلك المخطط الآتي:



1- منطقة الوعي الخاص

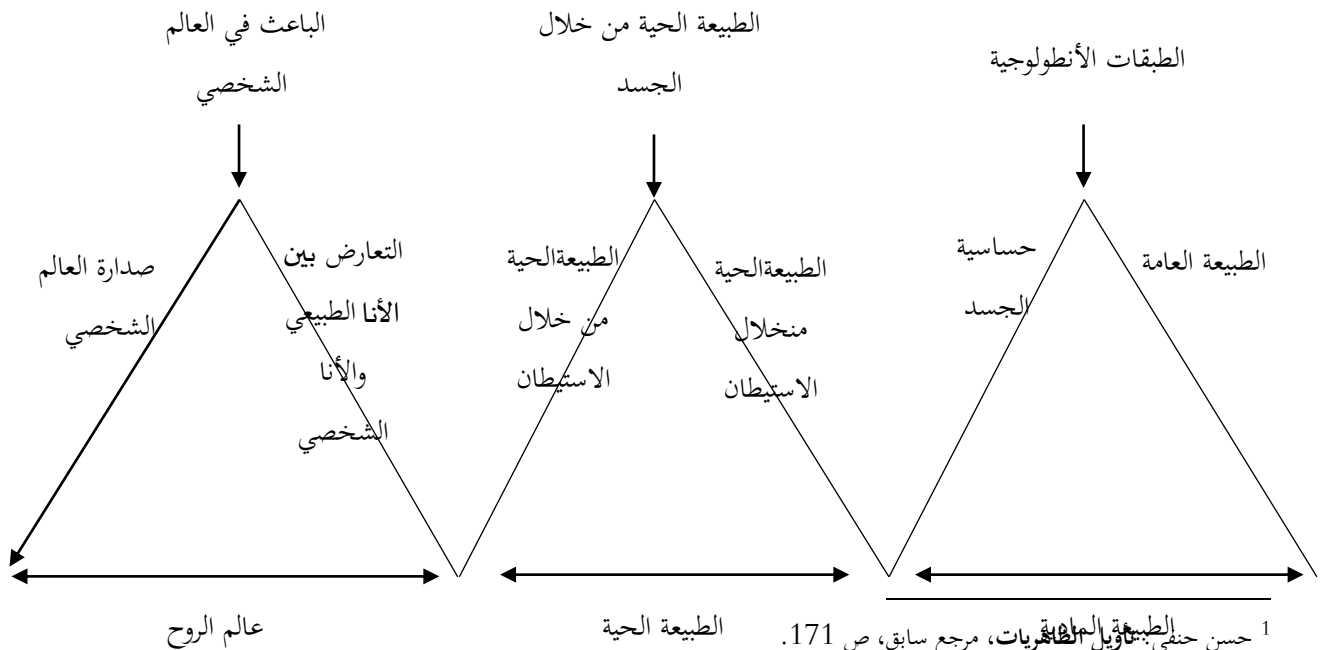
2- العالم الإنساني

3 - العالم الطبيعي

الشكل رقم (07): يوضح بنية الرد

1-2 قاعدة التكوين:

وأما عن الظاهريات مع قاعدة التكوين أو ابناء، فتظهر حسب حنفي من خلال ثلاثية بنية الواقع والتي تتكون وفق الطبيعة المادية، الطبيعة الحية، عالم الروح، حيث تظهر العملية التكوينية بشكل عكسي بالنسبة للقاعدة الأولى، فإذا كان اتجاه التكوين يبدأ من عالم الطبيعة المادية ثم الطبيعة الحية وأخير عالم الروح، فإن الأمر عكسي بالنسبة للقاعدة الأولى، حيث نبدأ من عالم الروح ثم الطبيعة الحية وأخيرا الطبيعة المادية.<sup>1</sup>



الشكل رقم (08): يوضح بنية التكوين

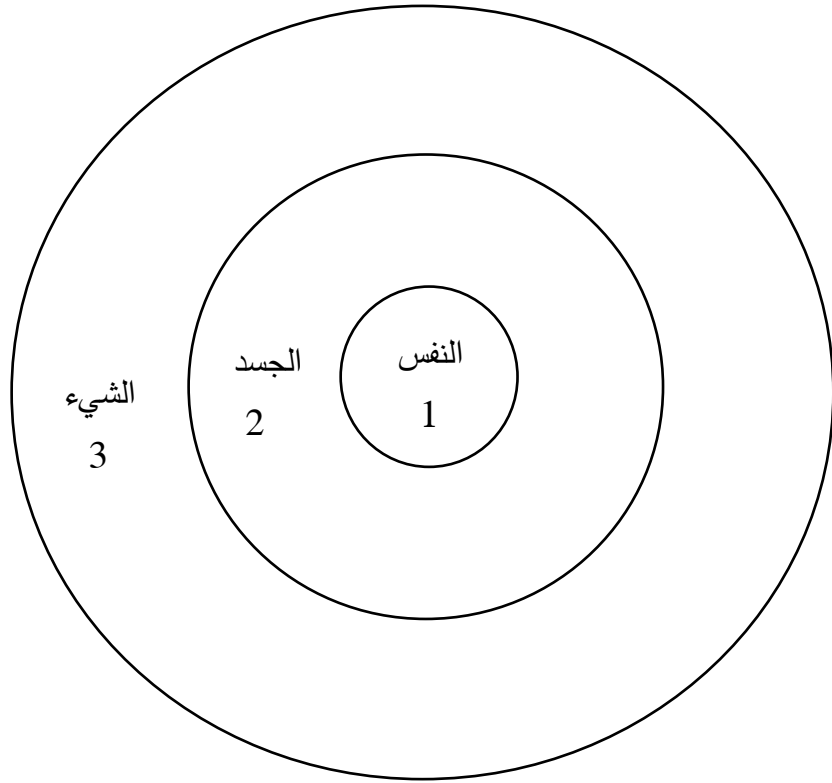
### 1-3 قاعدة الإيضاح:

تتلخص مهمة منهج الإيضاح كما يتم توصيفه من طرف حنفي من خلال فهم وإدراك العلاقة المعرفية بين البنية الثلاثية للواقع وكذا العلوم الخاص بها داخل الحضارة، وإذا حاولنا البحث عن الأزمة التي تحقق لنا الإيضاح فنجدها تتجسد في البدهة الحدسية أو البحوث اللغوية، من أجل وضع مناطق الواقع في مستوياته الخاصة، ليصل بذلك إلى ثلاث أنواع من المنطق، الرياضي، الاستبطاني، الاستقرائي<sup>1</sup>، وهم كآلاتي:

1- الظاهريات

2- علم النفس

3- الأنطولوجيا



الشكل رقم (09): يوضح بنية الإيضاح

<sup>1</sup>حسن حنفي: تأويل الظاهريات، مرجع سابق، ص 174، 175.

## 2- الذاتية المشتركة (الوعي الجماعي) Intersubjectivité:

تأتي الذاتية المشتركة مباشرة بعد تحقق وإكمال الذاتية، لأن الآخر مرآة لأننا، وبتكرار هذه التجربة الذاتية مع ذاتية أخرى انطلقا من حضور الشعور وأطرافه مما يخلق مجموعة تراكمية (إنسانية) تتحرك ضمن مسار تاريخي، ولهذا يؤكد أن الذاتية المشترك لها معنيين:

### 2-1 المعنى المعرفي في المحض:

وهو معنى ينشأ فقط حسب رؤية حنفي انطلقا من مشاركة الآخر لنفس تجربة الذات، والمقصود بذلك وصول الآخر إلى نفس النتيجة التي وصلت إليها الذات مما يخلق نوع من التطابق بين تجربة الذات وتجربة الآخر، ولكن ما يميز هذا التشارك والتطابق هو الموضوعية المتحققة واقعيا، لا التطابقات التي تعنى بالاستقراء العلمي (نفس المقدمات تؤدي إلى نفس النتائج)، أو التطابق الرياضي المنطقي، أو حتى التطابق المادي وهو نفس المعنى الذي نلاحظه في الكتابات الهوسرلية من خلال مجموعة المنطقية.<sup>1</sup>

### 2-2 المعنى الحضاري:

وتتحول الذاتية المشتركة إلى خبرات متراكمة عبر التاريخ، وتصبح حضارة أي شعور جماعي لها بنية وتطور، وهو عكس ما نجده في المعنى المعرفي الأول الذي يكون خارج التاريخ، فهذا الأخير يضع الشعور في الزمان دون المكان، أما الحضاري فيضع نفسه ضمن المكان والزمان والمكان معا، وهذا الخلق في التاريخ يحول الظاهريات من فلسفة ترنسندننتالية إلى فلسفة في التاريخ<sup>2</sup>، وهو الأمر الذي ينادي به حنفي منذ البداية بعملية التداوت والتفاعل توضع في مسار التاريخ لتطور معه باعتبارها بنية تأمل بالموضوعية الفعلية.

<sup>1</sup> حسن حنفي: تأويل الظاهريات، مرجع سابق، ص 181.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 183، 182.

## المبحث الثاني: الإستشراق و الإستغراب في فكر حسن حنفي

يقول صامويل هنتغتون "إن الميل للتكفير بعالمين كان يتردد دائما عبر التاريخ الإنساني فالناس لديهم دائما ما يغيرهم تقسيم بعضهم إلى "نحن" و"هم"، الجماعة التفضيلية والجماعات الأخرى"<sup>1</sup>، فاعتمد بذلك هذا التقسيم كأساس تمييزي للذات عن الآخرين وهذا يحصل بالتأكيد إما بالتواصل والتفاعل أو بالنفور وفي حال اختيار النوع الثاني في الاعتماد، تُخلَقُ بذلك ثنائية مركزية تسمى الأنا والآخر، والذي يمثل نقيضه وشرط وجوده، وقد تتفاقم العلاقة بين الأنا والآخر إلى درجة التطاحن والصراع، ولعل هذا ما سنبينه في مطالب البحث الآتية.

## أولا - الرؤية الفلسفية للاستشراق

**1- الاستشراق (الدلالة والسياق):** وأما عن الدلالة اللغوية للاستشراق فيأتي لفظها مأخوذ من كلمة شرق، فيقال شرقت الشمس تشرق شروقا وشرقا، طلعت واسم الموضوع المشرق، كما يقال شرقت الشمس إذا طلعت، ومعنى أشرقت فقط إذا أضاءت، والمشرقي هو الموضوع الذي تشرق فيه الشمس من الأرض، أما عن الشرق المقصود به المكان الذي تشرق فيه الشمس<sup>2</sup>.

أما في قاموس (أكسفورد) أن المستشرق من يبحر في لغات الشرق وآدابه وعلومه<sup>3</sup>.

أما الدلالة الاصطلاحية فالاستشراق (Orientalistes) هو لفظ مستحدث استخدم في لبنان في القرن التاسع عشر، والقصد به علم جديد تبناه الغربيون بدراساتهم الشعوب الشرقية في بلدانهم الأصلية وفي تقاليدهم وعاداتهم ولغاتهم وما يتعلق بمميزاتهم الحضارية، فسموا بذلك هذا العلم بالاستشراق والذين قاموا به المستشرقون (Orientalistes)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> صامويل هنتغتون: صدام الحضارات، مرجع سابق، ص 53.

<sup>2</sup> ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ص 425.

<sup>3</sup> عبد الله علي العليان: الاستشراق بين الإنصاف والإجحاف، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2003، ص 10.

<sup>4</sup> أحمد سمايلوفتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، القاهرة، دار الفكر العربي، 1998، ص 22، 23.



ويمكن الإقرار أولاً أن كلمة الاستشراق، لم تظهر كثيراً في المعاجم العربية والتي تم تداولها للمرة الأولى بالانجليزية عام 1779م، قبل ظهورها في الأكاديمية الفرنسية وذلك عام 1818م، ورغم هذا التحديد المضبوط إلا أن نشأت الاستشراق تعود إلى زمن بعيد<sup>1</sup>.

في الحقيقة أن الاستشراق ومدلولاته المختلفة لم تنشأ فجأة، كما أنه ليس له سنة محددة لبداية تاريخه، وإنما هو عبارة على مجموعة أنشطة أوروبية نشأت وتطورت ثم انتقلت من مرحلة إلى أخرى حتى تشكلت صورته المكتملة سميت بالاستشراق<sup>2</sup>، فتعددت الآراء حول نشأته والبدايات الأولى له، فبعضهم يعطي تاريخاً محدداً والبعض الآخر يربطه بحقبة زمنية معينة، أو أنه مر بالعصور التي مر بها الشرق والعالم، وأما عن البعض الآخر فلا يعطي زمناً أو حقبة، وإنما يعتمد على حوادث وغايات حول الاستشراق للوصول إليها<sup>3</sup>.

وفي نفس السياق يؤكد قاسم السامرائي على أن الأسباب التي أدت إلى نشأة الاستشراق تعود إلى احتكاك المسلمين بالرومان في غزوة مؤتة ومن ثم غزوة تبوك، من جهة أخرى لعبت الحروب الصليبية دوراً هاماً، إذ بدأ الاحتكاك السياسي والديني بين الإسلام والنصرانية العربية في فلسطين، أما القسم الآخر أكد على أن نشوء الاستشراق كان راجع إلى حاجة الغرب للرد على الإسلام أولاً، وثانياً لمعرفة أسباب هذه القوة الدافعة لأبنائه وخاصة بعد سقوط القسطنطينية في 1453م<sup>4</sup>.

لو حاولنا البحث عن السبب الرئيسي المباشر الذي دعا الأوروبيين إلى قيام الاستشراق نجده سبب ديني بالدرجة الأولى، لما خلفته الحروب الصليبية في نفوس الأوروبيين من آثار عميقة<sup>5</sup>، بينما يذهب فريق آخر من المفكرين إلى تحديد بداية الاستشراق وربطه بالنشأة الأولى لكراسي اللغات الشرقية في الجامعات الأوروبية، ولعل هذا ما أكد عليه إدوارد سعيد، ورأى أن البداية الرسمية للاستشراق تعود إلى القرار الذي اتخذته مجمع الكنائس في فيينا سنة 1312م، وذلك بإنشاء كراسي للدراسات العربية، والعبرية، واليونانية، والسيرانية في جامعات أوكسفورد وباريس وبولونيا<sup>6</sup>. ويبدو أن هذا الرأي هو الأقرب إلى الصواب لأنه يعطي تاريخاً بعينه وحادثة علمية محددة بالزمان والمكان والنتائج ولذا تبناه الكثير من الدارسين باعتباره أكثر أكاديمية<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> يوسف مكي: قراءة في استشراق بين الحربين العالميتين،، الجزائر، مجلة بونه للبحوث والدراسات، ع3، 2005، ص 98.

<sup>2</sup> مشتاق بشير الغزالي: نظرنا إلى الاستشراق، مجلة السدير، جامعة الكوفة، ع2، 2003، ص 465.

<sup>3</sup> عبد الجبار ناجي: تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي، بغداد، دار الجاحظ للنشر، 1971، ص 13.

<sup>4</sup> قاسم السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، السعودية، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، ط1، 1983، ص 19.

<sup>5</sup> محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته باستعمار الغربي، القاهرة، مكتبة وهبة، ط4، 1964 ص 522.

<sup>6</sup> إدوارد سعيد: الاستشراق ( المعرفة، السلطة، الإنشاءات)، تر: كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط6، 2003، ص 19.

<sup>7</sup> سعيد بوفلاحة: الاستشراق والمستشرقون بين الإنصاف والتجني، بيروت، المكتب العربي للمعارف، 2016، ص 19.

وذلك راجع كذا إلى الفترة التاريخية التي سبقتها مرحلة التأثير بالثقافة الإسلامية الوافدة خاصة عبر الأندلس\*، وأما عن الأسباب الفرعية الواهية فتمثلت في التجارة والسياسة والديبلوماسية، حيث اتخذوا الاستشراق وسيلة لإشباع رغباتهم الخاصة من سفر وإطلاع على ثقافات العالم القديم، ويمكن الوقوف على فكرة أن الاستشراق بدأ بدراسة اللغة العربية والإسلام، وانتهى بعد التوسع الاستعماري الغربي في الشرق، إلى دراسة جميع بيانات وخلفيات الشرق وعاداته وتقاليده وحضارته... الخ، وحتى اليوم بقي الإسلام والآداب العربية والحضارة الإسلامية هي محل اهتمام المستشرقون<sup>1</sup>.

وعليه يمكن القول أن بداية الدراسات العربية الإسلامية ترجع إلى القرن الثامن عشر ميلادي، ذلك أن سنة 1143م تمت فيها ترجمة القرآن لأول مرة إلى اللغة اللاتينية بتوجيه من رئيس دير كلواني Monaster de cluny في إسبانيا، وفي نفس الفترة الزمنية نشأ أول قاموس لاتيني عربي، أما القرن الثالث عشر والرابع عشر بذلت فيه جهود كبيرة لإنشاء كراسي لتدريس اللغة الغربية، وقد كان الهدف من هذه الجهود في هذا العصر وفي القرون الآتية هو التبشير<sup>2</sup>.

والمعنى من النصوص السابقة هو أن هذه الفترات التاريخية تؤرخ وتمهد لبداية الاحتكاك بين الشرق والغرب عن طريق دورات الترجمة والتعلم التي مهدت لنشوء الحركات الاستشراقية.

شهد القرن التاسع عشر عقد أول مؤتمر للمستشرقين في باريس سنة 1873م، وكذا المؤتمرات التي تلقى فيها الدراسات من الشرق وأديانه وحضارته حتى اليوم<sup>3</sup>، من هذه الزاوية أنشئت كذلك كراسي للدراسات الشرقية بمختلف الجامعات الأوروبية والأمريكية، وأشغلت بذلك اهتمام الكثير من الباحثين المنصب اهتمامهم على هذا المجال سواء كان ذلك في الشرق أو الغرب، ولعلم من أهمهم نذكر (هلموت ريتير H.Ritter) في ألمانيا، (أرنست رينان Ernest Renan) في فرنسا، (كارل بروكلمان K.Brokelman)، وفي بريطانيا (مارجليوت Margoliothe)، و(هاملتون جب Gibb)<sup>4</sup>.

\* يؤكد حسن حنفي أن الاستشراق واكب في نشأته صعود الغرب الحديث واحتلاله مكان الصدارة في العالم بعد سقوط غرناطة، آخر مدن الأندلس، وطرد المسلمين و اليهود منها من اسبانيا على المغرب العربي من حيث أتوان تمثل فيه منذ البداية روح العنصرية و العدا و احتلال أراضي الغير بحر التفافا حول القارات، فيما سمي بالكشوف الجغرافية، بعد أن فشل برا عن طريق التوجه إلى القلب في فلسطين، والحضارة الإسلامية في آخر مرحلتها الأولى في القرن السادس الهجري. انظر: حسن حنفي: وطن بلا صاحب (عرب هذا الزمان)، دمشق، مركز الناقد الثقافي، 2008، ص 261.

<sup>1</sup> مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، الكويت، دار النشر البيان، ط2، 1979، ص 19، 20.

<sup>2</sup> إدوارد سعيد: الاستشراق ( المعرفة، السلطة، الإنشاءات)، مرجع سابق، ص 9.

<sup>3</sup> مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، مرجع سابق، ص 19.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 46.

يحلينا هذا التحليل إلى أن حلقات التبشير الاستعماري لم تكن هي الهدف الأول لبعض المستشرقين فهناك منهم من تحركهم الرغبة العلمية والشغف المعرفي حيال الشرق، لهذا سارت الحركة الاستشراقية بمراحل زمنية بين الشرق والغرب، ذلك أن الدورة الحضارة كما يقول شبنخلة انتقالية، ولعل هذا ما حصل مع الشرق عندما كان يمثل مركز القوة وتحولت بعد ذلك إلى الغرب، ليصبح الشرق هو محط الدراسة، محاولا بذلك بسط نفوذه وقوته للسيطرة عليه تبنى بذلك المستشرقون في أبحاثهم مسلكين مختلفين، أما عن المسلك العقدي بين المسلمين والمسيحيين عندما شك الغرب في قدوم المسلمين من الصحراء العربية، انطلاقا من هذا الشك وجب عليهم البحث في تقاليدهم وعقيدتهم وثقافتهم من أجل بيان زيفها، وبعد الحروب الصليبية أدى العداء للإسلام وممثليه<sup>1</sup>.

فشككوا في نبوءة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، واعتبروه حائلا دون تطور الإنسانية اتجاه المسيحية، وهذا مثلا ما نجده عند توما الإكويني Tommaso d'Aquino (1225-1274م) فكان له بحث ضد الوثنيين آنذاك يتهجم فيه على العرب والإسلام وفلسفتهم وبالأخص فلسفة ابن رشد، بعد هذا الشك والفعل التهجمي أحس الغرب بعد ذلك بالحاجة الماسة لمعرفة الشرق، فظهر الاهتمام شيئا فشيئا باللغة العربية ومحاولة ترجمتها، وكان للجهاد العسكري بديل وهو عملية التبشير برئاسة روجر بيكون Roger Becon<sup>2</sup> (1214-1294م)، فكان الفضل يرجع لهذه الدعوة التبشيرية القائمة على نتائج التسامح والتعايش الثقافي بين المسيحية والإسلام، وبين الغرب والشرق لخلق نوع من المثاقفة العلمية.

من هنا اجتهد الاتجاه العقدي للاستشراق بمحاولة الإحاطة بالثقافة العربية والإسلامية، ولعل من أهم المحاولات التي بلورت، محاولة المستشرق الفرنسي أنطوان جالان Antoin Galland (1646-1715م) وذلك عام 1715م من خلال ترجمته لكتاب ألف ليلة وليلة فكان له الأثر الكبير في الحضارة الأوروبية<sup>3</sup>. وتبع ذلك كان القرن التاسع عشر حافلا بإنجازات الاستشراقيين نذكر منها وليام رايت W.Wright، وذلك سنة (1836-1889م) وهو أستاذ اللغة العربية في جامعة لندن وصاحب كتاب "الكامل" و مترجم كتاب "كليلة ودمنة" إلى اللغة الانجليزية، وواضع كتاب لتدريس العربية للأجانب، وفي نفس السياق يأتي صموئيل مرغوليوث Margoliothe (1858-1940م) أستاذ العربية في أكسفورد وصاحب معجم الأدباء لياقوت الدومي، وصاحب البحث المثير للجدل المعنون "بأصول الشعر الجاهلي"<sup>4</sup>، فكانت للأبعاد الأيديولوجية نصيبها كما حاولنا توضيح ذلك

<sup>1</sup> قاسم السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، مرجع سابق، ص 20، 21.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 23.

<sup>3</sup> ميشال جحا: الدراسات الشرقية في أوروبا، مجلة الباحث، باريس، ع 13، 1980، ص 45.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 46.

من الحركات الاستشراقية من خلال تبني العامل الديني ودراسة الإسلام في مختلف جوانبه من أجل مواجهة الإسلام واستغلاله.

في الاتجاه المعاكس يكون للاستشراق طابعا علميا يتبناه البقية من المستشرقين والذي ظهر في فترة انفصاله عن سيطرة الكنيسة وأيديولوجيا اللاهوت والتي وظفته لغاية محددة من خلال الحركات الاستعمارية وذلك لمعرفة عادات وثقافة الشرق، فتم إرسال التجار والمبشرون والعلماء، غير أن هذا الانفصال كُلل بموضوعية وعلمية من الحركات الاستشراقية وتبنى بالتالي مناهج علمية تتصف بالدقة خاصة بعد انتشار المعاهد الاستشراقية في أكثر الدول الأوروبية<sup>1</sup>، ووصالا مع بقية التحولات السابقة يكون القرن العشرين أكثر قرن تم الاهتمام فيه بالدراسات الاستشراقية الأمر الذي جعل من الجامعات الفرنسية التي تدرسه في تزايد مستمر مثل جامعة السوربون، وكذا هناك جامعات بورديو ونانسي وهذه الأخيرة المختصة في الدراسات الإنسية الحديثة وكذلك بوتاييه المتخصصة بالحضارة العربية الإسلامية في القرون الوسطى<sup>2</sup>، بالإضافة إلى البعثات العلمية المتبادلة التي كان لها الدور الأهم واتجاه الدراسات الاستشراقية اتجاها علميا.

أما بالنسبة للمدرسة الألمانية الاستشراقية فقد صب اهتمامها على دراسة الأدب العربي بشعره ونثره، كما يعود الفضل إلى المستشرق الألماني ثيودور نولدكه Theodor Noldek (1836-1930م) الذي نشر أهم كتب التراث بتحقيقات امتازت بالدقة والموضوعية، حيث اعتمد الاتجاه اللغوي الفصيح في دراسة العربية<sup>3</sup>، كما كانت المطبوعات الألمانية خط من الترجمة للقرآن الكريم والعلم من أهمها سنة 1694م لأول مرة ترجم في هامبروتج وطبع كتاب آخر في النحو العربي نشر في أوغسبورغ سنة 1637م، وكتاب آخر في النحو سنة 1658م<sup>4</sup>.

## 2- موضوع الاستشراق:

لعل ما يميز التراث العربي الإسلامي هو ضخامته واختلافه في جميع الميادين والمعارف والمجالات نتيجة لذلك تنوع موضوع علم الاستشراق، فكان الاهتمام الأول منصبا على الإسلام كعقيدة يتم دراستها ودراسة خصائصها، وزمن ظهوره ومختلف جوانبه والميادين المتعلقة بها، والبحث في كتابه المقدس القرآن الكريم وفي حيثياته الزمنية والتاريخية ومقارنته بالكتب السماوية الأخرى<sup>5</sup>، وكذا تتبع السيرة النبوية للرسول صلى الله عليه وسلم

<sup>1</sup> محمد حمدي زقروق: الإسلام في مرآة الفكر العربي، القاهرة، دار الفكر العربي، ط4، 1994، ص19.

<sup>2</sup> ميشال جحا: الدراسات الشرقية في أوروبا، مرجع سابق، ص46.

<sup>3</sup> عادل الألوسي: التراث العربي والمستشرقون، القاهرة، دار الفكر العربي، ط1، 2001، ص32.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص36.

<sup>5</sup> بوهان فول: تاريخ حركة الاستشراق، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط2، 2001، ص94.

بكل تفاصيلها، والبحث في السنة النبوية الشريفة باعتبارها المصدر التشريعي الثاني بعد القرآن الكريم، فتمحور البحث حول جمع الأحاديث وتدوينها، وروايتها ولغتها... الخ<sup>1</sup>.

ومن الاهتمام بالعقائد والسنن النبوية إلى الاهتمام بأكبر الشخصيات التاريخية في الإسلام أمثال الطبري وابن خلدون وابن الأثير، باعتبارها شخصيات تعكس الانشغالات الفكرية للمجتمع الإسلامي، ويمكننا هنا أن نقف لوهلة لعرض أمثال على ذلك، فالمستشرق البريطاني وليام مونتغمري وات (W.Montgomery Watt 1909-2006م) وهو أستاذ في جامعة أدنبرا وهو متخصص في التاريخ الإسلامي وصاحب كتب التاريخ "محمد في مكة" الصادر سنة 1953م، و"محمد في المدينة" الصادر سنة 1956م، و"محمد النبي ورجل الدولة" الصادر سنة 1961م... الخ<sup>2</sup>.

لم يُقْتِ المستشرقين البحث والتمحيص في اللغة العربية وأصولها وعلاقتها باللغات القديمة، وعناصرها ومميزاتها ونحوها وصرفها، بالإضافة إلى أنها لغة القرآن الكريم، وأعلامه من الشعراء وبيان تأثيرهم وتأثيرهم<sup>3</sup>.

ما نلاحظه هنا على المستشرقين واهتمامهم باللغة وآدابها، هو تجاوز الأطر العامة إلى ما هو خاص بمعنى أنهم يفككون الشخصية المراد دراستها إلى درجة التخصص في شخصية أدبية معينة، ولعل المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون L.Massignon (1883-1962م) خير مثال على ذلك والذي تخصص في العلاج وأصدر حوله الكثير من الأعمال<sup>4</sup>، كما لم تسلم علوم الحضارة الإسلامية من دراسة المستشرقون في مختلف العلوم التي تناولها المسلمون كالفلك والتنجيم والكيمياء والطب والحساب والرياضيات وغيرها، فكانت دراستهم حول مجال الطب متمثلة في أعمال المستشرق الألماني فيستلفيند F.Wustenfeld (1808-1899م) الذي صدر سنة 1840م بعنوان "تاريخ الأطباء والعلماء العرب"، وكتاب المستشرق الفرنسي لوكليير L.Loclers (1816-1893م) بعنوان "تاريخ الطب العربي" الذي صدر سنة 1840م.

كما انصب الاهتمام على كتاب بعنوان "جراحة أبي القاسم" La chirurgie d'Abucasis سنة 1961م<sup>5</sup>، وشمل الاهتمام أيضا مكتشف الدورة الدموية الصغرى علي ابن أبي حزم القرشي المعروف بابن النفيس (994-1064م)، ولعل من أهم البحوث التي أقيمت حوله بحث تشارلز د.أوملي Charles D.O'malley (1907-

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 96، 95.

<sup>2</sup> ميشال حجا: الدراسات الشرقية في أوروبا، مرجع سابق، ص 50.

<sup>3</sup> محمد فتح الله الزبيدي: الاستشراق (أهدافه ووسائله)، دمشق، مؤسسة المعامرة ومستقبل الثقافة، ط 2011، ص 3، 74.

<sup>4</sup> ميشال حجا: الدراسات الشرقية في أوروبا، مرجع سابق، ص 54.

<sup>5</sup> عبد الرحمان بدوي: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1981، ص 20.

1970م) الذي قدم الكثير في أعمال المؤتمر الثامن لتاريخ العلوم في ميلانو بإيطاليا سنة 1956م بعنوان "ترجمة لاتينية لابن النفيس" 1547م تتعلق بمشكلة الدور الدموية<sup>1</sup>.

ويتبين لنا أن الأمر مرتبط رأسا بحدوث اهتمامات طالت كافة المجالات واليادين والعلوم من طرف المستشرقين حتى فلسفتهم والتخصصات التي مورست من عند الشرق وكذا بحث فيها بعمق مخطط له، فلم يتركوا مجالاً ولا أدباً إلا ودرسوها وترجموها بعناية فائقة، حتى علم الكلام وتفصيلاته بحثوا فيه وفي الفرق الكلامية، وكذا أعمال الفلاسفة المسلمين أمثال ابن رشد المتخصص فيه المستشرق أرنست رينان (Ernest Renan 1823-1892م)<sup>2</sup>، وعلى هدى هذا التحليل يقف هيغل (Hegel 1770-1831م) لحظة اعتراف فيها بأن الغرب أخذ من العرب العلوم والمعارف وبوجه خاص المعارف الفلسفية، كما أن جذوة الشعر الراقي والخيال الحر ظهرت عند الشرق ويعطي مثال على ذلك بالشاعر غوته الذي تأثر بالشرق فانعكس ذلك بطبيعة الحال على أشعاره عمق وخيالاً وسحراً<sup>3</sup>.

في الحقيقة أن مواضيع الاستشراق متعددة لا حصر لها بقدر تنوع وتعدد المعارف العربية الإسلامية، ولا يمكن لنا الحديث على الكل لشساعة موضوع الدراسة، لكن وبطريقة موضوعية تبقى العلوم العربية الإسلامية هي مصدر العلوم الشرقية الحديثة بعدما نقلت لها، من هذه الزاوية ينصب اهتمام المستشرقين بالشرق (ثقافات، لغات، ديانات) باعتباره "حاجة ثقافية" لديهم، في هذا السياق يرى إدوارد سعيد على خلاف ما عرضنا سابقاً أن نظرتهم إلى الشرق تدور حول أنها نظرة تمييز بينه وبين الغرب، أما لو عدنا إلى الاستخدام الوافر لمفردات شرق/غرب، فإنما يعود إلى ترسيخ نوع من التقاطب بين عالمين متميزين بمعنى أنها نظرة لا تفكر في الشرق من داخل هذه الثنائية التقاطبية وإنما تفكر فيه لا تاريخياً ما خلق نوع من صور وأنماط التمثيلات الأسطورية المتخيلة والمؤتملة<sup>4</sup>.

ينظر إدوارد سعيد إلى الاستشراق من ثلاث وجوه أساسية أكاديمية، إشكالية، وظيفية ليجمع نوع من الترابط المتبادل بين هذا الثلاثي الصوري<sup>5</sup>، بهذا الشكل يصنع الاستشراق صفة شاملة فهو يعمل انطلاقاً من منشأ جامع، ولعل هذا يصدق حسب تعبير إدوارد سعيد على "كل شخص يدرس، يكتب أو يبحث في الشرق، كما يصدق على الإثنولوجي كما عالم الاجتماع والمؤرخ، والفيلولوجي، يكون مستشرقاً، ويكون ما يقوم به استشرقاً"<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 26.

<sup>2</sup> قاسم السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، مرجع سابق، ص 39.

<sup>3</sup> محمد حمدي زقروق: الإسلام في مرآة الفكر العربي، مرجع سابق، ص 149.

<sup>4</sup> عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة (نقد الغرب في الاستشراق والمركزية الأوروبية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 100.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 101.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 100.

وبموضوعية عن نص إدوارد سعيد يمكن أن يصدق ذلك على كل مشتغل بالدراسات الشرقية لأن الاستشراق هو نوع وأسلوب تفكير بلغة إدوارد سعيد يقوم أساسا على التمييز الأنطولوجي والابستيمولوجي بين الشرق والغرب، ليخلق الاستشراق خطاب هيمنة وسيطرة للمستشرق كما يصفه إدوارد سعيد بمعنى أنه تم بناؤه داخل الاستشراق (الرؤية الاستشراقية الفلسفية للشرق).

في نفس المسار يقف سالم يفوت في كتابه "حفريات الاستشراق" على أن هذا الأخير يفرض علينا أن تناول الاستشراق من منظور آخر، منظور يفرق بين أن نؤرخ للاستشراق أو أن نخرج إشكاليته إلى العلن بمعنى أن نقدم حفريات للاستشراق بالمعنى الفوكوي للعبارة مثلما يطبقها إدوارد سعيد<sup>1</sup>، فالحديث إذن عن الاستشراق يعني من بين ما يعنيه تحليل وتفكيك الرؤية التي رسمها الغرب نفسه وللآخر وفقا لظروف متوقعة بالاهتمام الأوروبي بالثقافات العربية، ظروفًا (تجارية واستعمارية وحتى عسكرية).

إن التهريج في موضوع الاستشراق لا يعكس خطاب يعبر عن حقائق بل أنه خطاب يصور لنا تخیلات تحمل في طياتها الخفية قوة ومصالحة ومؤسسة بمعنى أنه خلق جديد للآخر «مما يجعل من الاستشراق موضوع معرفة بينما يظل موضوعه الذي هو الشرق موضوع واقع لا تربطه به صلة تطابق أو انعكاس»<sup>2</sup>، ولعل هذا ما يجعل بحثه على الشرق بحث قائم على تمثيلات لا تمت لواقع الشرق وتاريخه بصله، من جهة أخرى لا ننسى القوة الخفية وراء الدراسة الغربية للشرق التي أنتجت تصورات وتمثيلات نمطية تعكس الرؤية الغربية فقط لا غير، لأن «بنية الاستشراق ليست سوى بنية من الأكاذيب والأساطير التي ستذهب أدراج الرياح إذا ما انقشعت الحقيقة المتعلقة بها»<sup>3</sup>، فالأكاذيب والأساطير هي الخطاب السلطوي الخفي بلغة فوكو والذي يسعى إلى طمس مواضيع الواقع الشرقي تحت قانون إرادة القوة باعتباره مؤسسة صانعة لذلك.

يأتي الاستشراق على أنه أشمل الصور التي تتخطى المواضيع وتعكس الواقع بصور سلمية في مواضيع المعرفة والثقافة، باعتباره ليس ميدانا سياسيا يعبر في مرحلة من مراحل عن الإستعمار، مؤكداً أن الأقوال الزاعمة بأنه ناتج عن الأفكار البرجوازية، بحجة أن هذا الفكر الاستشراقي لا يمكن إنتاجه أدمغة بروليتارية «فحتى المناضلون الشيوعيون في أوروبا يعتقدون أن سبيل خروج الشرق من جهالة الجهلاء ومن تعصبه هو الاندماج في تاريخ الغرب، وتقبل الاستعمار على أنه مرحلة ضرورية لذلك»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> سالم يفوت: حفريات الاستشراق (في نقد العقل الاستشراقي)، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1989، ص6.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص8.

<sup>3</sup> سعيد إدوارد: الاستشراق (المعرفة، السلطة، الإنشاءات)، مرجع سابق، ص41.

<sup>4</sup> سالم يفوت: : حفريات الاستشراق (في نقد العقل الاستشراقي)، مرجع سابق، ص9.

وعلى نفس الوتيرة يؤكد أحد القادة الشيوعيين الكبار في إسبانيا سونشاز ألورونوز Claudiachez AllornozSon وهو صاحب منصب رئيس حكومة في ذلك الوقت وبالضبط إبان الحرب الأهلية الإسبانية، محاولا الدفاع عن السبب الذي جعل إسبانيا متأخرة عن باقي الدول الأوروبية، وهو دخول العرب والمسلمين إليها، حاملين معهم مفاهيم متحجرة تعيق التقدم بالإضافة إلى هذا يدافع بكل قوة عن أهم الأطروحات التي تدافع عن العرق والتي تتبناه كأساس للحضارة والثقافة، من ناحية أخرى يردد ذكاء المفكرين والفلاسفة الأندلس وسريان الدم الاسباني في عروقهم ناتج عن تراوح بين العرب الفاتحين والاسبان<sup>1</sup>، وهذا تراوح كان له الأثر البالغ في غلبة الدم الاسباني وغياب الدم العربي ولعل هذا حسب تحليله ما خلق نوع من الفكر والفلسفة لدى العرب.

أما عند البحث في حقيقة موضوع الاستشراق يمكن لنا الجزم أنه لا يوجد ما يبرر قيام علاقة بين طبقة معينة أو فكر هذه الطبقة في تكون الأفكار الاستشراقية، فالمحرك الأول للفكر الاستشراقي هو السلطة المحايثة له والمتخفية وراءه، لهذا يؤكد فوكو أن السلطة ما هي إلا استراتيجية أكثر مما هي ملكية فهي تقوم على تدابير وحيل ووسائل لا على ما ملك، لأن علاقة السلطة هي مجموعة علائق القوى التي لا تخترق القوى الغالبة أكثر من اختراقها للقوى المغلوبة<sup>2</sup>، في نفس المنحى من التحليل لا يمكن القول بأن النظر إلى الشرق في صورته النمطية التي صنعت في خيال الوعي الأوروبي هو شرق في ذاته، وإنما من جهة أنه سؤال وجودي يشغل التفكير الأوروبي، ذلك أن الشرقيون لا يدرسون لشخصهم أو لأنهم مواطنين، وإنما كمشكلات تحتاج إلى تحليل وتفسير لتكون هناك نتيجة، فهو بذلك خاضع إلى نوع من المحاكمة القيمية «فطالما أن الشرقي عضو خاضع فعليه أن يكون موضوعا»<sup>3</sup>،

بالمعنى الإدواردي أن عنصرية الأوروبي وإمبرياليته وجدت دائما مادة تتشبع بها رغباتها انطلاقا من الصور النمطية التي جمعتها من شعوب وثقافات العالم، ولهذا يؤكد سعيد أن هذه السمة لا تميز فقط أوروبا، فهي في الغالب تلازم المجتمعات ذات الكثافة التاريخية والحضارية الكبرى، ولعل هذا ما ينتقده سعيد إدوارد في الثقافة الغربية<sup>4</sup>.

أما عن وائل حلاق فكانت له رؤية تخالف ما فكر فيه ادوارد سعيد في موضوع الاستشراق مؤكدا على أنه تطوره بصفة عامة في أوروبا و بواسطة أوروبا، فالإستشراق ليس مجرد نمط من التفكير يقوم على تمايز مفترض بين

<sup>1</sup> سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، 1986، ص 35،40 .

<sup>2</sup> ميشال فوكو: حفریات المعرفة، تر: سالم يفوت، بيروت، 1986، ص 12.

<sup>3</sup> إدوارد سعيد: الإستشراق ( المعرفة، السلطة، الإنشاءات)، مرجع سابق، ص 71.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 204.



الشرق والغرب ، أو محاولة لدغدغة مشاعر أوروبا و إشباع ملذاتها بالطريقة التي كتبت بها الرواية الأوروبية ودرست، أو حتى مجرد صورة مشوهة من المعرفة العلمية الخاضعة للهيكلية النصية كما يظن بسذاجة أي طالب مبتدئ في الأكاديمية، فعلى العكس مما اعتقد سعيد، كان الاستشراق أدائيا ولم يكن تصويريا، فقد كان موضوعه - باعتباره بنية مؤسسية وفكرية - هو الشرق نفسه، فضلا عن محاولة إعادة إنتاجه ماديا ونفسيا ومعرفيا<sup>1</sup>، ذات المعنى يعرضه حسن حنفي ويرى أن الاستشراق هو دراسة الغرب لغيره من الحضارات. الغرب ذات والحضارات الأخرى موضوع. الغرب ملاحظ والحضارات الأخرى ملاحظ. الغرب دارس، والحضارات الأخرى مدروس.

في ذات المعنى يقر الأستاذ "محمد الاسعد" في كتابه المعنون "الطوائف الاستشراقية" بأن «الوافدون إلى المشرق منذ القرن السادس عشر لم يروا في هذا الشرق إلا وقائع وأحداث التوراة فالأهرام المصرية هي خزائن القمح التي أنشأها يوسف بن إسرائيل، وهليوبوليس هي المخبأ الذي استراحت فيه العائلة المقدسة، أما العظام المبعثرة على شاطئ البحر فهي عندهم بقايا فرعون وجنوده الذين غرقوا في ذلك المكان أثناء مطاردة الإسرائيليين»<sup>2</sup>، فلم يكن الأمر إذن بإعطاء هذا المثال أمر قراءة واقع ووقائع بل هو إسقاط لوعي زائف، وإنشاء وتدعيم بالدرجة الأولى إلى أسطورة الحقائق والوقائع، بمعنى أن تكون الشرق إنما هو عن طريق خيال الغرب.

### 3- القواعد المنهجية عند المستشرقين:

يقول رودى بارت (Rudi Part) (1901-1983م) «فنحن المستشرقين، عندما نقوم اليوم بدراسات في العلوم العربية والعلوم الإسلامية لا نقوم بها قط لكي نبرهن على ضعف العالم العربي الإسلامي بل على العكس نحن نبرهن على تقديرنا الخالص للعالم الذي يمثله الإسلام ومظاهره المختلفة، والذي عبر عنه الأدب العربي كتابة...»<sup>3</sup>.

حمل هذا النص في طياته شكلا من أشكال الموضوعية إلى حد ما هذا على حد تعبير الناص (رودى بارت)، من جهة أخرى لا يختلف إثنان في أن الاستشراق مؤسسة من مؤسسات الغزو الفكري العربي التي تهدف إلى تعريف الغرب بنقاط القوة في العالم الإسلامي لهدمها، ونقاط الضعف للدخول منها.

<sup>1</sup> وائل حلاق : قصور الإستشراق (منهج في نقد العلم الحدائى)، مرجع سابق، ص ص117، 118.

<sup>2</sup> عبد المتعال محمد الجبري: الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1، 1995، ص 15.

<sup>3</sup> محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة، ص 81.

ليستطيع كل باحث عن تاريخ الاستشراق أن يبين لما لا يدع مجالاً للشك أن الهدف الديني كان وراء نشأة الاستشراق<sup>1</sup>، فكانت البداية بالإسلام والآداب العربية، وبالحضارة الإسلامية هي أهم ما عني به المستشرقون حتى اليوم، لهذا تمثلت لديهم طرائق منهجية في دراسة العلوم والمعارف العربية الإسلامية.

إن الحديث عن الطرائق المنهجية للمستشرقين وكيفية تبنيهم للمنهج المتبع، تطرح مجموعة من الأسئلة ولعل أهمها يدور حول إنتاجية المنهج هل هو وليد ثقافة المستشرقين وبيئتهم أم أنه وليد الثقافة العربية الإسلامية؟ وما هي الآليات المستخدمة؟ هل هي آليات عربية إسلامية أم أنها عربية بحتة؟

بداية وللبحث في المنهجية الاستشراقية وجب علينا الإيمان أن المركزية الأوروبية كان لها الدور الهام في توجيه طرائق تفكير المستشرقين وهذا ليس بالغريب، لأن المستشرق في تعامله مع التراث الشرقي يستخدم سياسة المحاكمة عن طريق إعادة صياغتها بعد تحليلها وتفكيكها، حتى أن مؤرخوا الفلسفة في القرنين الماضيين لم يتفوقوا على منهج واحد<sup>2</sup>، فالاستشراق ليس جزءاً من الحضارة الإسلامية ولا يرتبط بها، فهو وليد الحضارة الغربية وحصيله ليكون الباحث الأوروبي وشعوره في دراساته لحضارات أخرى غير حضارته مع عرض تحيزاته بطريقة غير مباشرة.

لهذا تقوم مناهج المستشرقين بدراسة الظاهرة الفكرية كظاهرة مادية، وكذا باعتبارها تاريخاً خالص مكون من شخصيات وأنظمة اجتماعية وحوادث تاريخية محضة، يمكن فهمها بتحليلها إلى عوامل مختلفة سياسية واقتصادية واجتماعية تحدد نشأتها وطبيعتها، ولعل هذا ما يقطع الظاهرة عن أصلها في الوحي، ويرجع هذا الخطأ إلى المستشرقين حيث أنهم من المستحيل بالنسبة إليهم إرجاع الظواهر الفكرية التي يدرسونها إلى أصولها في الكتاب والسنة، فالوحي لديهم عبارة عن نتاج التاريخ<sup>3</sup>.

انطلاقاً مما سبق يمكن الحديث على أهم المناهج الاستشراقية التي طبقت من خلالها، في الحقيقة أن تنوع المعارف العربية الإسلامية أدى بذلك إلى تعدد المناهج الاستشراقية.

بداية مع المنهج التاريخي فهذا المنهج يهتم بالبحث عن الوقائع التاريخية والاجتماعية ووضعها بجوار بعضها البعض وترتيبها والتعريف بها كظاهرة فكرية بعيدة عن أصولها في الوحي أو الشعور<sup>4</sup>، ما يعني أن هذا المنهج يهتم بالظاهرة من جانبها الوصفي ولا يهتم بجانبها المعنوي الروحي، فهو بذلك يقضي على وحدة الظاهرة واستقلالها، ويرجعها إلى عناصر مادية وإلى عوامل تاريخية، من جهة أخرى فإن هذا المنهج يطغى عليه الطابع الشمولي، ولعل

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 74.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري: التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991، ص 76.

<sup>3</sup> حسن حنفي: التراث والتجديد، القاهرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2002، ص 71.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 75.

هذا ما أكد عليه محمد عابد الجابري بأن حال المستشرق يعتمد هذا المنهج ويفكر بطريقة شمولية من خلاله في الفلسفة الإسلامية، لا بوصفها كيانا من كيانات الثقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها امتدادا مشوها للفلسفة اليونانية<sup>1</sup>.

فلم يكف المستشرقون كما يقول إدوارد سعيد وخاصة المستشرق اليهودي برنارد لويس Bernard Lewis (1916-2018م) عن الطعن بالإسلام "الإسلام أداة عنصرية" والتسخيف بالقيم الحضارية الحديثة، ويواصل إدوارد سعيد الحديث عن فضائح المستشرقين أمثال فاتو كيوترس ولويس في تجريد المفهوم القومي العربي من أي محتوى، وجعل الإسلام رمز حسي ينبغي تثقيفه<sup>2</sup>، وتدعيما للمنهج التاريخي وتبنيه من طرف المستشرقين، وفي ظل التطورات التاريخية التي شهدتها أوروبا من تطور وتقدم والتي كانت من ضمن المراحل الإنسانية التي اكتملت مع التاريخ فمثلت أوروبا مسار التاريخ، وليس بالغيرب إذن أن تأتي أعمال المستشرقين قائمة على النزعة المتعالية ويكون تحليلهم للوقائع التاريخية مبنية حسب أفكارهم الأوروبية ونسبة لمناهجهم الوضعانية.

ولعل هذا ما أوضحه المستشرق الإنجليزي هاملتون جب H.Gibb (1895-1971م) في خاتمة كتابه "الاتجاهات الحديثة في الإسلام" «لن يتصالح الإسلام مع العصر إلا إذا أعاد النظر في موروثه الفكري في ضوء قواعد المنهج التاريخي»<sup>3</sup>، فالمنهج التاريخي هنا هو نتاج الثقافة الأوروبية خلال القرن التاسع عشر خرجت وضعية تاريخية، واستقر المستشرق في القرن العشرين على هذا المذهب، ليعمل المؤرخ على جمعها والتدقيق فيها قبل الشروع في مرحلة البناء والتأليف، ولعل هذا ما جعل الدراسات الاستشراقية القائمة حول التاريخ الإسلامي مشوهة، وغير صحيحة وهذا ما يقضي عن وحدة الظاهرة واستقلالها لهذا يتم التركيز فقط على العوامل المادية وإهمال ما هو روحي ولعل هنا ما يؤثر على الفهم الحقيقي للظاهرة المدروسة<sup>4</sup>.

في حقيقة الأمر أن الفلسفة الإسلامية قامت على وحي كلي شامل لذا فهي تتميز بطابعها الكلي الشمولي، ولذلك لا يمكن تفتيتها إلى عناصرها الأزلية كشأن الحضارة الغربية، وهو ما يجعل من هذا المنهج مجرد انعكاس لعقلية الباحث الغربي ومزاجه وثقافته وبيئته وطبيعة الدين الذي نشأ فيه<sup>5</sup>، هذا التحليل يتماشى إلى حد ما مع الرؤية التحليلية لإدوارد سعيد، حيث يقول في كتابه "الاستشراق (المعرفة، السلطة، الإنشاءات)" «فكل كاتب من كتاب القرن التاسع عشر يعني إلى درجة فائقة حقيقة الإمبراطورية، وذلك موضوع لم يدرس دراسة جيدة، لكن أي

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري: التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، مرجع سابق، ص 76.

<sup>2</sup> إدوارد سعيد: الاستشراق (المعرفة، السلطة، الإنشاءات)، مرجع سابق، ص 80.

<sup>3</sup> إدوارد سعيد: الاستشراق (المعرفة، السلطة، الإنشاءات)، مرجع سابق، ص 122، 123.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>5</sup> حسن حنفي: التراث والتجديد، مرجع سابق، ص 86.

متخصص فيكتوري حديث لن يتردد طويلا قبل أن يعترف بأن أبطال الثقافة التحريرية من مثل، جون ستوارت مل، أرنولد، وكارلايل، وينومس... كانوا يحملون آراء محددة في العرقية والامبريالية»<sup>1</sup>.

لهذا ارتبط مفهوم الغرب كعاداته بعرق معين وهو العرق الآري كأساس للتمييز في نفس السياق يقول الفن توفلر Alvin Toffler (1928-2016م) «إن هيمنة البيض على أجزاء واسعة من الكرة الأرضية هي ظاهرة تاريخية حديثة العهد وهذا الغزو للكرة الأرضية بدأ منذ 300 أو 400 سنة»<sup>2</sup>، وذلك أن التمييز على أساس العرق قضية مرتبطة بظروف تاريخية مرت بها أوروبا، ولعل هذا الإحساس بالتفوق العرقي والتمييز عن الشعوب الأخرى ورث لدى الأوروبي الشعور بالعظمة، أما عن المنهج التاريخي فما يعاب عليه هو أن تفتيته وتحليله للظاهرة يلغى وجودها وبالتالي لا يمكن أن يصل إلى حقيقة علمية واضحة.

أما عن المنهج الثاني وهو التحليلي الذي يعتبر أيضا واحد من المناهج التي اعتمدها المستشرقون، فهو يهتم بتضييق الظاهرة الفكرية إلى مجموعة من العناصر يتم التأليف بينها في حزمة لا متجانسة من الوقائع والعوامل التي أنشأتها، معنى ذلك أنه يقوم على أساس النظرة التجزئية للموضوع المدروس لا على أساس النظرة الشمولية، فالمستشرق يتمثل دوره في إرجاع الظاهرة إلى عناصرها الأولية سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو حتى دينية.<sup>3</sup>

يُقر حسن حنفي على أن الكثير من المستشرقين في أوائل القرن العشرين قد عملوا وفق هذا المنهج، فيقومون بجمع النصوص من مختلف المصادر ليهتفوا في جزئياتها، فيجزؤون الموضوع العام إلى أجزاء، ثم بعد ذلك يبحثون عن أصل كل جزء وصلته بالثقافات الأخرى السابقة على الإسلام، وخاصة ربطها بالثقافة اليونانية وعادة لا ينهي المستشرق عمله بنتيجة واضحة بل يتركها أبوابا مفتوحا ظنا منه لوجود نصوص لم تكتشف بعد لا تؤيد حكمه<sup>4</sup>، كما يؤكد حسن حنفي على أن التحليل ما هو إلا تفتيت للظاهرة من أجل رد كل جزء إلى أجزاء متشابهة في حضارات أخرى ذلك أن المستشرق يجتهد دائما يتم تكريس النزعة التفوقية الأوروبية من خلالها<sup>5</sup>، لذا فتنسم مناهجهم بالتشكيك دون التحقيق العلمي والاحتكام العقلي<sup>6</sup>.

ما يمكن فهمه من العملية المنهجية التحليلية هو أن المنهج يجزأ الظاهرة إلى أجزاء يتم ردها عن وعي إلى أصول يونانية أوروبية مما يجعل من الدراسات المنهجية الاستشراقية عاجزة عن الوصول إلى الموضوعية.

<sup>1</sup> إدوارد سعيد: الاستشراق ( المعرفة، السلطة، الإنشاءات)، مرجع سابق، ص 48.

<sup>2</sup> حسن حنفي: التراث والتجديد، مرجع سابق، ص 85.

<sup>3</sup> حسن حنفي: التراث والتجديد، مرجع سابق، ص 85.

<sup>4</sup> محمد عابد الجابري: التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، مرجع سابق، ص 83.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص: 84،85.

<sup>6</sup> سعدون الساموك: الاستشراق ومناهجه في الدراسات الإسلامية، الكويت، دار مناهج للنشر والتوزيع، ص 20.

أما عن المنهج الآخر وهو المنهج الإسقاطي يقول حسن حنفي عنه «هو في الغالب لا شعوري يقوم باستبدال الظاهرة المدروسة بظواهر أخرى هي أشكال الأبنية النظرية الموجودة في ذهن المستشرق يراها في الواقع مخفيا بذلك في الظاهرة الموضوعية التي أمامه والتي كان في نيته دراستها»<sup>1</sup>، كان للبيئة الأوروبية تأثير كبير حتى في دراسة الثقافة العربية الإسلامية فهو يفسرها حسب ما هو موجود في إدراكه لا حسب ما هو واقع فعلا ومثال ذلك ما يطلقه على الإسلام اسم المحمدية، وهو راجع إلى ما تعود عليه في ثقافته وبيئته، حيث ألف تسمية الأديان بإرجاعها إلى أصحابها فمثلا، المسيحية نسبة للمسيح، البوذية نسبة إلى بوذا في حين أن الإسلام اسم لا يحتاج إلى وصف آخر<sup>2</sup>، فالباحث الاستشراقي ينطلق من أحكام مسبقة ناتجة عن ثقافته وبيئته بهذا تحضر الذاتية بصفة أو بأخرى.

يبقى المنهج الآخر المعتمد من طرف الباحث الاستشراقي حسب حنفي هو منهج الأثر والتأثر ويرجع هذا المنهج إلى نشأة المستشرق في بيئة ثقافية خاصة، وهي البيئة الأوروبية التي تخضع ثقافتها للأثر والتأثر، فقد نشأت الحضارة الأوروبية ابتداء بالبعث اليوناني في أوائل عصر النهضة وإحياء التراث العقلي القديم لإنقاذها من قطيعة اللاهوت وسلطان الكنيسة<sup>3</sup>، فهو يفرغ الظاهرة من مضمونها ويرجعها إلى مصادر خارجية باعتبارها وليدة بيئات ثقافية أخرى، دون وضع أي منطوق سابق لمفهوم الأثر والتأثر، بل بإصدار هذا الحكم دائما بمجرد وجود اتصال بين ثقافتين وظهور تشابه بينهما. ذلك أن الحضارة الإسلامية ووضعتها في قلبها لأنه القالب الأوسع شمولاً والأكثر عقلانية، ومن ثم لا يؤثر الجزء على الكل بل يدخل الجزء ضمن الكل ويصبح متضمنا فيه<sup>4</sup>.

ولقد لخص الدكتور عبد القادر الهاني منهجية المستشرقين في مختلف العلوم الإسلامية بقوله «وتتبنى منهجيتهم من الدراسات القرآنية من منطلق محمد صلى الله عليه وسلم وهو مؤلف القرآن الكريم لأنهم لا يعترفون به نبيا بطبيعة الحال، وهم يعيدون مادة القرآن الكريم إلى الكتب الدينية واليهودية والمسيحية من الكتب الدينية والفلسفية القديمة التي سبقت الظهور»<sup>5</sup>.

لقد التف المستشرقون جميعا حول المنهج الذاتي، فلم نلمس الموضوعية والفهم الحقيقي للإسلام بين سطورهم والواقع أنه ليس بالأمر الغريب أن يتفقوا معنا في الرأي، وذلك من منطلق تفكيرهم بالنسبة للإسلام ونيبه يختلف

<sup>1</sup> حسن حنفي: التراث والتجديد، مرجع سابق، ص 90.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 91.

<sup>3</sup> حسن حنفي: التراث والتجديد، مرجع سابق، ص 94.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 96.

<sup>5</sup> سعدون الساموك: الاستشراق ومناهجه في الدراسات الإسلامية، مرجع سابق، ص 98.

عن المنطلق الذي يصدر عنه تفكير المسلمين ونحن لا نطلب من كل مستشرق أن يغير معتقده عندما يكتب عن الإسلام.

#### 4- أهداف الاستشراق ودوافعه:

تختلف دوافع الاستشراق وأهدافه باختلاف مكانة المستشرق والجهة الذي يتبناها، فمن كان لديه خلفية دينية يغلب عليه هذا الدافع وهو الهدف التبشيري، ومن ترسله الجهات العلمية يغلب عليه هذا الدافع العلمي، وهكذا اتباعاً، وانطلاقاً مما سبق تمثلت الدوافع الاستشراقية في الآتي:

4-1 الهدف الديني: جاء الاستشراق كبديل عن الحروب الصليبية من أجل تحطيم عقيدة المسلمين وفكرهم، مع العمل على نشر عقيدة النصارى، وتزامناً مع هذا بدأت عناصر التبشير تتحرك لتغذي هذا التكتل، وازداد بذلك عمل المبشرين أكثر بعد الحروب الصليبية مستخدمين مختلف الوسائل للحط من الدين الإسلامي وإبرازه في أسوأ صورته، خاصة بعد تخصص الكثير منهم في مسائلته<sup>1</sup>، فهي بدايات القرن الثامن ميلادي شرع يوحنا الدمشقي يفكر في الطرق التي يواجه بها الإسلام، ثم بعد ذلك بقرنين من الزمن تكتلت القوى الغربية المسيحية لسحق الإسلام وإحلال المسيحية محله<sup>2</sup>، وازداد هذا الترابط بين التبشير والاستشراق وخرج إلى العلن في شكل مؤثرات دورية يعقدها المبشرون لدراسة أحوال المسلمين المختلفة، ولتحقيق هذا الغرض عملوا على حرب الإسلام الحق عن الأوروبيين وبث دراسات منحازة ضد الإسلام، كما تم إنشاء مركز لدراسة اللغة العربية في الفاتيكان<sup>3</sup>.

لذلك كان الاستشراق هو الغاية الدينية لخدمة المبشرين الذين أرادوا نشر ديانتهم بين الشرقيين المسلمين وغير المسلمين، ولعل من أهم إنجازات الاستشراق عقد مؤتمرات استشراقية تعقد يطرحون فيها نقاش في القضايا التي تتعلق بالحركة الاستشراقية، بعض البحوث وبعض الرؤى وبعض الدراسات، وبلا شك فعقد المؤتمرات الاستشراقية كفيل بنشر الفكر الاستشراقي، كما كان لتأليف الكتب موضوعات مختلفة ومتعددة فيما يتعلق بالإسلام أو بالرسول صلى الله عليه وسلم أو فيما يتعلق بالقرآن الكريم<sup>4</sup>، ومن أهم الأمثلة على المؤتمرات التي عقدت مؤتمر 1911م بالهند الذي افتتحه القس المستشرق زومير متناولاً في افتتاحيته الإحصاءات الإسلامية وأحوال المسلمين

<sup>1</sup> محمد أمين: المستشرقون والقرآن الكريم، دار الأمل، ط1، 2004، ص 11.

<sup>2</sup> أحمد سمايلوفتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 125.

<sup>3</sup> محمد أمين: المستشرقون والقرآن الكريم، مرجع سابق، ص 31 وما بعدها.

<sup>4</sup> عبد الرحمان حسن الميداني: أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها (التبشير، الاستشراق، الاستعمار)، دمشق، الدار الثقافية للنشر، ط1994، ص7، ص125 وما بعدها.

السياسية وتطورها، والأمور التي طرأت على الاسلام من التحولات السياسية والفكرية، كما لا ننسى الطرق التي ابتعتها الكنيسة في نشاطها التبشيري<sup>1</sup>.

وإضافة إلى المؤتمرات المنعقدة، عمل إدوارد سعيد إحصائية عنهم ذكرت فيها كتب عن الشرق خلال قرن ونصف أكثر من 60 ألف كتاب، لو نظرنا في المقابل مثلا إلى مجهودات الشرق في الكتابة عن الغرب نجد حقيقة أنه ليس هناك أي نسبة إطلاقا بين حجم الكتابات المبذولة من قبل الغربي عن الشرق وحجم الكتابات المبذولة من قبل الشرق عن الغرب<sup>2</sup>.

ما يبدو عليه الاستشراق وما يبنى عليه التبشير هو شيء واحد ليكون هدفه هو محاولة تشويه صورة الإسلام وإبعادهم عن دينهم، خاصة وأن القوة العسكرية لا تكفي وحدها لعمل ذلك، وهذا ما أدى إلى خلق استراتيجيات مساعدة لذلك ولعل عمل المبشرين مازال مستمر إلى حد الآن عن طريق بعثات يقومون بها للأطباء إلى القرى في مناطق مختلفة لغرض المساعدة والعلاج، فخبايا الاستشراق المتخفية في شكل أقنعة مختلفة وجديدة يتمثلها وقت الحاجة، ولذلك اهتموا بدراسة الشرق الإسلامي سواء تعلق الأمر بالمعتقد أو فيما يتعلق بالحضارة أو فيما يتعلق بالنظام أو فيما يتعلق بالثقافة، فلا شك أن الهدف الديني كان مهما كان محرزا لدراسة الشرق عامة والشرق الإسلامي على وجه الخصوص، هذا فيما يتعلق بالدافع الأول وهو الدافع الديني وكما ذكرت طبعا هو أهم الدوافع على الإطلاق.

4-2 الهدف الاستعماري: سعى الاستشراق إلى خدمة الاستعمار سواء كان قبل وقوعه وذلك بتزويده بالمعلومات عن الشعوب المراد احتلالها أو أثناء وقوعه وذلك بتقديم الدراسات والخطط للدوائر الغربية لذلك خلقت علاقة وطيدة بين الاستشراق والاحتلال، فظهرت فيه كما يقول حسن حنفي أهداف الاستعمار ورؤيته للعالم، بدأه المبشرون والقواد والحكام والمغامرون والمسحورون بالشرق من المغرب حتى الصين وأنشئوا مجالات للدراسات الحضارية للصين والهند وفارس ومصر والمسلمين وأخيرا العرب والشرق الأوسط<sup>3</sup>.

حيث صُرِفَت أموال طائلة على الحركة الاستشراقية، وأعطيت فرص كثيرة لاستكمال دراسة الشرق عامة والشرق الإسلامي على وجه الخصوص<sup>4</sup>، ومثال ذلك المستشرق الهولندي سنوك هرخونية\*.

<sup>1</sup> أحمد سمايلوفتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 136، 137.

<sup>2</sup> عد الرزاق الأصفر: المستشرق لويس ماسينيون - ماله وما عليه، مجلة التراث العربي، دمشق، ع، 2001، ص 13.

<sup>3</sup> حسن حنفي: وطن بلا صاحب (عرب هذا الزمان)، مرجع سابق، ص 261.

<sup>4</sup> عبد المتعال محمد الجبري: الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، مرجع سابق، ص 16 وما بعدها.

لذا عملت الثقافة الغربية عن طريق الاستشراق بأن تدير الشرق وتوجهه كيفما شاءت اقتصاديا وسياسيا وعسكريا وحتى ثقافيا، وهذا يعني أن الاستشراق ليس بالعمل الشرقي الذي يهيم الغرب، بل أنه هو في حد ذاته عمل غربي تفجر من داخل الثقافة الغربية لذلك جعلت من المؤسسات إمبريالية تختص به لذا يعتبر هو عيون الغرب على الشرق من أجل إخضاعه للهيمنة والسيطرة عليه، إلا أن الأمر لا يجعلنا ننفي جهود بعض المستشرقين الآخرين الذين ساهموا بطريقتهم في إبراز ثقافتنا الإسلامية ولذلك ارتبط منذ البداية بوزارات خارجية<sup>1</sup>.

**3-4 الهدف الاقتصادي:** من أهداف ودوافع الاستشراق الدافع الاقتصادي الذي كان له الأثر في دفع الحركة الاستشراقية والتعامل مع الأقطار الشرقية، مع الاهتمام بالبضائع وترويجها وشراء المواد الخام ولذلك كانت الحاجة ماسة للتعرف على البلاد الشرقية والسفر إليها، وكذا معرفة جغرافية الشرق ولذلك أنشأت عدد من الجمعيات الجغرافية التي قامت بإجراء دراسات فيما يتعلق بالجغرافيا والتعرف على المصالح الغربية<sup>2</sup>، ويعود هذا الدافع إلى الحروب الصليبية، فلم يكن الدين وحده الهدف الوحيد بل حتى الهدف الاقتصادي بحكم أن الدولة العربية الإسلامية احتلت موقعا هاما فسيطرت بذلك على معظم الأسواق التجارية الرابطة بين الشرق والغرب فكانت تتميز بقوة مادية كبيرة، فأضحى بذلك الدافع الاقتصادي من الأولويات الاستشراقية للاستجابة للأطماع المادية الغربية، ومن هنا كان العالم الإسلامي مجالا خصبا لعدد كبير من التجار الأوروبيين، فالسبيل إذن لتحسين القوة المادية يجب تعلم اللغات الشرقية لتسهيل التعامل التجاري بين وبين الشرق<sup>3</sup>.

من ناحية أخرى يمكن الجزم أن هناك اتصال بين الدافع الاقتصادي و الدافع الاستعماري، فلا يعقل أن يتحرك الاستعمار دون دوافع مادية تدعمه وكذا تكون له الغاية المكتسبة له، فالغرب كله كما ذهب إدوارد سعيد وجد من أجل العرب والهيمنة عليه، ولهذا لا يمكن لنا تصور الاستشراق وأهدافه دون حضور الهدف الاقتصادي كداعم لهم.

**4-4 الهدف العلمي:** لا يمكننا أن ننكر بأن هناك مجموعات من المستشرقين حرصت على دراسة الشرق الإسلامي بدافع حب الاطلاع على حضارات الأمم، ومحاولة التعرف على ثقافات الشرق والأکید أن هذه لفئة

\* المستشرق الهولندي (سنوك هرخونيه)، الذي زار مكة وأقام في الجزيرة العربية ستة أشهر تحت اسم مستعار (عبد الغفار)، ونال الدكتوراه لرسائله (موسم الحج في مكة)، وكان عوناً للاستعمار الهولندي في أندونيسيا. أنظر: لطفي حداد، الإسلام بعيون مسيحية، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط2004، ص1، ص202.

<sup>1</sup> عبد اللطيف عبادة: صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي، الجزائر، دار الشهاب للطباعة والنشر، ط1984، ص1، ص64.

<sup>2</sup> محمود حمدي زقروق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، مرجع سابق، ص98، 99.

<sup>3</sup> أحمد سمايلوفتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص46.



اتسمت دون غيرهم من المستشرقين بالموضوعية لأنهم أقل أخطاء من غيرهم<sup>1</sup>، فقاموا على سبيل المثال هؤلاء بإنشاء كراسي للغات الشرقية في معاهدهم وجامعاتهم وجمعوا المخطوطات كما كونوا متاحف تعنى بآثار الشرق، ودرسوا التراث العربي الإسلامي وجمعوا مصادره من كل اللغات بعد ذلك تمت الترجمة إلى كافة اللغات فمنذ سنة 1959م ترجموا 2466 مؤلفا إلى الفرنسية وحدها<sup>2</sup>.

وفي نفس السياق يفرق مالك بن نبي بين صنفين من المستشرقين:

**النوع الأول:** متعصبون وهم الذين كانوا في خدمة الثقافة الغربية المهمة، وبالتالي حركتهم أطماع اقتصادية واستعمارية وحتى دينية.

**النوع الثاني:** منصفون وهم الذين غلب على أبحاثهم الطابع العلمي الخالص، وذلك بعد تقسيمهم إلى قدامى ومحدثين وحسب حتى توجهاتهم إلى مادحين وقادحين للحضارة الإسلامية<sup>3</sup>.

ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك المستشركة الألمانية زيغريد هونكه Z.Henke (1913-1999م) من خلالها كتابها "شمس العرب تسطع على الغرب" وهي تعد مثلا عن النزعة العلمية والموضوعية، حيث ركزت في هذا الكتاب على الدفاع عن الفضل الكبير للعرب والمسلمين على الحضارة حيث تقول: «إن الدين الذي عتق أوروبا وسائر القارات الأخرى للعرب كبير جدا وكان يجب على أوروبا أن تعترف بهذا الضيع»<sup>4</sup>.

وفي نفس السياق يقول المستشرق الألماني رودري بارت Rudi Paret «إننا في دراستنا لا نسعى إلى نوايا جانبية غير صافية بل نسعى إلى البحث عن الحقيقة الخالصة»<sup>5</sup>، حديث رودري بارت مقصود به المستشرقين الذين توجهوا إلى الاستشراق بدافع علمي محض، يسعوا فيه إلى تفصي الحقائق كما هي، لو أن معظم الدراسات الاستشراقية لم تكن لهم نوايا جانبية لكانت معلوماتهم أقرب للموضوعية أكثر منها للذاتية.

**4-5 الهدف السياحي:** وهو آخر نوع خطير يحدثنا به حنفي والذي كان كنتيجة لتحول الاستشراق الصحفي\* إلى سياحي والمقصود به هو انضمام مجموعة من الأساتذة الشبان بل وطلاب الدراسات العليا للحضور إلى العالم الإسلامي وملاحظة ما يدور والحديث مع بعض علمائه ومثقفيه وقادته وسياسييه، ولو أمكن أمراء الجماعات

<sup>1</sup> محمد فتح الله الزبادي: الاستشراق (أهدافه ووسائله)، مرجع سابق، ص 28.

<sup>2</sup> حسام محي الدين الألوسي: ملاحظات حول الاستشراق (ندوة إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1998، ص 75.

<sup>3</sup> Malek Bomalei : Les grands themes, El Borhane, Alger, 2005, p 135، 136.

<sup>4</sup> زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، تر: فؤاد حسين علي، بيروت، دار صادر، 1999، ص 8.

<sup>5</sup> محمود حمدي زقروق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، مرجع سابق، ص 90.

الإسلامية وأعضائها لحكاية تجاربهم وقص حياتهم، وهي دراسات حية أكثر تشويقا من الاستشراق التاريخي اللغوي القديم، بل تحولت معظم أقسام الدراسات الإسلامية والعربية في الجامعات الغربية إلى أمثال هذه الدراسات المعاصرة، ليتم بعدها التسويق الإعلامي لمعلومات عن الإسلام خصوصا والشرق عموما، تختلف على ما ينطبق والواقع<sup>1</sup>.

ليتحول العصر إلى عصر الإعلام والاتصالات، والثقافة الاستهلاكية، والوجبات السريعة، وتدخلت رؤوس الأموال الأمريكية والصهيونية والمحافظين الجدد لنشر مثل هذه الكتب تحقيقا لمقولة صدام الحضارات، وإخراجها من عمل الخاصة إلى شغل العامة<sup>2</sup>، وتم الترويج لبعض الصور النمطية عن الإسلام والعنف والإرهاق والتخلف وتهميش المرأة وانتهاك حقوق الإنسان والتسلط والقهر، فيزداد العداء للإسلام والمسلمين، ويسخر من رموزه وشعاره كل يوم أجهزة الإعلام. ويثار غضب المسلمين ويتظاهرون ويحتجون.

### ثانيا: الرؤية الفلسفية للاستغراب

في هذا الموضوع من الحديث وجب علينا بداية أن نتناول علم الاستغراب من حيث طبيعة المفهوم باعتباره علم جديد طرح في الساحات الفلسفية والعلمية كرد فعل على الاستشراق.

### 1- الاستغراب (الدلالة والسياق):

تأتي الدلالة اللغوية لفظ الاستغراب من مصدر الفعل «استغرب يستغرب استغرابا ويستغرب شيئا معناه وجده أو عده غريبا»<sup>3</sup>، أما في لسان العرب جاء الاستغراب في اللغة على أنه مأخوذ من كلمة غرب، التي تعني مغرب الشمس، فالغرب والمغرب بمعنى واحد، والغرب خلاف الشرق وهو المغرب، فيقال غربت الشمس، تغرب غروبا،

<sup>1</sup> حسن حنفي: وطن بلا صاحب (عرب هذا الزمان)، مرجع سابق، ص 266، 265.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 267

\***الاستشراق الصحفي**: يقول حنفي أنه تحول فيه الإسلام إلى بضاعة رائجة، وأصبح على كل لسان، حدث ذلك بعد الحادي عشر من سبتمبر 2001 لإشباع رغبة الغرب لمعرفة ما هذا الإسلام الذي استطاعت إحدى تنظيماته، القاعدة، تدبير مثل هذا الهجوم المباغت على أهم مدينتي، نيويورك وواشنطن، في أقوى دول العالم، الولايات المتحدة الأمريكية، وتدمير رموزها، مركز التجارة العالمي، وزارة الدفاع أي المجمع الاقتصادي والعسكري؟ واختلط الاستشراق بالإعلام، وأصبح الإعلاميون كبار المستشرقين يمثلون الصحف والعيون الخاصة، وافتتاح رؤساء التحرير بمقالات وأحاديث، ومقابلات عن الإسلام والمسلمين وعلاقة الإسلام بالغرب وخطر الإسلام والعنف والجهاد في الإسلام، وتحول الاستشراق من قراءة النص إلى تحليل الواقع الاجتماعي والسياسي للمسلمين، من وصف التاريخ إلى وصف منظومة القيم الإسلامية ورؤية الإسلام للعالم، وإصدار الأحكام المطلقة على جوهره وحقيقته، وانتشرت مناهج الملاحظة والمقابلة بدعوى الرغبة في معرفة (الإسلام الحي) الذي يعيشه الناس، يحدد تصورهم للعالم، ويعطيهم قواعد للسلك. انظر: حسن حنفي: وطن بلا صاحب (عرب هذا الزمان)، المرجع نفسه، ص 265، 264.

<sup>3</sup> مجموعة من المؤلفين: القاموس الجديد للطالب، الجزائر، ط7، 1991، ص 46.

بمعنى غابت في المغرب وغرب القوم: ذهبوا في المغرب، وتغربوا: أتوا من قبل الغرب<sup>1</sup>، وفي نفس السياق يعرفه أحمد سمايلوفتش الاستغراب على أنه كلمة مشتقة من كلمة (غرب)، ولتعنى كلمة غرب في الأصل غروب الشمس، وبناء على هذا يكون الاستغراب هو علم الغرب في مقابل هذا الحديث تأتي كلمة (المستغرب) بمعنى يتبحر من أهل الشرق في إحدى لغات الغرب وآدابها وحضارتها<sup>2</sup>،

هذا المعنى يوحي بالتخصص الدقيق في مواجهة الاستشراق بالاستغراب، بحيث تكون هناك إحاطة بالموضوعات الفرعية للغرب، بدلا من تعميم الأحكام على الغرب كليا، كما استخدم أيضا للدلالة على فعل الاندهاش والانكار ومثال ذلك استغراب الشيء إذا اندهش منه أو استنكره نهائيا، وفي مقابل هذا المعنى يأتي كذلك بمعنى المبالغة في الضحك مثلا استغرب في الضحك، وأغرب إذا كان أكثر منه، وقيل الاستغراب هو القهقهة<sup>3</sup>.

يمكن أن تقف عند كلمة الاستغراب على أنه العلم الذي يهتم بدراسة الغرب من جميع النواحي العقديّة والتاريخية والجغرافية والاقتصادية والسياسية والثقافية... الخ<sup>4</sup>، كما يمكن عن الحديث عن تعريف عبد الله الشارف فيقدمه على أنه ظاهرة نفسية واجتماعية وثقافية معاصرة، يتميزون الأفراد الذين يمثلونه بالميل إلى نحو الغرب والتعلق به ومحركاته، والتي بدورها نشأت في المجتمعات غير الغربية نتيجة الصدمة الحضارية التي أصابتها قبيل الاستعمار وخلالها، وتوصف هذه الفئة على أنها «طبقة ثقافية ظهرت في بداية القرن المنصرم، لتظهر ثنائية على الساحة الثقافية في الوطن العربي والعالم الثالث، طبقة تأثرت بكتاب الغربيين في كافة المناهج والمفاهيم والطرق وبكافة العلوم»<sup>5</sup>.

أما عن معنى علم الاستغراب عند حسن حنفي فالمقصود به الاتجاه لدراسة الحضارة الغربية من خلال مسارها ومعارفها وتراثها ولكن من منظور شرقي باعتباره كما يقول: «الوجه الآخر النقيض من الاستشراق، فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب)»<sup>6</sup>، باعتبار أن هذا العلم غرضه تحويل الغرب من موضوع للدراسة بعد أن كانت ذات دراسة، وبالتالي تتحول الذات وتدور حول الموضوع وليس العكس لأنه مفهوم

<sup>1</sup> ابن منظور: لسان العرب، بيروت، دار صادر، ج5، ط1، 1997، ص17.

<sup>2</sup> أحمد سمايلوفتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص38،35.

<sup>3</sup> مجموعة من المؤلفين: المنجد في اللغة العربية المعاصرة، بيروت، دار المشرق، ط2، 2001، ص48.

<sup>4</sup> أحمد الشيخ: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب (المثقفون العرب والغرب)، القاهرة المركز العربي للدراسات الغربية، ط1، 2000، ص40.

<sup>5</sup> عبد الله الشارف: الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر، منشورات كلية الآداب تطوان، 2003، ص20.

<sup>6</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص16.

مضاد للاستشراق، ليس فقط على مستوى المفهوم بل حتى على مستوى الغايات والمآلات نظرا لاختلاف البدايات الأخرى، خاصة أن الاستغراب علم يخدم الثقافة العربية وموارثها.

لهذا فإن اشتغال هذا العلم (الاستغراب) هو رد الاعتبار "للأنا" والتحرر من عقدة التبعية "للآخر"، ولن يتم ذلك إلى من خلال تحويل هذه الحضارة إلى موضوع دراسة وأخذ موقف موضوعي منها، ليتمثل الهدف في تصحيح ما استقبله وعينا الحضاري سابقا عن الغرب وحضارته لا التشويه<sup>1</sup>، فأوروبا وابتكارها للاستشراق قام على نظام معقد من المؤسسات والأجهزة والممارسات الأيديولوجية وذلك من أجل استعماله كوسيلة ناجعة لتنظيم عملية استعباد الشرق وتبريرها لذا وحسب هشام غصيب فإن دور الأنا هو إبتكار الاستغراب كعملية ثورية لتنظيم عملية تحرره من الهيمنة الغربية ليكون الاستغراب بذلك آلية لا بد منه<sup>2</sup>.

فاشتغال هذا المفهوم يشير بالضرورة إلى جعل الآخر (الأوروبي) موضوعا للدراسة عن طريق الذات الدراسة وهي الأنا (اللاأوروبي) ولعل هذا التحول الحاصل من اتجاه الأنا إلى الآخر هو من أجل تحجيم الغرب والتخلص من عقدة التفوق عندهم من جهة ومن جهة أخرى التخلص من عقدة النقص لدينا.

وعن هذه الزاوية، ارتئى حسن حنفي إلى تقديم مقاربة جديدة تتمثل في الاهتمام بعلم الاستغراب وموضوعه، فحاول حنفي شرح المعنى والمقصد الفلسفي والمعرفي من وراء التنظير إلى هذا العلم، من خلال محاضرة قدمها بعنوان "ماذا يعني علم الاستغراب"، لذا تأتي الدلالة الاصطلاحية للاستغراب تقابلا مع الاستشراق، فإذا كان الاستغراب يأتي بمعنى دراسة ثقافة الشرق، فإن الاستشراق هو دراسة ثقافة الغرب كما يدخل أيضا المصطلح (الاستغراب) في إشكالية مع مصطلح (التغريب)، ليتمثل الاستغراب في أنه عبارة على دراسة علمية وفكرية وثقافية للغرب، أما عن التغريب فإنما هو تقمص الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية والعربية، وما نتج عنها من آداب وفنون واجتماع واقتصاد وسياسة<sup>3</sup>.

كما ذهب حسن حنفي أن الاستشراق (Occidentalisme) جاء في مواجهة التغريب (Westernization) ليعني حسبه أن الاستغراب ليس التغريب أو الاغتراب الذي يتطلب بتحية فكرية وثقافية للغرب، بل أنه علم يختص به أهل الشرق لدراسة العلوم الغربية، حيث رأى أن الأمة كانت محاصرة بمظاهر

<sup>1</sup> أمين محمود العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ط1، 1988، ص 214.

<sup>2</sup> هشام غصيب: تجديد العقل النهضوي، الجزائر، دار الفارابي، ط1، 2004، ص 46، 47.

<sup>3</sup> الطيب تيزيني: من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي (بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاقها التاريخية)، دارالذاكرة حمص، 1996، ص 349.

التغريب في لغتها وثقافتها، ليكون الغاية الأسمى من ورائه فلا العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عن الآخر<sup>1</sup>.

ويضيف الطيب تيزيني في هذا الصدد هو أن «كما للغرب منتقدوه فللشرق منتقدوه من داخله كذلك دون اللجوء إلى جلد الذات وتحطيم المعنويات وتثبيط الطاقات، الخلاف بين الثقافات قائم وهو أزلي مستمر وهو كذلك من طبيعة العلاقات الإنسانية، إلا أن وجوه التلاقي والتعارف بين الناس والشعوب أكثر من وجود الاختلاف»<sup>2</sup>، فالأمر طبيعي بالنسبة لخلق هذا العلم الذي يكشف العلاقات الاجتماعية والإثنية والأنثروبولوجية والاقتصادية من أجل الوصول إلى رؤية واضحة نحو التعامل مع الأمم، محاولا بذلك الإجابة على مجموعة من الأسئلة التي تطرح نفسها بالقوة في هذا المضمنا.

وفي حقيقة الأمر يضع حسن حنفي كلمة الاستغراب على أنها ليست ضد الاستشراق بقدمها هي عبارة على استكمال لحركة ما يعرف بالتححر العربي والقصد به هو التححر من أن نجعل من ذواتنا مواضيع للدراسة من طرف الآخر، هذا المغربي الأرجح حسبه لأن التححر لا يعني فقط التححر من الاستعمار إلا أنه يحمل معنى أعمق من ذلك، فالجدير بالذات أن تنتفض باعتبارها تلك الذات القادرة على الرؤية والبصيرة فإنها تتحول إلى شيء قابل للدراسة<sup>3</sup> ويعطي مثالا حيا عن الغرب الذي يجعل من الحضارات شيئا بنيتها تحويلها إلى موضوع للدراسة، وبالتالي إلى حضارات متخفية يتم دراستها في ماضيها علومها وباديتها واستعان هنا بالفيلسوف جان بول سارتر من خلال قوله أن الندرة عندما أنظر إليك أحولك إلى موضوع أشيئك، ولعل هذا ما يفعله الغرب مع الحضارات المنافسة له<sup>4</sup>، مما يعني أن الاستغراب كعلم ليس بالمعاد للغرب وإنما يضعنا أمام سؤال مفادها تحويل الغرب من مصدر للعلم إلى موضوع للعلم.

لذا لا بد لنا من التخطيط الفعال في هذه القضية إذا أردنا أن ننجح حقا في التعرف إلى الغرب، مع الاستفادة من المعطيات الإيجابية للحضارة الغربية، ذلك أن دراستنا للغرب ستختلف لا محال عن دراسة الغرب لنا فالغرب على سبيل المثال أنشأ فيه الاستشراق منطلقا من توجيهات وأوامر الباباوات بنية معرفة المسلمين وانتشار الإسلام في

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 23، 24.

<sup>2</sup> الطيب تيزيني: من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، مرجع سابق، ص 349.

<sup>3</sup> حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب، القاهرة، مركز الدراسات المعرفية، 2009، ص 3.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 4.

البلاد التي كانت خاضعة للنصرانية، أما بالنسبة للأنبا (الشرق) فغايتها تتمثل في دراسة الغرب ومؤسساته من أجل الأخذ بأسباب القوة ومحاولة اللحاق بالركب الحضاري الأوروبي<sup>1</sup>.

## 2- الاستغراب (النشأة والتطور):

نحن نريد من مفتحننا هذا الحديث عن البدايات الأولى للتطور التاريخي لعلم الاستغراب، وفي حقيقة الأمر يصعب تحديد الانطلاقة الأولى للاستغراب، باعتبار أن علاقتنا بالغرب في الأصل ليست وليدة العصر الحديث بل أنها تمتد بأصولها التأسيسية إلى اليونان لأن هذا الأخير جزء من الغرب كما أن مصادر الوعي الأوروبي نابعة من اليونان والرومان، ولعل هذا ما يؤكد عليه حسن حنفي بأن «علم الاستغراب ليس حديث النشأة، بل يعود في نشأته إلى اللحظة الأولى التي تشكلت فيها الأنبا الحضارية منذ أكثر من أربعة عشر قرناً، هذه اللحظة التي ترجمت علاقة الحضارة الإسلامية بالحضارة اليونانية»<sup>2</sup>، على أساس أن اليونان هو المصدر الأول للتراث الغربي، فارتسمت في أفق ذلك الزمان علاقة جدلية بين الأنبا والآخر ارتدت بمنفعة سليمة على الثقافة الإسلامية آنذاك.

لتقوم هذه العلاقة على وتيرة من الأحداث المتتالية التي شكلت نموذج قديم من علم الاستغراب، وذلك عندما كانت الحضارة الإسلامية ذاتا دراسة استطاعت أن تحول الحضارة اليونانية إلى موضوع دراسة ل يتم ذلك وفق ما يسمى بالنقل الحرفي وإعطاء الأولوية للغة على الذكر كما اللفظ على المعنى مع الحفاظ على النشأة الفلسفية للفظ اليوناني، ثم إلى الاهتمام وتفضيل المعنى على اللفظ مع الحرص على اللغة المنقولة وهي العربية، وذلك مع بداية التأليف الفلسفي<sup>3</sup>. وبعد عملية النقل الحرفي والمعنوي تليها مرحلة التلخيص والتأليف وما يستلزم معهما من نقد وتمحيص للمعارف أجمع على اعتبار أن مهام التلخيص تقف على دراسة الموضوع ذاته مركزاً فيه للحفاظ على لب الموضوع دون أي نقد أو برهان وأما عن التأليف القائم عن عرض المعلومات ومحاولة إكمالها وبيان ارتباطها ببيئتها<sup>4</sup>.

الواقع أن النقل والترجمة لا يمثلان مظهراً من مظاهر الاستغراب المباشر، وإنما هو يساهم لا محال في تلقي معطيات وبعدها تكون أفكار ثم معرفتها من خلال ما ينقل من علوم (أدبية، فنية، علمية) باعتبارها من المحفزات على بناء جسر من التواصل والحوار الثقافي مع ثقافات الآخر.

<sup>1</sup> مازن مطبقاتي: مركز المدينة المنورة للدراسات الغربية بحوث الاستشراق: [www.madinacentre.com](http://www.madinacentre.com)

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 44.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 56.

<sup>4</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 56.

كما الأخذ بالحكمة منهم على اعتبار أن الحكمة بطبيعة الحال ضالة المؤمن فإن من وجدها فهو أحق بها، كما كان الدور الهام لمراكز الترجمة القديمة إبان ازدهار الحضارة الإسلامية، كبيوت الحكمة في دمشق وبغداد والقاهرة كذا والأندلس ولعلها تعتبر الجذوة في العلوم الاستغرابية<sup>1</sup>، بالإضافة إلى الحملات التشجيعية على فعل الترجمة والتأليف من طرف الأمراء والسياسيون من خلفاء بداية في العصر الأموي، ثم انتقلت إلى العصر العباسي عهد (أبي جعفر المنصور) والذي ترجمت آنذاك معه كتب "كليلة و دمنة" ثم تواصلت العملية مع خلافة هارون الرشيد كما لا ننسى تأسيسه لبيت الحكمة والتي ترجمت فيها العديد من الكتب اليونانية إلى العربية<sup>2</sup>.

وفي مستوى آخر يظهر زمن الاستغراب، عندما تكون للغزوات الصليبية وكذا التشاحنات القائمة بين الأنا والآخر معناها وهو ما يؤكد حسن حنفي في هذا السياق على أنه «وبعد الغزوات الصليبية والوعي الإسلامي في أوج الصراع بين الأنا المدافع والآخر الغازي ظهرت مرحلة جديدة من علم الاستغراب، صورة الآخر ووعي الأنا في أتون المعارك التعصب، الجهل، الغزو، الفتن... الخ. كما ظهر استشراق مضاد، صورة الوعي الإسلامي في وعي الأوروبي المتحضر، المتمدن، العلم»<sup>3</sup>.

ولعل هذا ما يوضح لنا أن الآخر لم يشكل يوماً لأسلافنا عقدة نقص، لأنهم كانوا في موضع قوة، رغم ما رفضوه من ما جاء من الوافد الغربي إلا أنه كانت له مبرراته وهي عدم تناسبه مع ما يمليه الدين الإسلامي، وكذا القوانين الاجتماعية لكن بعد التحولات وتغير الأوضاع مع الحضارة الأوروبية إلى حضارة سيطرة واستعمار عن طريق الحملات الصليبية فتغيرت بذلك الأحوال بالنسبة للحضارة الإسلامية.

وفي المرحلة اللاحقة من الاستغراب يأتي الدور على ابن خلدون (1332-1406م) في مقدمته للحديث ووصف حياة الغرب، وكذا طرائق عيشتهم من عادات وعمران وكذا تاريخ وأماكن التحديد الزمني كان قرابة نهاية القرون السبعة الأولى<sup>4</sup>، رغم ذلك وحتى اللحظة كان الأنا يعمل على دراسة الآخر ليكون هو موضوع الدراسة، ومع عصر النهضة انبثقت مجموعة من الأسئلة الهامة التي تطرح نفسها من منطلق ظروف فرضتها ولعل أهمها ما السبيل الحق لتطور الغرب وتخلف العرب؟ وذلك عقب العوامل الخارجية التي كانت سببا حقا في ظهور هذا العصر (النهضة)، فكانت للحملة الفرنسية لنابليون دوافع واهية خلقت وعي عربي جديد يهدف إلى الانسلاخ من

<sup>1</sup> أحمد الشيخ: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب (المثقفون العرب والغرب)، مرجع سابق، ص 319.

<sup>2</sup> مازن مطبقاني: درسنا الاستشراق ونبدأ الآن في دراسة الاستغراب، مجلة الجزيرة الثقافية، ع137، 2005، ص 10.

<sup>3</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 46.

<sup>4</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 47.

ولايات الآخر، كما يهدف إلى امتلاك وسائل تواصل إلى المكانة التي يتمركز الآخر فيها، بين بناء الدولة الحديثة عن طريق إعطاء الأولوية إلى البعثات العلمية<sup>1</sup>.

في المقابل كان للحملات الاستعمارية وذلك سنة 1807م إلى حملة نابليون الفرنسية، فكانت لهذه الأحداث تأثير مفاجئ على العالم العربي الإسلامي، بالإضافة إلى التأثيرات المعاكسة التي طالت فرنسا وأوروبا عامة والتي اكتشفت أكثر الحضارة العربية وبصورة مباشرة، فأصبح حال الأنا ضعيفة مقابل قوة الآخر من علم ومعرفة، وضعت الأنا بين حدين لطرح أسئلة كيفية النهوض والتقدم ولعل هذا ما كان يسمى بصدمة الحداثة بتعبير حسن حنفي<sup>2</sup>.

ويمكن أن نلمس هنا نظرة العدا من أجل فرض السيطرة على هذه الحضارة باعتبار أن جذور التنوير في الفكر العربي الحديث تعود في الأصل إلى الغرب<sup>3</sup>، فبوصولهم انتبهت الأنا إلى ما ينقصها من خلال رؤية الفرق العلمي والحضاري، وفي مقابل هذه النظرة العدائية يمكن القول أن أهم الدوافع التي خلقت «تيارات العقلانية والتنوير في فكرنا المعاصر لم يرتبط كما هو الحال في الفكر الأوروبي بثورات علمية وسياسية محددة، بل اعتمد على محاولة الاحتكاك بالحضارات الأخرى ولعل أهمهم ابن أبي الضياع وغيرهم وربما سبقتهم في ذلك ابن فضلان 922م في بلاد الترك والروس والذي عمِلَ على وصف الحياة فيها وذلك في القرن الرابع هجري»<sup>4</sup>. ليكتمل هذا الاحتكاك الحضاري مع الطهطاوي ويقول في هذا «إن الذي يظهر لمن تأمل في أحوال العلوم والفنون الأدبية والصناعة في هذا العصر بمدينة باريس، أن المعارف البشرية قد انتشرت وبلغت أوجها بهذه المدينة، وأنه لا يوجد من حكماء الإفرنج من يضاهي حكماء باريس»<sup>5</sup>، فكان هدف الرجل هو الدعوة إلى الاستعانة بعلوم الغرب وتقنياته لأنها السبيل الوحيد إلى تطور المسلمين ودخولهم بوابة الحداثة والتي تشمل على التنظيمات السياسية للدولة.

وشملت الدعوة كذا للاحتكاك بالغرب والتمثل في ثقافته خير الدين التونسي (1822-1889م) فكانت معرفته للغرب معرفة مباشرة حيث عاين الفوارق الحضارية والفكرية والاقتصادية بين الشرق والغرب أي بين الأنا والآخر، بنية مبنية على اقتباس منجزات الآخر من أجل النهوض بالأنا، ودون ذلك في كتاب له تحت عنوان "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"<sup>6</sup>، فكان القصد المعرفي من وراء هذا الكتاب هو إضاءات علمية للعلماء

<sup>1</sup> حسن حنفي: من الاستشراق إلى الاستغراب، مجلة بونة للبحوث والدراسات، عنابة، ع3، 2005، ص10.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص11.

<sup>3</sup> إسماعيل زروخي: دراسات في الفكر العربي المعاصر، بيروت، دار الهدى للطباعة والنشر، ص13.

<sup>4</sup> أحمد فارس الشدياق: كشف المخبأ عن فنون أوروبا، تقديم: عصمت نصار، القاهرة، دار الكتاب المصري، 2013، ص530.

<sup>5</sup> رفاعة الطهطاوي: الأعمال الكاملة (السياسة والوطنية التربوية)، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج2، ط1، 1973، ص161.

<sup>6</sup> خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق: المنصف الشرفي، تونس، الشركة التونسية لفنون الرسم، 1972، ص125.



والحكام في بلاد العرب والمسلمين للوصول إلى درجة من الرقي والتقدم، والأخذ من علومهم ما يتلاءم والثقافة موصولاً بالتحويلات الاقتصادية والاجتماعية داخلية ومحلية بل إنه حصل في إطار عملية اتسمت بالصراع والصداع بين أوروبا الغازية وبين مجتمعات العالم العربي الإسلامي<sup>1</sup>، لذا كانت لعقلانية المفكرين العرب تأثير على وقف أوروبا الغارات للأراضي العربية، ولعل نفس أوروبا التي شيدت مفاهيم كانت بمثابة النقلة النوعية لها من تقدم وعقل وتحرر، خلقت مع انتقالها إلى الفكر العربية جدلية تاريخية كانت لها بمثابة قيم من العقلانية والتنوير الراسخة في تاريخنا المعاصر.

وكان أوضح أمر على ذلك البعثات العلمية والتي كانت بدايتها مع أهم رواد الفكر النهضوي وهو مؤسس التيار الليبرالي رفعت رفاة الطهطاوي (1801-1873م) والذي رشح من طرف أستاذه شيخ الأزهر حسن العطار (1760-1835م) حيث قال مؤكداً على التغيير في قوله: «إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس بها»<sup>2</sup>، فمكنته القدرة التي عاش فيها في فرنسا من التطلع إلى فلسفات ساعدت في تغير وتقدم المجتمع الفرنسي من خلال كتابات فولتير، مونتسكيو، روسو وغيرهم، فاهتم بترجمة الكثير مما قرأه إلى العربية، حيث ترجم ستة وعشرين كتاباً بينما ألف عشرين آخر<sup>3</sup>، كما كانت هناك محاولات لفهم الغرب من قبل العديد من الكتاب العرب أمثال عبد الله فكري، وكذلك ما كتبه أحمد فارس الشدياق (1804-1887م) بعنوان "كشف المخبأ عن فنون أوروبا" ولا ننسى حديث عيسى بن هشام محمد المويلحي (1868-1930م) العربية الإسلامية، وعلى أي حال، فإن كتب رحلات الغرب والمسلمين إلى بلاد الغرب عموماً يمكن أن تعد داخلة في مفهوم الاستغراب وبداياته الأولى، إذ تضمنت وصفاً أو نقداً لحال أو أحوال الغرب.

وصف حسن حنفي الرؤية العربية الإسلامية إلى الغرب بأنها «تراوحت المواقف مع الغرب في فكرنا المعاصرين بين مواقف ثلاث طرقات ووسط، الهجوم والدفاع والانتقاء»<sup>4</sup>، بمعنى أن الفكر العربي المعاصر انقسم إلى تيار إصلاحية يمثلها في البداية جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومع الوقت رشيد رضا وتلميذه حسن البنا الذي أسس مذهب الإخوان المسلمين في مصر، وأما عن التيار الثاني وهو الليبرالي والذي أعجب بالغرب والذي يطالب بالأخذ من علوم الغرب من أجل بناء دولة حديثة تقوم على النظام المؤسساتي وكذا الحرية، هذا التيار حسب حسن حنفي قائم بين نزعتين «واحدة تريد للفكر السياسي أن يكون نابعا من تراث الأمة، وأخرى تريد فصله عن هذا

<sup>1</sup> كمال عبد اللطيف: تيار العقلانية والتنوير في الفكر العربي، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2005، ص187.

<sup>2</sup> علي مبارك: الخطط التوفيقية، تر: محمد عبارة، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، مجلد1، ط1، د.ت، ص73.

<sup>3</sup> هشام جعيط: أثر فلسفة التنوير على الفكر في العالم العربي الإسلامي، بيروت، مركز الإنماء العربي، ع37، 1985، ص22.

<sup>4</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص59.

التراث وتجعله فكرا غربيا على حد تعبيره»<sup>1</sup>. يمثل هذا الانقسام أكيد صراع بين الذات وما تحمله من قيم وبين الذويان في الآخر وما يحمله من أضرار على الأنا.

بقي معنا التيار الثالث وهو العلماني والذي اعتبر الغرب نمطا للتحديث من أجل إدخال المجتمع العربي التقدم والحداثة وذلك بواسطة العلم وتقنياته الغربية... وقد انتهى به الأمر إلى الوقوع في التغريب كما يصفه حسن حنفي فتوقفت الأنا عن الابداع، وكان النقل هو العملية الوحيدة السائدة للتغيير مع الأفكار الغربية إلى براديجم يتمشى من خلالها، وكذا تجسد المذاهب إلى تيارات فكرية متبنات من طرف الأنا ومفاهيمها، لذلك فإن «عزلة التيار عن الثقافة الوطنية السادة ومكونها الرئيسي وارتماؤه كلية في أحضان الغرب أو بالردة عنه والعودة إلى تراث الأمة»<sup>2</sup>، ليمتد التغريب ليس فقط في حياتنا الثقافية، بل حتى في حياتنا اليومية، ولم تسلم كذا سلوكتنا وطريقة أعلننا ولغتنا حتى لم يعد أحد قادر على الحفاظ على لغته العربية الأصيلة.

وما يمكن الوقوف عليه هنا هو أن محاولة حسن حنفي في تأسيسه لعلم الاستغراب ليس بالسبق التاريخي بل أن جذور وأصول الاستغراب تضرب بجذورها في الماضي، وتعود التلميحات الأولى للاستغراب في حديث أنور عبد المالك في دراساته وذلك بالضبط حصل ضمن مؤتمر عقد من طرف المستشرقون في فرنسا سنة 1973م، فكانت من ضمن نتائج هذا المؤتمر تغيير اسم "المؤتمر من الاستشراق إلى العلوم الإنسانية في آسيا وإفريقيا الشمالية" ليكون سؤال أنور عبد المالك في كتابه المعنون "بالفكر العربي في معركة النهضة" من خلال نقده للاستشراق، فكان سؤاله متمحور حول هل سيكون علينا من أجل ذلك أنؤسس مؤتمرا للعلوم الإنسانية في أوروبا وأمريكا الشمالية أن نطلق على المختصين الذين سيهتمون بهذه العلوم اسما جديدا هو المستغربون؟<sup>3</sup>، اعتبارها إشارة لعلم الاستغراب، غير أن السباق الأول لإخراج تمثلات هذه الفكرة من الذهنية وانتقالها من وجودها المثالي إلى وجودها الواقعي، فكان التنظير لتأسيس هذا العلم متبلور من خلال كتابه مقدمة في علم الاستغراب ليأتيه كتاب ماذا يعني علم الاستغراب؟ كنسخة ثانية ولعل ما يفضل هذا الكتاب هو جعل الحضارة الأوروبية موضع دراسة بعد أن كانت العملية عكسية.

وعليه جاء الاستغراب كرد فعل عن نظام الهيمنة وفرض السيطرة الغربية على الأنا، بالإضافة إلى ذلك محاولة التحرر والقضاء على المركزية الأوروبية، كما أنه رد فعل على الاستشراق الإمبريالي الغاصب، ومن المهم أن نبين أن إعلان حسن حنفي لمحاولته إقامة علم الاستغراب لم يكن بالجديد لأنه يعود بجذوره إلى الماضي البعيد، وعلى

<sup>1</sup> حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، القاهرة، قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ج2، 1998، ص 435.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 50.

<sup>3</sup> أنور عبد المالك: الفكر العربي في معركة النهضة، القاهرة، دار الآداب، 1981، ص 126.

مسافة قريبة يظهر الاستغراب المقلوب أو ما يسمى بالتغريب ومعنى ذلك الارتقاء في أحضان الغرب، فلقد تحدث حنفي عن هذا الفعل (التغريب) ومحاولة تجاوزه عن طريق العودة إلى فلسفة الأوائل العرب قصد الفهم واتخاذ قرار إزاء ما يحدث.

### 3- موضوع علم الاستغراب:

ما يمكن أن نجمع عليه هو أن منابت الاستغراب، تمخضت عن ظهور أفكار ناقدة، جاءت على شكل ما يصطلح عليه بدراسات التابع والتي انتشرت مع الوقت عبر العوالم فكان موضوعها الحاسم المتمثل في نقد الخطابات الأوروبية الغاصبة والمهيمنة.

وعلى صعيد آخر، وفي سياق أرحب، وجبت الضرورة الذاتية والمعرفية إلى التعرف على الغرب نقدا وعرضا بغية لزوم تعرف الأنا (الشرق) على الآخر (الغرب) في قوامه الفكري والمعرفي وكذا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، ومن منطلق تغيثه وهو أن الغرب واقع ملموس لا مهرب منه وحضوره اللازم والفاعل في جميع مجالات حياتنا، ولعل ذلك راجع لما حققه من إنجازات لامست جميع وقائع المعارف، من هنا كان لنص حسن حنفي دلالة على ما سبقنا ذكره ليدرس علم الاستغراب حسب الحضارة الغربية وما توصلت إليه من علوم وتقنية، أو بصورة أخرى دراسة التراث الأوروبي على طول امتداده من اليونان إلى الحاضر، والكشف عن خبايا مساره، نشأته وتطوره بنيته وتكوينه<sup>1</sup>.

ولما كان الوعي الأوروبي يعتمد على استراتيجيات وكذا أطر فكرية تبرزه على كافة الحضارات، كان لزاما على الأنا أن تنظر إلى تلك الرؤية الاستغرابية من خلال صياغة البحث العلمي ولعل هذا ما كان غير حاضر في الخطاب الاستشراقي لأن السيطرة الأوروبية التي فرضت عمدا على الدول العربية، قد عملت على تبييه الوعي العربي كما أجمع البعض على ذلك<sup>2</sup>.

تمشيا مع هذا المنطلق المعرفي، يظهر الاستغراب على شكل منظومات فكرية صاغت أسس وبنية مفهومية مسعاها هو التحرر وإبراز الذات والهوية التي طمست لعقود من الزمان «فالغاية من هذا العلم نفسية، قبل أن تكون علمية، وما ذلك لأنه علم مضاد للاستشراق فحسب، بل في المقام الأول لأنه يتيح للمستغرب أن ينتقل من وضع

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 42.

<sup>2</sup> جابر عصفور وآخرون: الغرب بعيون عربية، مجلة العربي، ط1، وزارة الإعلام الكويتية، ج1، ط1، 2005، ص 9، 10.

المفعولية إلى وضع الفاعلية»<sup>1</sup>، ولعله الأمر المطلوب فعلا لسعي الاستغراب إلى قلب الأمور وتبادل الأنوار بين الأنا والآخر، لتخلص الأنا من مركب النقص الذي يعتبرها لكونها موضوعا مدروسا بالإضافة إلى لعب دور الفاعل في إسقاط دعايات المستشرقين ليظهر على أنه دفاع الأنا للتحرر من عقدة الخوف اتجاه الآخر وقلب الرؤية.

وليتجلى النمط الغربي وهو الوحيد المتغير محاكاته لتطور وتقدم المجتمعات الغير أوروبية والتي اعتبرتها أوروبا تحمل عناصر الثبات، ولا تسمح خصوصيتها بالتطور، بينما الوعي الأوروبي يمتلك لا محال عناصر التطور المستمر، لذلك كان من الضروري تقسيم العالم إلى مركز وهوامش، بمعنى مركز غربي أوروبي قائم على التمدد والسيطرة لفرض نمطه وهوامش تحتاج إلى التحديث<sup>2</sup>، وإلى خطاب علمي يتضمن على أهداف وآليات منهجية تجعل من الممارسات والتطبيقات الأوروبية موضوعا للدراسة قائمة بطبيعة الحال على التقييم لا التقويم.

كلها أمور تصب في تناول موضوع الاستغراب لتمثل كذلك حسب مبروك بوطقوقة في مقال له يتحدث فيه عن "علم الاستغراب والرد على المركزية الأوروبية" Eurocentrism Erocetricity كيف أن الوعي الأوروبي أخذ مركز الصدارة عبر أزمنة التاريخ داخل بيئته الحضارية الخاصة، ليكون موضوع هذا العلم الجديد رد ثقافة الغرب إلى حدوده الطبيعية بعد أن انتشر خارج حدوده إبان عنفوانه الاستعماري من خلال سيطرته حتى على أجهزة الإعلام وهيمنته على وكالات الأنباء، ودور النشر الكبرى، وتناول القضاء على أسطورة الثقافة العالمية التي يتوحد بها الغرب، وجعلها متساوية لثقافته باعتبارها الثقافة التي يتوجب على كل شعب أن يتبناها حتى ينتقل من التقليد إلى الحداثة، فالفن فنه، والثقافة ثقافته، والعلم والحياة أساليبه، والعمارة طرازه، والعمران نمطه والحقيقة رؤيته بالرغم من أن طبيعة الثقافات هو التنوع ولا يمكن الجزم بوجود ثقافة أم ثقافات<sup>3</sup>.

لذا يمكن أن نرصد خطاب موضوعة الغرب مما يعني دراسة الوعي الأوروبي تقوم بها الأنا، مع تسليط الرؤية التقييمية للوعي الأوروبي من الخارج دون محاولة الالتصاق بها قصد تحقيق نوع من الموضوعية السمحة التي يقتضيها وإزاء هذا الوضع، يرى الدكتور رضا داوري أردكاني أن الاستغراب مورس من قبل ليحل الشرقيون محل الغرب إبان القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وكان وضع الغرب شبيها بوضع دول آسيا وإفريقيا في هذه القرون الأخيرة، رغم أن هذا الأمر لو لم يكن مجالاً فهو مستبعد جدا، فلربما تنعكس الآية فيهوي الغرب نحو الانحطاط

<sup>1</sup> جورج طرابيشي: المرض بالغرب، ازدواجية العقل (دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي)، سوريا، داربترا للنشر والتوزيع، ج2، ط2002، ص1، ص115.

<sup>2</sup> عامر عبد زيد الوائلي، هاشم الميلاني: نحن والغرب (مقارنات في الخطاب النقدي الإسلامي)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط2017، ص1، ص55.

<sup>3</sup> مبروك بوطقوقة: علم الاستغراب والرد على المركزية الأوروبية، أرتروبوس "الموقع العربي الأول في الأنثروبولوجيا"، 30 ماي 2019، 15.00.

ويتجدد الشرق وتفتح قرائح الفكر والعلم فيه، ولكن تستولد حينئذ نسبة جديدة لم تكن عكس نسبة الغرب الحالي مع باقي دول العالم، وعليه سوف لا ينظر الشرق حينئذ إلى الغرب بنفس سياق الاستشراق ومناهجه<sup>1</sup>.

لأن البحث في التراث العربي مفاده ليس الدراسة في حد ذاتها، بل أنه عبارة على واجب وطني تميله حركة التاريخ بغرض تجاوز الشعوب العربية والإسلامية، يقول: هشام غصيب في "كتابه العقل النهضوي" أن الهيمنة التي طالت نواحي حياتنا ككل لا يمكن أن ندرك منها إلى القشور ومظاهره السطحية الأمر الذي نجم عن التغريب الثقافي، ولتجاوز ذلك علينا حسبه أن نتخطى الذات إلى حضارة الطرف المهيمن تستنطق تراثه وتستوعبه كما استنطق هو تراثنا من قبل<sup>2</sup>.

وحقيقة الأمر، أن دراسة الحضارة الأوروبية وجعلها موضع الدراسة أي نعم أنه ليس بالأمر اليسير، لكن هذا ما واجهه كذلك المسلمين الأوائل عند دراستهم التراث اليوناني، فهناك ما هو بالأمر الجديد على الثقافة العربية وفيها كذلك ما يتعارض ووعينا الإسلامي يتحدث حنفي على ذلك ويقول: «صحيح أن المفكرين القدماء ترجموا ولكن الترجمة لم تستغرق أكثر من قرن من الزمان ثم بدأ التأليف أي أخذ المواقف ابتداء من القرن الثالث عند الكندي»<sup>3</sup>.

ويتحول الآخر إلى موضوع دراسة ويختفي مع الوقت عامل الانبهار والدهشة وبالتالي تتلاشي جدلية التابع والمتبوع، ويعمل بمنهج النقد والتحليل والتدليل العلمي لدراسة الحضارة الغربية، ليكون هذا المشروع والعملية التأسيسية لعلم الاستغراب ليست بالأمر الهين واليسير لتتم بضعة أيام وشهور من خلال نشر بعض الدراسات والكتابات في الموضوع، لأنه وفي الواقع مشروع لازم الوجوب لينتقل من التنظير إلى التطبيق فهو يمتد ويطول حسب الفراغ الحضاري الذي نعيشه جميعا كحرم مسلمين، لكن مع الإصرار والتخطيط والتطبيق وفق آليات منهجية تتوافق والبيئة الدارسة وكذا ما يتوافق والموضوع المدروس.

#### 4- مساعي علم الاستغراب:

وكانت لإشكاليات وتعقيدات الواقع العربي الإسلامي دافعا حاسما لاكتشاف الذات ومقوماتها بطريقة صريحة، وليس فقط من أجل مواجهة الآخر القمعي فحسب بل كذا من أجل أن تظهر فيه المواجهات الداخلية المتمحور حول انقسامات الأمة، فكان التنظير للمشروع معرفي عُنُونت بالاستغراب، قام على أساس آليات معرفة مبنية على

<sup>1</sup> عامر عبد زيد الوائلي، هاشم الميلاني: نحن والغرب (مقارنات في الخطاب النقدي الإسلامي)، مرجع سابق، ص 27، 28.

<sup>2</sup> هشام غصيب: تجديد العقل النهضوي، مرجع سابق، ص 44، 45.

<sup>3</sup> حسن حنفي وآخرون: مؤتمر ابن رشد (الذكرى المئوية الثامنة لوفاته)، الجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ج 1، 1985، ص 57.

النقد والتمحيص لإنتاج مفاهيم وتصورات وكذا آمال يستطيع من خلالها مواجهة الوعي الأوروبي وكأي مشروع معرفي يأتي الاستغراب بأهداف ومساعي كان لابد من وضعها من أجل تطبيقها وعلى هذا يمكن تعدد مجموع من المساعي الاستغرابية حسب المذاهب الفكرية والتيارات المعرفية المختلفة كل حسب مرجعيته (الدينية، العرقية، السياسية)، وهي كالآتي:

**المسعى الأول:** بداية مع محاولة الولوج إلى البنى المعرفية للوعي الأوروبي لكشف الرؤى الغربية وبناء رؤى عربية إسلامية بديلة تتوافق والمفاهيم والتصورات العربية، للقضاء على المركزية الأوروبية التي كرسها الاستشراق على مدى قرون، وهذا لا يعني طبعاً نبذ الآخر، وإنما تصحيح لمساره مع تلاشي ما يعرف بثنائية المركز و الأطراف<sup>1</sup>.

**المسعى الثاني:** والمعروف أن الحضارة بصفة عامة ليست حكراً على شعوب معينة دون الأخرى باعتبارها تلك الظاهرة الاجتماعية التي تميز الكائن الإنساني والقائمة على التقدم والرفق المادي والعقلي الناتج عن التواصل الايجابي وحتى السلبي بين الأمم والشعوب لتكون نتاج تراكمات تاريخية ومعرفية سابقة كان الفضل في نسيجها حضارات وشعوب مضت، يقول مالك بن نبي في هذا الصدد «إن الحضارة هي تراث إنساني عالمي، ولا تخص الشعب الأوروبي وحده، ولا تتحدد في الجوانب المادية فقط، إنما كذلك في الجوانب الروحية، لذلك فكل حضارة لها مسارها من الروح إلى العقل إلى الغريزة»<sup>2</sup>، ولعل هذا ما ينطبق على الوعي الأوروبي باعتباره وعي نشأ ضمن تراكمات إنشائية فوية أنتجت لنا كما يعرف بالعصرنة والحداثة اليوم، لتخلق لنفسها مقاييس حكم على تقدم أو تخلف الشعوب.

**المسعى الثالث:** يأتي الاستغراب من زاوية أخرى للحد من الهيمنة الأوروبية وتحولها مع الوقت إلى نمط أو حد وعلى كل الشعوب العالم اتباعها على هذا الدرب ليدافع الاستغراب على خصوصية الشعوب، كما أنه يقف ويرفض فكرة أن الإبداع لا يرتبط بالوعي الأوروبي فحسب، وإنما التاريخ الإنساني مثلته منذ البداية حضارات تضرب برقيها وعظمتها في جذور التاريخ الإنساني والمقصود هنا أكيد الحضارات الشرقية (الفرعونية، البابلية، الصينية، الهندية) حتى أن آثارها لليوم موجودة لتدل على عبقريتها وإبداعها بل ويشهد الكثير من المفكرين الغربيين على تأثير اليونان بهذه الحضارات الشرقية<sup>3</sup>.

نحن هنا لا نريد أن ندخل في متاهة الأهداف والمساعي الكثيرة لأنها لا تعد ولا تحصى، لكن بموجب ذكر أهم ما يطرحه موضوع الاستغراب من أهمية.

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 28.

<sup>2</sup> Malek Bennabi: **Le problème des idées dans le monde**, Edition Elbraynate, Alger 1990, p 31.

<sup>3</sup> حسام محي الدين الألوسي وآخرون: إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998، ص 349، 350.

**المسعى الرابع:** وعلى هذا النمط من الاشتغال التأسيسي، يكون للإبداع الذاتي واجب خلق المجال الفسيح لدى الشعوب الغير الأوروبية، ليتم نزع الغطاء الذهني المعترتها والذي فرض بطرق مباشرة وأخرى غير مباشرة، لتبدع بذهنيات ذاتها لا بذهنيات الآخر ليكفل مالك بن نبي هذا الحديث على أن المجتمع الذي لا يصنع أفكاره الرئيسية لا يمكنه أن يصنع المنتجات الضرورية واللازمة لاستهلاكه، وفي ذات الوقت لا يمكن لنفس المجتمع في طريقه للبناء أن يبني أرضية فكرية من غيره فالقدرة على الانجاز الذاتي يشكل في حقيقة الأمر مكانا حضاريا بين الشعوب، ولهذا جزم مالك بن نبي على أن الأزمة العربية الإسلامية بأنها في الأخير أزمة أفكار وليست أزمة آليات مادية ووسائل<sup>1</sup>.

**المسعى الخامس:** يؤمن حسن حنفي إيماننا يقينيا بأن علم الاستغراب مؤداه هو تحرير الإنسان الشرقي من كل الأغلال الأوروبية ولعل ذلك يتحقق فقط عن طريق حوار الأجيال دون صدام الحضارات ولعل هذا المشروع العملي، كما يرنو إلى ذلك حسن حنفي إلى تجسيد فكرة التواصل بين الشعوب وخلق فضاءات فكرية رحبة في كافة المجالات (الاقتصادية، السياسية، العسكرية) فالحوار يخلق نوع من التفاهم المفقود والمنشود في ذات الوقت<sup>2</sup>، وعليه فهو لا يمثل إلا مرحلة من مراحل التاريخ الإنساني وليس هو المسار الحضاري الوحيد<sup>3</sup>.

ليظهر بعض المنظرين الأوروبيين ويثبت أن دوام الحضارة الغربية هو أمر غير صحيح، لأن الأفول والاضمحلال هو سنة من سنن الدورة الحضارية التي تعترى تاريخ كل الحضارة ولعل هذا ما بينه صامويل هنتغتون على أن بدءا الصورة الثانية عن الغرب مختلفة جدا، إنها حضارة في حالة اضمحلال، نصيبتها من القوة العالمية السياسية والاقتصادية والعسكرية أخذ في الهبوط إلى قوة الحضارات الأخرى<sup>4</sup>، بمعنى أن عجلة التاريخ بدأت بأن تميل إلى شعوب الشرق آسيا بالتحديد، ورغم ما تحرك صامويل هنتغتون من نوازع نحو حديث عن الغرب وأفوله إلى أن خبايا كلامه يدل على بداية اضمحلال الهيمنة الغربية.

**المسعى السادس:** لعل العدة الفلسفية للاستغراب كان هدفها كذا محاولة القضاء على أسطورة الثقافة العالمية هذا من جهة ومن الجهة الأخرى ترمي إلى اكتشاف خصوصيات الشعوب قصد الخروج من مركزية الغرب نتاج ذلك إتقان التعامل مع الغرب معاملة الند للند وبالتالي جعل الغرب مدروسا بكل موضوعية، عن طريق الالتفات إلى

<sup>1</sup>مالك بن نبي: القضايا الكبرى، سوريا، دار الفكر، 1991، ط1، ص 198.

<sup>2</sup>ناهض حتر: التراث، الغرب، الثورة(بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي)، عمان، شقير وعكشة للطباعة والنشر والتوزيع، 1986، ص 146.

<sup>3</sup>حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 65.

<sup>4</sup>صامويل هنتغتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، مرجع سابق، ص 169.

الخلفيات وراء كل مجال وكذا الجدل القائم بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر.<sup>1</sup> يؤكد الطيب تيزيني على أن الدعوة لعلم الاستغراب هنا تؤكد النظرة المؤصلة والموضوعية والأكاديمية التي تتوخى العدل والإنصاف في تناول الموضوعات المهمة والمصيرية وكذا متابعة من جهات راصدة التوجهات الفكرية، ذلك أن العملية الاستغرابية تعمل على تصحيح ارتباط التاريخ بأوروبا أي بحضور الموضوعية لا الذاتية باعتبار أن أوروبا ليست الوحيدة القادرة على الفعل التاريخي، ولعل ذلك قائم من خلال تصحيح المفاهيم المستقرة في الذهن والتي تكشف عن المركزية الأوروبية قصد إعادة كتابة تاريخ العالم برؤية تتسم بالموضوعية.<sup>2</sup>

**المسعى السابع:** يرجى من الاستغراب كعلم له آلياته واستراتيجياته خلق توازن بين الأنا والآخر موصل بحبل من التفاعل الايجابي مع فتح أبواب المثاقفة\* بين الأنا والآخر قصد تشكيل هوية وطنية ناتج عن التلاقع، لأن فكرة اللجوء إلى محاولة تأنيب وجدل الذات والتفوق عليها وتحطيم المعنويات وتثبيط الطاقات لأن الخلافات بين الثقافات قائم وأزلي مستمر باعتباره حاجة لازمة لقيام طبيعة العلاقات الانسانية، رغم ما ذكرنا إلى أن التلاقي بين الناس والشعوب أكثر من وجود الاختلاف ولعلها من سنن الحياة الكونية بين الشعوب والعوالم.<sup>3</sup>

**المسعى الثامن:** كان لفعل الانبهار من تصور التفوق الأوروبي عاملا مهما في استئلاب الهوية في العالم العربي الإسلامي خاصة النخبة الثقافية والتي أصيبت بالتغريب ليكون السبيل الأوحده لجلب الدواء ومعالجة هذه الأزمة المعاشة إلا من خلال التعرف الموضوعي على الغرب وتفكيك البنى والمقومات الإستراتيجية وذلك إن حدث سيكون عن طريق آليات الاستغراب التي تقف على نقاط القوة والضعف حتى ينقشع مجال الانبهار<sup>4</sup>،

لأن التكامل والحوار بين طرفين اثنين هو أساس العدل في قيام العلاقة ولو اختل رجحان طرف على الآخر تتحول العلاقة بين سيد وعبده وهي شأنها شأن الحوارات التي نتبناها اليوم بين عالمين (شرقي وآخر غربي) يحدثنا

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 48.

<sup>2</sup> الطيب تيزيني: من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، مرجع سابق، ص 349.

\***المثاقفة Acculturation:** فقد كان أنثروبولوجيو أمريكا الشمالية سباقون إلى ابتداعه، حيث تعود أول نشأة لهذا المصطلح إلى 1880م على يد المستكشف الأمريكي "جون ويسلي باول" John Wesley Powell، والسابقة "Le préfixe" لمفردة Acculturation هي مشتق من السابقة اللاتينية "ad" التي تدل على "الاقتراب أو الدنو Le rapprochement"، في حين كان الانجليزية يؤثرون استعمال مصطلح "التبادل الثقافي Culturexchange" أما الإسبان فقد كانوا يميلون إلى اعتماد مصطلح المثاقفة الثقافية Transculturation، بينما فصل الفرنسيون التعبير عنه بمصطلح "تداخل الحضارات Interpénétration civilisations" غير أن مصطلح أمريكا الشمالية "المثاقفة Acculturation" هو الذي فرض انتشاره وتداوله في نهاية المطاف.

Voir : Roger Bastide, Acculturation, Encyclopédia universalis[en ligne], consulté le 12 janvier 2016 : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/acculturation>.

<sup>3</sup> جبرار ليكلرك: العولمة الثقافية (الحضارات على المحك)، تر: جورج كتورة، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004، ص 40.

<sup>4</sup> محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1997، ص 132.



على تمثل ذلك محمد عابد الجابري ليقول أن: «العلاقة القائمة الآن بين الغرب من جهة والغرب والمسلمين والعالم الثالث كله من جهة أخرى هي من نفس علاقة السيد بالعبد، السيد يستغل العبد وهو يحتاج إليه تتوقف عليه كثير من شؤونه والعبد يعاني من السيد ولكنه هو الآخر محتاج إليه»<sup>1</sup>، يذكر حسن حنفي أن الاستغراب إذا ما تحول إلى مشروع تأسيس للأمة سينتج عليه التعامل مع الوعي الأوروبي في وضعيته التاريخية لا أكثر ولا أقل، فهو وعي تراكمت فيه ظروف وعوامل أدت إلى بروز هذه المرحلة التاريخية.

ما يشغلنا هنا هو كيفية تعاطي علم الاستغراب مع الوعي الأوروبي من خلال سرد حسن حنفي تاريخ الغرب من بداية المصادر إلى تكوينها وكذا مختلف المراحل التي مرت بها وصولاً إلى أزمتها المعاصرة، لذا ما يلاحظ هنا هو أن حنفي في دراسته للثقافة الغربية لا يدرسها كموضوع مستقل وإنما درسها كما هي أي من داخلها ويرى أن إدعاءاتها من ذاتها، ولعل هذا، ما يقضي على موضوعية وعلمية الاستغراب، وهو ما جعل جورج طرابيشي يؤكد على أن الاستغراب ما هو إلا عمل انتقامي من الآخر ومركزيته لكي تسيطر الأنا وفي الحقيقة أن هذا عكس الطبيعة الكونية للحضارات والتي تقوم على الحوار لا الصدام<sup>2</sup>.

ليكون بطبعه مسعى علم الاستغراب كما ذكرنا آنفاً هو القضاء على المركزية الغربية وبالتالي القضاء على الثنائية بين المركز والأطراف، مما يعني أن حسن حنفي فكر في البنية المفهومية للاستغراب والتي التحمت بمبادئ التحرر والانفكاك من سجن الآخر والتي إذا ما طبقت على الأسطورة الغربية تأتي التحجيم واعتبار الغرب كغيرها من الحضارات التي مرت، فلو اهتمت الأجيال حسب التوقعات الحنفيه بالاستغراب لانتهدت السيطرة على الوعي الأوروبي واحتوائه من بدايته إلى نهايته، لتتحول العلاقة بذلك من علاقة سيطرة هيمنة إلى علاقة توافق وحوار حضاري لازم ويسير<sup>3</sup>.

تلزمنا هذه إلى أن التطلع والتشبيث بمستقبل مشرق للبشرية أمر قائم على التبادل والحوار بين الثقافات وقيام علاقات متكافئة فيما بينها أساسها الحوار المتوازن وليس حوار الهيمنة والسلطة وهي نفس الفكرة التي يرمي إليها ميغال ندال في مقال له يؤكد فيه على أن كل حوار هو موقف احترام مصالح مشتركة، موقف فضول عقلي موقف تسامح، موقف حب إطلاع ومعرفة وفهم، بلغة أخرى أن الحوار لا يكفي بل يجب الانتقال إلى ثقافة الفعل<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 132.

<sup>2</sup> جورج طرابيشي: المرض بالغرب، ازدواجية نفسية لكتابات حسن حنفي، مرجع سابق، ص 145.

<sup>3</sup> حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، مرجع سابق، ص 87.

<sup>4</sup> ميغال ندال: مقال ضمن وقائع ندوة الحوار الثقافي العربي، تونس، إصدار المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 2002، ص 31، 32.

ولما كان الاستغراب خطابا مفهوما مغايرا عن غيره من المشاريع التي تصب في نفس الحلقة، والتي نشطت وفكرت في المشكلات والأزمات التي تعاني منها الأنا، كما أنه يعتبر سبيل من السبل المؤدية إلى معرفة الغرب من خلال طرق البنى التحتية للوعي الأوروبي من بدايته التكوينية مرورا بمصادره المنتجة ووصالا إلى حاله اليوم، ويبقى مشروع الاستغراب مشروعا يحاكي الذات الدارسة أولا من خلال معرفة هفواتها ونقائصها من جهة، ومن جهة ثانية محاكاة الغرب في جميع المجالات، ولكنها الصفة التي يجب أن تطغى على مشروعية هذه الإستراتيجية الاستغرابية الموضوعية العلمية بمعنى الحوار والاعتراف بواقع التنوع الثقافي وبالخصوصيات الحضارية وبوجود العلاقة بالتفاعل السلمي، والثقة في أن كل طرف لا يمكن أن يملك الحقيقة المطلق ولا الدوام التام، لذا فدراسة الوعي الأوروبي كما أكد على ذلك الكثير من الفلاسفة أمر واجب الوجود.

### ثالثا: الاستشراق والاستغراب والاختلافات البنيوية... بحث في طبيعة العلاقة

بداية وبومضة سريعة، كيف لنا أن نفهم طبيعة العلاقة بين الاستشراق والاستغراب في مسار قائم بين شرق وغرب بمعنى وضع كل مفهوم في سياقه الفلسفي والمعرفي ليتبلور سؤالنا في التالي ما قوام العلاقة بينها، هل هي علاقة تقابل؟ أم تنافر؟ أم مماثلة؟

إن باب العلاقة الراسخة بين الاستشراق والاستغراب يضع أمامنا استشكالات كثيرة معظمها يبقى غير واضح، ذلك أن الغرب يعتبر الكائن الوجودي والتاريخي الذي يحمل معه استراتيجيات ورؤى خاصة للعالم، وهو أمر لا يمكن لنا إنكاره لذا فهو بحاجة دائمة إلى أن يدرس، نتيجة لسيطرة أنماط العيش الغربية على الحياة الإنسانية جمعاء، في مختلف المستويات (الاقتصادية، الثقافية، السياسية)، التي تحركها مفاهيم الغرب وأيديولوجياته وجب لذلك على الأنا (الشرق) خلق منهجية علمية خاصة مقصدها الغوص في معامق هذه الرؤى الخاصة والمثيرة، لينشأ ما يعرف بالاستغراب كظاهرة مؤدتها دراسة ومحاكاة مكامن الغرب، ولعلها الصورة الأمثل عند المفكرين للرد على الدراسات الاستشراقية الفاتنة التي أقبلت سابقا على تكليس الشرق (أي جعل الشرق كنيسي) ليكون جوهر هذا العلم الخطابي هو الحراك في دائرة الأهداف المستبينة للشرق<sup>1</sup>.

رُبَّ دراسات هي تلك التي تضعها أمام استشكالات تفتح لنا آفاق غير مطروقة ولعل هذا ما ينطبق على الدراسات الاستشراقية، هذا ما تؤكد عليه التوليفية السعيدية (إدوارد سعيد) من خلال كتاب "الاستشراق" موضحا أن الإتيان بالاستغراب ليس سوي دعامة خاصة للخطاب والمؤسسات الاستشراقية بمعنى أن الشرقي حسب سعيد

<sup>1</sup>Joseph Massad, «Forget sentismt», in Elisabeth Weber, editor, living Together, Jaques Derrida's communities of peace and violonce, (New York: Fortham. University press, 2013), p 59,79.

يستشعر هوية الغربي ويستحضرها لأن «التصنيفات، مثل تصنيف دجال (أو شرقي، في مثل هذا السياق) تلمح به أو بالأحرى تستوجب نقيضا لها، على أن لا يكون هذا النقيض شيئا آخر غير حقيقي وأن لا يكون أيضا بحاجة مستمرة لأن يعرف تعريفا صريحا، وهذا النقيض هو الغربي»<sup>1</sup>، وكقراءة متأنية للنص الإدواردي يزودنا سعيد على أن مفهوم الاستغراب كخطاب استراتيجي منهجي جاء كرد فعل بالمعنى النيتشوي على الهيمنات الغربية.

يذكر أحمد علانة ساداتي\* في مقال له معنون بـ "العالم الإسلامي وعلم الاستغراب النقدي" أن الاستغراب باعتباره خطابا مختلفا مفهوما عن علم الاستشراق ويعود السبب لذلك في أن مفهوم الاستشراق يشتغل ضمن نطاقه الخاص، أما علم الاستغراب إذا أراد أن يتصدى لنقد الغرب فإنه يحتاج إلى أسس نظرية ومنهجية تتناسب وبناءه التحتية<sup>2</sup>.

وفي ذات السياق والمعنى، وبالعودة لفروقات النشأة بين العلمين يؤكد حسن حنفي على أن الظهور الأول للاستشراق كان إبان المد الاستعماري الأوروبي والشعوب الأوروبية منتصرة بعد مرحلة الهجوم منذ سقوط غرناطة والاستكشافات الجغرافية، في حين أن الاستغراب الآن في عصر الردة وبعد حركات التحرر العربية والشعوب المهزومة في مرحلة الدفاع لذلك يظهر الاستغراب هنا كدفاع عن النفس، ولعل خير وسيلة للدفاع الهجوم، ومحاولة التحرر من عقدة الخوف اتجاه الآخر، وقلب الموازين<sup>3</sup>، وبين لحظة وأخرى تظهر كتابات متميزة في طرحها حول نقد الاستشراق، لذا نقوم مباشرة مع حوار ثري مع مجموعة من المستشرقين والتغربيين العرب الذين أقاموا في الغرب، وبقوا في محيطهم العربي والإسلامي، وتبنوا الفكر الاستشراقي حول الإسلام والمسلمين وهؤلاء حسب أحمد الشيخ مؤلف كتاب من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب والذي طرح من خلاله دراسته للشرق عموما وللمجتمع المسلم المعاصر بخاصة<sup>4</sup>.

وفي هذا الوضع، يرى طيب تيزيني أننا أمام عملية مركبة كما يصفها تنطلق من الداخل أي من الاستشراق والذي يفصح عن قوته وهيمنته ومداه، بقدر ما يتوغل في الاستغراب من الداخل ودائما وبطريقة مستمرة وفق جدلية الداخل والخارج من خلال مصوغات ابستمولوجية وقيمية مدبرة استراتيجيا التي يتداولها المستغرب هنا والآن<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> إدوارد سعيد: الاستشراق ( المعرفة، السلطة، الإنشاءات)، مرجع سابق، ص 72.

\* أحمد علانة ساداتي: باحث من إيران، أستاذ علم الاجتماع، كلية العلوم الطبية جامعة شيراز.

<sup>2</sup> عامر عبد زيد الوائلي، هاشم الميلاني: نحن والغرب (مقارنات في الخطاب النقدي الإسلامي)، مرجع سابق، ص 94.

<sup>3</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 29.

<sup>4</sup> علي بن إبراهيم النملة: الاستشراق والإسلام في المراجع العربية، بيسان للنشر والتوزيع، الرياض، 2010، ص 39.

<sup>5</sup> الطيب تيزيني: من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، مرجع سابق، ص 308.

حتى أن إدوارد سعيد يشيد أن مفهوم الاستشراق قد وُظفَ في القرن العشرين كالمشرفة التي تؤول أوروبا من خلالها ذاتها والشرق وكذا لنفسها، لتطغى فكرة السيطرة الغربية من خلال المتع الغربية التي فُعلت من طرف الشرقيين قصد إبراز عقلانية وحكمة التقاليد الأوروبية، ليعطي لنا سعيد مثالا بإرنست رينان، في قوله «ليس من المبالغة القول أن مختبر رينان الفيلولوجي هو الحيز الفعلي لنزعتة العرقية الأوروبية، لكن ما نحن بحاجة لتأكيدِه هنا هو أن لا وجود لهذا المختبر خارج هذا الخطاب، الذي يتيح ويعرف هذا المختبر عبر كتابته المستمرة له، وبالتالي حتى الثقافة التي دعاها بالعضوية والحية -أي أوروبا- هي أيضا كائن حُلِقَ في المختبر ومن خلال الفيلولوجيا»<sup>1</sup>، ما يلوح إليه سعيد من خلال نصه هو أهمية الاستشراق في تشكيل موضوع الاستغراب لأن الاستشراق في حد ذاته يعتبره سعيد نمط فكري أنشأ على التمايز الأنطولوجي والابستيمولوجي فيما بين الشرق والغرب كما لا ننكر أيضا نمطية السيطرة وفرض سلطتها على الشرق.

وفي موضع آخر وحسب فكرية علي حرب الذي حاول تجاوز الإشكالية المعروفة بين تابع ومتبوع، ليسع جاهدا إلى تجاوزها ونسيانها مبررا ذلك على أن التصنيفات الشائعة والمنبثقة من العقلية الاستشراقية أو الكلامية اللاهوتية، كقسمة فروع العلم والمعرفة، إلى إغريقي أو عربي أو إسلامي أو أوروبي غربي أو حتى ما يصدر له من ثنائية الاستشراق والاستغراب المعاكس له، مؤكدا أن مثل هذه التقسيمات التي تقيم هوة أنطولوجية بين الأنا والآخر ومن جراء ضغط هذه الأخيرة، يقول علي حرب «تريد لي أن أعامل أو أن أتعامل مع نفسي، فكريا، بوصفي الآخر دوما»<sup>2</sup>.

في مقام فكري آخر تأتي العلاقة بين الاستغراب والاستشراق على أنها بناء وظيفي، كيف ذلك؟ يركن طيب تيزيني على أن النزوع الاستشراقي يعمل على استيعاب الاستغراب عن طريق التدخل في إنتاجه وهو محاولة لإعادة إنتاجه على نحو يخلق بناء وظيفي بينهما، لذا يظل الاستشراق والاستغراب كلاهما قائمين، ما دمت مصادرهما مستمرة في إنتاجهما، كل حسب وظيفته، فالإنتاج الغربي القائم على الإمبريالية والاستعمارية والرأسمالية من خلال إحكام قبضته وهيمنته الثقافية على الشرق المتخلف، ذلك أن هذا الأخير (الشرق) عاجز عن إنتاج المعرفة العلمية بذاته تاريخيا وراهنا ومستقبلا، في مقابل العظمة الإنتاجية المهيمنة للغرب<sup>3</sup>.

يمكن أن يطرح سؤال وجيه من جراء روح السيطرة الأوروبية على الأنا المضطهد، ولعله من الأسئلة التي توضح لنا العلاقة القائمة بين استغراب الأنا واستشراق الآخر لذا كان لا بد على حسن حنفي أن يلوح إلى أكثر من

<sup>1</sup> إدوارد سعيد: الاستشراق ( المعرفة، السلطة، الإنشاءات)، مرجع سابق، ص 147، 146.

<sup>2</sup> علي حرب: إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2010، ص 25، 24.

<sup>3</sup> الطيب تيزيني: من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، مرجع سابق، ص 311.

ذلك في بعد النظر ليميز بين الاستشراق الذي يضعه في خانة تمجيد المركزية الأوروبية، والاستغراب القائم على اكتشاف الذات لأنه مهمة هذا العلم كما يرنوا إلى ذلك حنفي هي إعادة الشعور الأوروبي إلى وضعه الطبيعي، والقضاء على اغترابه في الشعور الأوروبي<sup>1</sup>، وفي المعنى ذاته يتفق هشام غصيب مع حسن حنفي مؤكداً أن «كون الطرف المسحوق في شبكة العلاقات الإمبريالية التي تسود جزء كبيراً من العالم اليوم يفرض علينا أن نتخطى ذاتنا لتنتقل إلى رحاب حضارة الطرف المهيمن وأن القلاع الإمبريالية باستعمال الأسلحة التي وضعتها هي عينها وأخضعنا بها»<sup>2</sup>، ليأتي المعنى التحليلي لهذا النص في شكل إلزام ضروري لقيام علم الاستغراب ولكونه حقيقة واقعة لا بد منها يفرضها علينا واقع الشعوب العربية المستضعفة، كما استرجاع هيبية الأنا المفقودة خاصة ونحن نقر جميعاً أن الزيف في طرح القضايا من طرف المستشرقين استحكم بطريقة إدراكية أو لا إدراكية، فالحكمة الوظيفية من الاستغراب حسب حنفي هو استنطاق الغرب في بناء التاريخية (علمياً، سياسياً، اجتماعياً، دينياً).

كان لأندري ميكيل\* إعلان مختلف عن الإستشراق وأزمته مؤكداً أن الإستشراق مات، لذا وجب علينا أن ندرس العرب كممثلين لعصر ثقافي، كما ندرس الثقافة الألمانية كتعبير عن عهد ثقافي<sup>3</sup>، ما ينوه إليه هذا الأخير هو محاولة الخروج من عتق الهيمنة الإيديولوجية المبتوثة فيهم. وعلى هذا المنوال من التقرير لرضا داوري أردكاني يبقى في رأيه «على أننا لو أردنا أن نجعل من الاستغراب مناظراً للإستشراق لا بد أن يكون الغرب قد انتهى وقته أو أوشك على الزوال»<sup>4</sup>، لو عدنا إلى المعاني الدلالية للإستشراق والتي تقرر أن الفعل الإستشراقي يقوم فقط لدراسة آثار حضارة فقدت مستقبلها وانحسبت في الماضي، مقارنة لهذا المعنى لا يمكن تطبيق علم الاستغراب على الحضارة الغربية باعتبارها وجهة للعالم كافة، فمن يلهث وراء العلوم الغربية لا يمكن أن يكون مستغرباً.

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 29.

<sup>2</sup> هشام غصيب: تجديد العقل النهضوي، مرجع سابق، ص 45.

\* أندريه ميكيل: مستشرق فرنسي ولد سنة 1929م، بجنوب فرنسا أتم دراسته بمدرسة المعلمين العليا، درس العربية على يد بلاشير، وعمل عقب تخرجه في دمشق وبيروت بالمعهد الفرنسي للدراسات العربية، ثم عمل في إثيوبيا فترة عامين في أواسط الخمسينيات، وعندما عاد إلى فرنسا ليعمل في وزارة الخارجية، اختير مستشاراً ثقافياً لفرنسا في مصر عام 1961م، تولى تدريس الآداب العربي في الجامعات الفرنسية سنة 1968م، عمل في جامعة فانسان Vincent، وجامعة السربون الجديدة La sorbonne nouvelle، ثم شغل منصب مدير معهد لغات الهند والشرق وشمال إفريقيا وحضاراتها في جامعة باريس الثالثة قبل أن ينتخب أستاذاً لكرسي الأدب العربي في الكوليج دي فرانس عام 1975، وفي 1984م اختير ميكيل مديراً للمكتبة الوطنية في باريس، وكانت المرة الأولى التي يختار فيها أحد المتخصصين في الدراسات العربية والإسلامية لهذا المنصب الرفيع، ثم عاد ميكيل عام 1986م إلى الكوليج دي فرانس، واختير سنة 1989م رئيساً لها.  
من أهم مؤلفاته:

1- الإسلام وحضارته L'islam et sa civilisation، وقد نشر عام 1968 وترجم إلى كثير من اللغات الأوروبية.

2- الأدب العربي La littérature arabe، وهو كتاب صدر في سلسلة واسعة الانتشار في فرنسا، أنظر الموقع:

<http://www.abiidad.com>

<sup>3</sup> أندريه ميكيل: مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء العربي، ع22، 1982، ص 106.

<sup>4</sup> عامر عبد زيد الوائلي، هاشم الميلاني: نحن والغرب (مقارنات في الخطاب النقدي الإسلامي)، مرجع سابق، ص 28.

وعلى نفس الوتيرة يؤكد الخطاب الإدواردي (سعيد) أن الاستغراب لا يتطابق والاستشراق، ليشير إليه على أنه بمثابة العدسة التصويرية التي يصور بها الشرقيون الغرب ليتفق سعيد مع رضا داوري أردكاني في عدم امتلاك الذات العربية قوة وسلطة تمكنها من تطبيق المساءلة المعرفية على الغرب<sup>1</sup>، إن الاستغراب بهذه الصورة وكما يرنو إلى ذلك حسن حنفي إلى دراسة الاستشراق الغربي لا باعتباره مصدر معرفي لفهم الحضارة العربية والإسلامية بل كموضوع دراسي سيمكنهم من دراسة الغرب وأوروبا بطريقة محايدة دون تمجيد لأوروبا والوقوع في فخ التغريب.

يقر حسن حنفي على أن هناك هوة فارقة بين الاستشراق والاستغراب، ولعل الفرق يكمن في أن الاستشراق هدفه الإنقاص من الآخر أما الاستغراب فهدفه البناء والتحرر فكانت الرسالة الفلسفية من وراء القراءة الاستغرابية في التوليفة الحنفية تتجاوز الأخذ بالقراءة الاستشراقية لنا، لتستقر على فكرة أن الاستغراب ما هو إلى آلية منهجية لازمة لقيام حوار بين الأنا والآخر.

وفي هذا السياق يتحدث رضا داوري أردكاني\* عن الفروقات بين الرؤيتين (الإستشراقية والإستغرابية) فيركن في زاوية مختلفة وبالضبط عند مُعْجَمِية المفهومين، مؤكداً أنه لا يوجد تناظر في أي معجم لغوي ليجعل من الاستغراب والاستشراق متناظرين، أما عن الصفة البنيوية بينهما، فاستجلاء فكرة الهيمنة والسيطرة التي يتميز بها الدارس عن الموضوع المدروس مما يخلق إحاطة تامة بين الباحث وموضوع بحثه، إحاطة تتميز بالتملك والتصرف والفوقية، ولعل هذا ما لا ينطبق والبنية الاستغرابية الفارقة لميزة التملك والهيمنة على الموضوع المدروس<sup>2</sup>، لذا يجد رضا داوري أردكاني أن جعل من الغرب موضوع الدراسة أمر صعب التحقق إذا تغير المعادلة الحضارية بين شرق مهيمن وغرب مهيمن عليه.

ولأن الاستغراب دراسته ليس بحاجة إلى القدرة على كتابة مقالة بحثية أو تأليف تحقيق يحول السياسة والأدب والفن والثقافة والاقتصاد والفلسفة في الغرب، أو حتى معرفة أمور في التاريخ والجغرافيا والأدب والفلسفة الغربية إذ لو كان الأمر كذلك، لما احتجنا للتفكير في إيجاد فرع علمي باسم الاستغراب، فمغزى ذلك أن المشروع الاستغرابي قابل للتحقق في حالة التحرر من الغرب والمقصود بلفظة التحرر هنا هو ليس مجرد المعارضة السياسية أو النقاش واختلاق حلقات جدل ثقافية وفلسفية إنما هو دليل على التحرر من الغرب<sup>3</sup>، وفي الحقيقة أن التوجه لمساءلة العلاقة بين الاستشراق والاستغراب على أي شكل تكون أمر جدلي لكنه وفي نفس الوقت مساءلة ضرورية

<sup>1</sup> إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد (دراسة نقدية)، تر: عبد الكريم محفوض، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000، ص 55.

\* رضا داوري أردكاني: 1932 أستاذ فلسفة في جامعة طهران، أستاذ زائر في عدد من الجامعات في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. أنظر مجلة الاستغراب، تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، مكتب بيروت، العدد الأول، خريف 2015، ص 252.

<sup>2</sup> عامر عبد زيد الوائلي، هاشم الميلاني: نحن والغرب (مقارنات في الخطاب النقدي الإسلامي)، مرجع سابق، ص 25، 26.

<sup>3</sup> مجلة الاستغراب، تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ع 1، خريف 2015، ص 258.

ولازمة لكشف مخبوءات الخطابين (الاستشراقي والاستغرابي) قصد وضع ما يجب تمثيله وتحقيقه للأنا (الشرق) مقابل الآخر (الغرب) من خلال خلق سجل فكري موضوعي مستمر لاسترجاع الأنا وبالتالي فلا العقدة التاريخية بتعبير حسن حنفي المزدوجة بين الأنا والآخر، واصطناع ما يعرف بالجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر.

## المبحث الثالث: النزعة الإنسانية في فكر حسن حنفي

بعد محاولتنا رصد حضور النزعة الإنسانية في الوعي الأوروبي كيف ما قرأها حنفي في مباحث الدراسة السابقة، سنحاول في مبحثنا هذا التركيز على غرضنا الأهم في هذا البحث وهو بيان مكنم النزوع الإنساني في فكره، والتي تجسدت من خلال ثلاث محركات أساسية في فلسفته وهي كالتالي:

1- فلسفة العقل والعمل.

2- أنسنة الدين.

3- لاهوت التحرير الإنساني.

## أولاً: فلسفة العقل والعمل

إن القارئ لكتابات حسن حنفي يلمس ذلك الحضور القوي للفظتي "العقل والعمل" في جل مؤلفاته، وكأن به يؤكد لنا من الحين إلى الآخر أن مبتغاه من فكره هو محاولة تأسيس فلسفة عقلية عملية، تسعى جاهدة إلى تبديل الوضع العربي المهودور وهذا في الحقيقة لا يمكن تحقيقه إلا من خلال استبدال وتغيير فلسفة اللغة والقول بفلسفة العقل والعمل. مما يعني أن حسن حنفي فكر في هذا المفهوم تفكيراً فينومولجياً، وذلك بالعودة بالمفهوم إلى الأصل (التراث) مع محاولة بيان تشابكاته وتقاطعاته مع مفاهيم أخرى مجاورة له من حيث التقارب الفلسفي والاصطلاحي، لذا ربط حسن حنفي بين ثلاث مفردات يعتبرها من القيم الإنسانية الإسلامية التي عظمها الدين الإسلامي ألا وهي "العلم والعمل والتكافل الاجتماعي"، وهو الأمر الذي يجعلنا نستشفي النزعة الإنسانية التي يرمي لها حسن حنفي، فالعلم شعاره في اقرأ وفي تسمية كتابه المقدس "القرآن"، والعمل دليله في قوله: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (التوبة: 105)، والتكافل الاجتماعي جوهره لقوله ﷺ: «الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا»<sup>1</sup>.

في هذا السياق يتحدث حنفي عن الرابط الذي يجمع بين المفاهيم الفلسفية الثلاثة، والتي تبدى فيها إنسانية الإنسان: فالعلم بمثابة النظر والتبصير والتفكير وأما العمل ما هو إلا ممارسة لما فكر فيه، ونظر إليه، وصولاً إلى التكافل الاجتماعي المتعلق بالإنسانية باعتباره الواقع الفعلي المتحقق، بمعنى الانتقال بالوعي الفردي إلى الوعي الجماعي، وبصورة مماثلة إذا عدنا إلى اللغة الكانطية وحاولنا القيام بعملية إسقاط المفاهيم الثلاثة (العلم، العمل، التكافل الاجتماعي) على الجهاز المفاهيمي الكانطي، لوجدنا أن العقل النظري يعني العلم والعقل العملي يعني

<sup>1</sup> حسن حنفي: مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي في الفكر العربي الإسلامي، نيويورك، سلسلة دراسات التنمية البشرية، 2012، ص 63.



العمل، أما التكافل الاجتماعي هو ملكة الحكم بمعنى الغاية في التاريخ<sup>1</sup>، هذا التقابل المفاهيمي المتجانس بين القيم الإسلامية والمفاتيح الكانطية، إما يدل على الغاية المنشودة ككمال تسعى إليه كلا الفلسفتين للارتقاء والنهوض بالإنسان إلى فلسفة عقلية عملية قيمة ترفع من كينونة الذات أمام الآخر.

ولأن العقل في نظر حسن حنفي مرهق بسبب ما يعاينه الفكر العربي جراء الضعف الإيماني بالإضافة إلى تسخير الدين لصالح السياسة، وكذا تسخير الثورة العلمية لصالح الاستعمار الغربي للسيطرة على طاقاتها وتراثها، فإن ذلك ألحق الأذى بالمجتمع العربي وشل حركته العقلانية، مما أدى إلى تفشي أزمات ثقافية واجتماعية وحضارية كان لها بالغ الأثر على العمل والفكر والسلوك الإنساني<sup>2</sup>، لذا أعطى حسن حنفي الأحقية لما يحتاجه واقعنا العملي «لأن عالمنا العربي في أشد الحاجة إلى التخلي عن العبث والعموية ونقص التخطيط والارتجالية إلى تمثل العقل واستعمال مناهجه لتحليل الظواهر تحليلاً موضوعياً»<sup>3</sup>، عكس العقل التشريعي الذي لا يتعدى أحكام التكليف القائمة على قيس الفروع على الأصول، في مقابل العقل العملي القائمة على التنظير للواقع.

إذن العقلانية في مشروع "التراث والتجديد"، وفي فلسفته لا تعني العقلانية في المذهب الفلسفي اليوناني أو في المذاهب الفلسفية الحديثة أي نظريات فلسفية (المعرفة، الوجود، القيم)، والتي هي من إبداع العقل بصفة نظرية بحتة تمتاز بالصورية، تعيش داخل العقل لكنها بعيدة كل البعد عن الواقع وتطبيقاته (الحياة الإنسانية والاجتماعية)، بل المقصود بها تحكيم سلطان العقل العملي في التفكير والتغيير معاً.

والسبب يعود حسب حنفي إلى أن الحضارة من إنتاج العقل، حتى إن التاريخ يتحرك بفعل العقل، أما عن الإبداع الإنساني فهو عملية عقلية في أصلها لذا فإن النظرية التفسيرية التي يتبناها حسن حنفي هي عمل عقلي يفسر النص والواقع لصالح تغيير حياة الإنسان، ويبرهن ذلك بتاريخ الوعي الأوروبي فيقول: «إن البداية العلمية لغيرنا انطلقت من العقل والواقع ونحن مازلنا نتمرد على العقل والواقع ونعيش الإيمان بالقضاء والقدر وبالاستسلام والرضا، ونقطع الصلة بين العقل والتنظير المباشر للواقع»<sup>4</sup>.

في مقابل العقل يأتي العمل كتطبيق لما نظر إليه، العمل بالنسبة لحسن حنفي يطبع إستراتيجية مشروعه "التراث والتجديد" بطابعها في المبادئ والمنطلقات، وفي السبيل والأساليب وفي المبتغى، المبدأ الأساسي حسبها هو التعااطي مع الواقع أولاً، والاشتغال خارجه هراء وعبث، فالواقع موطن العمل الفكري الاجتماعي والثقافي

<sup>1</sup> حسن حنفي: مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 6.

<sup>2</sup> حسن حنفي: الفكر العربي المعاصر بين الجمود والتجديد، المؤتمر الفلسفي العربي، عمان، منشورات الجمعية الفلسفية، 1999، ص 7.

<sup>3</sup> حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، مرجع سابق، ص 67.

<sup>4</sup> مجموعة من المؤلفين: حسن حنفي... كاهن الفلسفة، القاهرة، آفاق للنشر والتوزيع، ط1، 2016، ص 399.

والمادي وبؤرة البحث عن القوة والضعف فيه، عن معوقات الإصلاح والنهضة وموانع الإبداع وتحديد شروط تغييره وتطويره لذا فلسفة مشروعه تعطي الأولوية للواقع على النص والعمل على النظر، لأن الواقع فيه تتحقق مصالح الإنسان العربي العام<sup>1</sup>.

إن ما يحوز على الأهمية كما يؤكد حسن حنفي في قضية العقل و العمل ليس في أن يرجع الأول على الثاني أو العكس، لأن كل القرائن تحيل على وجود توالف عقلائي، بين فعل النظر وفعل العمل بحجة أن «قضية العقل والعمل هي ليست قضية العاجل والآجل، المدى البعيد والمدى القصير، فالعقل عاجل أيضا من أجل مساندة العمل والعمل آجل أيضا استعدادا للنهاية»<sup>2</sup>، فباكتشافه حقائق العالم ومكوناته لا يتحقق إلا من خلال امتلاك بصيرة وتدبر رؤيوي هادف يشرع قوانين وينظم الحياة وشؤونها من جهة، ومن جهة أخرى تحقيق صغريات القضايا المكونة من خلال الرؤية المتحققة العملية للكون، ليتمكن الإنسان من الوصول إلى تحقيق إنسانياته القائمة على فعل العقل وفعل العمل معا.

#### ثانيا: أنسنة الدين\*

بجرأة ووعي يجعل حسن حنفي من الدين ثورة، ذلك أن الدين لا يمكن ضبطه في قالب من الشعائر، والعبادات والمعاملات و فقط، بالرغم من أهميته الماثلة في الحفاظ على حرية الإنسان وكرامته، إلا أن الدين الذي لا يحرر الإنسان، من أي سلطة تمارس عليه لا يكون دينا إلهيا في نظره، حيث يقول «إن التسليم يؤدي إلى الطاعة والرضا بما يعطي للشعب من الحقائق عليه قبولها، فالفرد يعتقد بالإيمان كنظرية للمعرفة، يكون أقرب لطاعة الأمراء وإلى الانقياد للحكام، ومن ثم تعمل النظم اليمينية على نشر الإيمان بهذا الهدف لأنه يؤدي لها ما تنبغي من الإبقاء على الوضع القائم والتسليم به والاستعانة به»<sup>3</sup>.

لذا يمكن اعتبار النزعة الإنسانية الإسلامية نزعة فتحت رؤى وآمال جديدة للإنسان العربي والغربي معا انطلاقا من فكرة أنها لم تقم على التضاد مع تعاليم الدين ومن باب أولى مع التعالي الإلهي، بل على العكس من ذلك اعتمده كمنقطة تأسيسية ، وأفق سام لبلوغ ما بعد المفهوم المحدود للظواهر الملاحظة...لذا فالإنسان ونموذجه الأصلي آدم يحتل مكانة مركزية في النظرية الإسلامية لنشأة الكون، ما جعل "إريك يونس جوفروا" يصف النزعة الإنسانية الإسلامية بأنها نزعة روحانية في كتابه "المستقبل الروحاني للإسلام" عكس النزعة الإنسانية الأوروبية والتي دفعت بفكرة وضع الإنسان هو مركز المشروع الإلهي، فهي تهتم بالله والإنسان معا دون إلغاء طرف على

<sup>1</sup> مجموعة من المؤلفين: حسن حنفي... كاهن الفلسفة، مرجع سابق، ص 398.

<sup>2</sup> أبو يعرب المرزوقي وحسن حنفي: النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي الإسلامي الراهن، دمشق، دار الفكر، 2003، ص 287.

<sup>3</sup> حسن حنفي: اليمين واليسار في الفكر الديني، دمشق، دار علماء الدين للنشر و التوزيع، 1996، ص 75.

الآحر، بمعنى أنها لا تضع الإنسان في مركز المشروع الإنساني المقطوع عن التعالي الروحاني والذي ينظر إلى ذاته بغير وتبجح وكأنه مكتف بذاته، ثم يصل في نهاية المطاف إلى العدمية والمادية التي تدمر الطبيعة<sup>1</sup>.

لهذا يؤكد حنفي فكره عن ثورية الدين الإسلامي من خلال التوحيد في الإسلام، ونطق الشهادة التي تحمل شأن ثوري وعملي، فشهادة "لا إله إلا الله"<sup>2</sup>، «تحرر الشعور الإنساني من كل القيود الاجتماعية والسياسية والمادية، فالفعل السالب (لا إله) تحرر الشعور من كل صور القهر، والفعل الموجب يدع الشعور حراً خالفاً مبدعاً، الأول يحرر الإنسان من التبعية للقيم السائدة وما بها من تعلقات، والثاني يجعل الإنسان متمثلاً لقيم جديدة ومرتبطة بمبدأ عام»<sup>3</sup>، وبنفس الجرأة الفكرية يدعو حسن حنفي إلى أن السبيل لتحقيق ثورة الدين هو أنسنة علم الكلام، لتأخذ بذلك النزعة الإنسانية صورة تكاد تكون متكاملة في كتابات حسن حنفي التجديدية ليتحول لديه علم الكلام من دراسة الإلهيات إلى دراسة "الإنسانيات" فيصبح "الإنسان" محور دراساته وليس "الله".

إن الصورة المتكاملة في نزعة الإنسانية إنما جاءت نتيجة تأثره بتطورات اللاهوت الليبرالي في الغرب، لذا نستطيع أن نجزم دون مبالغة أو مجازفة منا أنه في كتابات حسن حنفي يختفي الله تماماً، ليظهر الإنسان الذي أوجد الغيبات في لحظة من لحظات اغترابه عن الواقع، وعندما يعود الإنسان إلى حقيقته يدرك أنه الله وأنه خلق الله على ضرورته ومثاله ورغباته، وفي هذه الحالة الفكرة الدينية تأخذ معنى حنفي فهي ليست سوى تعبير عن أمنيات الإنسان ورغباته، لتتبدل لحظة عودة الإنسان إلى وعيه الذاتي، فإنه يستطيع التخلص من الإله المخترع<sup>4</sup>، وهو بذلك سلك مسلك فيورباخ في فكرة الاغتراب التي تعني أن الإنسان هو القادر على فعل أي شيء، وفهم أي شيء، ويدور حوله كل شيء، وأي خروج عن ذلك هو اغتراب عن النفس التي لا بد من الرجوع إليها، وتناسي أي سلطة خارجة عنها<sup>5</sup>.

وهذا الأصل الفكري الذي انطلق منه حنفي في مشروعه الفكري جعله يفرغ الدين من محتواه، ويعطي الثوابت، والمقدسات مضامين ومفاهيم إنسانية أرضية، وأبلغ مثال على ذلك تصوره عن الألوهية، فقد وصل الأمر في أنسنته

<sup>1</sup> إريك يونس جوفروا : المستقبل الروحاني للإسلام ، تر:هاشم صالح، القاهرة ، المركز الثقافي للترجمة، ط1، 2016، ص 64، 63.

<sup>2</sup> على أبو الخير: ثورة العقيدة وفلسفة العقل، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2011، ص 96.

<sup>3</sup> حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، القاهرة، مكتبة مدبولي، ج2، 1987، ص 120.

\*أنسنة الدين: تعني قصر سبل المعرفة على العقل والتجريب وحدهما ، وإلغاء كل ما يجاوز الحس والمشاهدة ، و تأويل وتفسير كل ماله علاقة بالدين، والغيب، و الألوهية ، والنبوة والوحي، على أنه إفراز بشري.

<sup>4</sup> أحمد محمد جاد عبد الرزاق: فلسفة المشروع الحضاري (بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي)، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالي الإسلامي، ج2، 1995، ص 697، 698.

<sup>5</sup> محمود رشاد محمد: فكر حسن حنفي في ميزان الإسلام، القاهرة، مجلة الدعوة الإسلامية، ع8، 2008، ص 334.

للدين أن اعتبر الله سبحانه وتعالى الحالق، الرزاق، المحيي، المميت مجرد شعور باطني يتبلور إلى الحالة الوجدانية التي يعايشها الإنسان ويتمناها<sup>1</sup>.

أعطى حنفي إسما جديدا لعلم الكلام وهو علم الصراع الاجتماعي ليقول في هذا «يمكن وضعه بعد إعادة بنائه، وتصحيحه وإعادةه من الوضع الزائف القديم إلى الوضع الصحيح الحالي، وتحويله ليس فقط من علم الله إلى علم الإنسان، فقد لا يكون هذا التقابل معبرا تماما عن جوهر الحضارة التي نشأ فيها هذا العلم، بل في علم العقائد الدينية إلى علم الصراع الاجتماعي»<sup>2</sup>، الذي يقوم على توجيه السلوك الإنساني إلى ما يخدم الأمة الإسلامية، ولعل أبلغ شاهد على ذلك نشأة الدولة الإسلامية الأولى على أسسه الرصينة.

فرسالة التوحيد كما ذكر فيها حنفي هي لاهوت المقاومة، التحرير، التنمية، وهو ما سنحاول شرحه بالتحليل في العنصر الثاني، أما عن التحويل لعلم الكلام من "الله" إلى "الإنسان" أو ما يسمى بأنسنة الإله وتأليه الإنسان فيتم التحرر من خلاله من السلطة بكل أنواعها (سلطة الموروث)، فلا سلطان بالنسبة لحنفي إلا لسلطان العقل كما سبق ووضحنا ذلك (فلسفة العقل و العمل)، كما لا سلطة إلا لضرورة الواقع المعاش، فالنص نفسه وليد الواقع، أو هو صدى لمتطلباته منذ نزوله، فيه يمكن تحرير وجداننا المعاصر من الخوف والطاعة للسلطة سواء كانت سلطة الموروث أو سلطة السياسة<sup>3</sup>، تقوم أنسنة الدين عند حنفي على عنصرين عمل من خلالهما:

## 1 - من الإلهيات إلى الإنسانية

إن الله تعالى هو المحور الأساسي لمحور الكلام، لذلك أراد حسن حنفي أنسنة ذاته باعتباره مطلب إنساني و أمنية إنسانية، فالله لديه ليس خارج الإنسان بل هو الإنسان نفسه وفكرة الإنسان على الله هي تعبير عن أمنيات الإنسان ورغباته، فالذات الإلهية لديه هي الذات الإنسانية، لأن الإنسان هو الذي خلق الله على مثاله العقلي وألهمه وعبدته وأطلق عليه الصفات الإنسانية التي يريد الإنسان تحقيقها ولكنه لا يستطيع أن يحققها، فيلجأ نتيجة الاغتراب الذي يعانیه إلى خلع ذلك على موجود غيبي خارج ذاته<sup>4</sup>.

يقول حنفي في ذات المعنى السياقي أن: «لفظ الله يحتوي على تناقض داخلي في استعماله، باعتباره مادة لغوية لتحديد المعاني والتصورات، وباعتباره معنى مطلقا يراد التعبير عنه بلفظ محمود، وذلك لأنه يعبر عن اقتضاء

<sup>1</sup> محمود رشاد محمد: فكر حسن حنفي في ميزان الإسلام، مرجع سابق، ص 333.

<sup>2</sup> حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج4، القاهرة، دار التنوير، ط1988، ص74، 75.

<sup>3</sup> أحمد محمد جاد عبد الرزاق: فلسفة المشروع الحضاري، مرجع سابق، ص 699.

<sup>4</sup> عاطف مصطفى محمد: الأنسنة لدى حسن حنفي ودعوى تطبيقاتها على مسائل الاعتقاد، مجلة كلية الدراسات الإسلامية للبنات، جامعة الأزهر، ع 3، 2020، ص 557.

أو مطلب، ولا يعبر عن معنى معين، أي أنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من الله أو بتصور من العقل، هو رد فعل على حالة نفسية أو تعبير عن إحساس أكثر منه تعبيراً عن قصد أو إيصالاً لمعنى معين، فكل ما يعتقده ثم يعظمه تعويضاً عن فقدته، يكون على الحس الشعبي هو الله، وكلما حصلنا تجربة جمالية قلنا: الله الله، وكلما حفت بنا المصائب دعونا الله... فالله لفظة تعبر بها عن صرخات الألم، وصيحات الفرح أي أنه تعبير أدبي أكثر منه وصفاً لواقع، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفاً خبرياً<sup>1</sup>. إذن الإلهيات إنسانية لأنها وصفاً للإنسان الكامل، وحتى إن ظهرت على أنها نظرية الله ذاتا وصفاتنا وأفعالنا، يبقى الإنسان قابعا فيها لا محال.

وتأكيداً لما نادى به حسن حنفي في تجديد الإلهيات لجني ثمرات النزعة الإنسانية الإسلامية المرجوة منها يتحدث في ذات الموضوع عبد الجبار الرفاعي في كتابه المعنون بـ"إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين" ويقول: «كان لزاماً علينا الخلاص من التفسيرات المتعسفة القمعية للنصوص... فتحديث الإلهيات يتطلب تساؤلات جديدة، تفضي إلى التحرر من الصورة النمطية للإله، والتي تشكلت في سياق الصراعات الدائمة، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والترسيخ صورة للإله، تستلهم ما يتحلى به من صفاته الجمالية، وأسمائه الحسنی»<sup>2</sup>.

ويذهب حسن حنفي إلى أبعد من ذلك فيرى أن صفة الوجود مثلاً التي يتصف بها "الله" تعبر عن الوجود الإنساني الحسي الملموس، فالوجود لدى حنفي شعور إنساني بديهي هو أخص ما يميز الإنسان، ولكن في اللحظة التي يقل فيها وعي الإنسان بوجوده الحقيقي، يغترب في العالم فإنه يشخص وجوده آخر مفارق متجاوزاً به عن وجوده الهش المتأزم وجلباً للطمأنينة والسلام حتى يعيش في وفاق مع نفسه وفي وئام مع العالم<sup>3</sup>.

إن المدقق لما قدمناه من ميول حنفي في أنسنة الدين أنه أراد تأليه الإنسان وجعله محور الوجود لذا فهو ليس بحاجة إلى أي سلطة خارجه، ولهذا فإنه يذهب إلى إبراز النزعة الإنسانية التي يحملها كل من الوحي والنبوة والإيمان والإمامة.

**الوحي:** هو المبادئ العامة في المعرفة الإنسانية لا لشخص النبي، وموضوعه حياة البشر وصالح الناس، وليس شخص الرسول كما يعرف كذلك بأنه: «مجموعة من الصور الإنسانية الخالصة الخاصة بأسلوب التعبير والمخاطبة

<sup>1</sup> حسن حنفي: التراث والتجديد، مرجع سابق، ص 128.

<sup>2</sup> عبد الجبار الرفاعي: إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ط 2، 2013، ص 284.

<sup>3</sup> عاطف مصطفى محمد: الأنسنة لدى حسن حنفي ودعوى تطبيقاتها على مسائل الاعتقاد، مرجع سابق، ص 558.

دون وصف لواقع بل للإيحاء به وتوجيهه»<sup>1</sup>، ويقول حنفي في ذات المعنى السياقي «الوحي مجموعة مواقف إنسانية نوزجية تتكرر في كل مكان وزمان»<sup>2</sup>.

**النبوة:** إنسانية وفي ذلك قال حنفي «إن النبوة تتحدث عن إمكانية اتصال النبي بالله، وتبليغ رسالة منه، هي في الحقيقة تبحث في الإنسان كحلقة اتصال بين الفكر والواقع، وأن الإنسان ذو رسالة يحققها ويبلغها للأجيال القادمة، وأن الإنسان له تاريخ هو تاريخ الوحي، وإنزاله على فترات طبقا لتطور الوعي الإنساني حتى استقلاله النهائي، وأن الوحي يمكن عقله، ويمكن تحقيقه، ويكون نظاما للعالم تجد فيه الطبيعة كمالها»<sup>3</sup>.

**الإيمان:** إنسانيته تظهر من خلال قوله «فالإيمان والعمل كلاهما يعبر عن نظر الإنسان و عمله»<sup>4</sup>.

**الإمامة:** هي موضوع إنساني خالص، وعلى حد تعبير حنفي «إنها تشير صراحة إلى السياسة وإلى حياة الناس معا...ومن ثم فهي مشكلة عملية لا نظرية، وإنسانية لا إلهية»<sup>5</sup>.

## 2 - من الآخريات إلى الدنيويات:

يرتكز موضوعها في كثير من جوانبها على ما يحدث خارج العالم وفي نهايته، إذا كانت الركيزة الأولى تقوم على الانتقال من الله إلى الشعب أو الأرض.

يعد إيمان الإنسان بالآخريات أو ما يسمى بالميعاد ما هو إلا إفراز من إفرازات الطبقات المحرومة، حيث تجد فيه ملاذا لحرمانها وحاجياتها المفقودة، وفي هذا يقول: حنفي «إن أمور المعاد في نهاية الأمر ما هي إلا تعبير عن عالم التمني عندما يعجز الإنسان عن عيشه في عالم يحكمه القانون وسوده العدل، لذلك تظهر باستمرار وفي فترات الاضطهاد وفي لحظات العجز وحين يسود الظلم ويعم القهر كتعويض عن عالم مثالي يأخذ فيه الإنسان حقه»<sup>6</sup>.

إن هذا الانتقال من الله إلى الشعب يحقق لنا الاعتمادية الكاملة على سلطة العقل ومناهجه بدل من سلطة النص ومصادره لتتحول معه السلطة الأرضية من سلطة الأشخاص والنصوص إلى سلطة العقل والذي يأتي معه الحوار والنقاش بدل الصراع الملحوظ في الوطن العربي. انطلاقا من التحليلات السابقة لبيان حضور النزعة الإنسانية

<sup>1</sup> حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ج4، ص 221.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ج1، ص262.

<sup>3</sup> حسن حنفي: دراسات إسلامية، القاهرة، الأنجلو مصرية، 2012، ص 383.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 389.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 390.

<sup>6</sup> حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج4، مرجع سابق، ص 533.

في فكر حسن حنفي والذي يقارب فيه بين الله والإنسان والأرض، يظهر لنا الإنسان كمقولة محورية عند حنفي فهو الذي يصل الدين للثورة، مما يكون لديه وحدة شعورية ومع ارتباطها باللاهوت الأرضي يعيش الإنسان ويتفاعل فيها.

### ثالثا: لاهوت التحرير الإنساني

فكر حسن حنفي في لاهوت التحرير\* انطلقا من واقع مأزوم عاشه الإنسان العربي، واقع مجتمع تقليدي يفكر بعقائده المتجهة لصالح الفقراء والمعدومين والمستضعفين، الإنسان فيه محتل ومستعمر ثقافيا يخضع لآثار الحضارة الغربية، الأمر الذي مهد إلى انحطاط وتخلف على جميع الأصعدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

إن هذا التخلف والانحطاط في المجتمعات العربية راجع إلى الصور النمطية التي اجتاحت عالمنا، تمثلت في الرؤى في «التصور الرأسي للعالم الذي يعطي القمة أكثر مما يعطي القاعدة أصلا للتسلط، وكان التصور الهرمي للعالم الذي يقوم على التفاضل بين الأكمل والأنقص جذر البيروقراطية، وكان التصور الثنائي للعالم الذي يقوم على الصراع بين الأعلى والأدنى أحد مصادر الكبت النفسي الاجتماعي، فإن التصور الأحادي للعالم أحدج جذور القهر، وهو التصور الذي يقوم على الرأي الواحد والحزب الواحد»<sup>1</sup>.

هذه الجذور التسلطية من بيروقراطية وقهر وكبت نفسي واجتماعي حسب حسن حنفي ناتجة عن تسويغ للعقل العربي الغير قادر على النقد والتغيير، ليغلب التسويغ في الدين والسياسة، وتعم مظاهر التسلط في أشكا لمختلفة ومتعددة (أنطولوجية، معرفية، نفسية، اجتماعية، ثقافية) تسجن فيها الإنسان المعاصر.

يرى حنفي أنه وبعد الكشف عن جذور التسلط يتم استبصار آفاق الحرية المستوردة من الليبرالية الغربية دون التمهيد لها بالقضاء أولا على موانعها في التسلط الموروث، لتنهدم بذلك آفاقها، وهذا يعود إلى عدم تغيير الأساس الأول للحرية وهو الموروث القديم (الدين)<sup>2</sup>، مما يخلق لنا أزمة إنسان معاصر يعاني من أوضاع اجتماعية وسياسية

<sup>1</sup> حسن حنفي: جذور التسلط وآفاق الحرية، مكتبة الشروق الدولية، 2005، ص 28.

\* إرتبط لاهوت التحرير من حيث النشأة التاريخية بالديانة المسيحية، وظهر في لحظة تاريخية من ستينات القرن العشرين، حيث كانت الحرب الباردة على أشدها بين قطبين رئيسيين: الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية، في قارة أمريكا اللاتينية، وكانت من أهم الأسس التي قام عليها لاهوت التحرير:

1- الخبرة تسبق الفكرة

2- التغيير يبدأ من القاعدة الشعبية بمفهومها العريض بالرسائل السلمية وليس من طبعة البروليتارية بالثورة المسلحة

3- الدفاع عن كرامة الفرد يسبق الدفاع عن وجود المؤسسة

الوجود يسبق الماهية، أنظر: وليم سيدهم اليسوعي، لاهوت التحرير، القاهرة، دار مصر المحروسة، 2005، ص 19.

<sup>2</sup> حسن حنفي: جذور التسلط وآفاق الحرية، مرجع سابق، ص 6.

وثقافية، تعود إلى تصوراتنا للعالم التي ورثناها من التراث وما زالت تعمل كموجات لسلوكنا اليومي، فكانت نتيجة ذلك غياب البعد الإنساني في وجداننا المعاصر لغيابه في تراثنا القديم.

والحقيقة أننا إذا دققنا النظر في القديم وأوغلنا في ثناياه، فربما وجدنا الإنسان حاضرا في كل علم، وماثلا في كل مذهب، وقابعا وراء كل فكرة، ولكنه في ذات الوقت مغلف بمئات من الأغلفة اللغوية العقائدية والإلهية والتشريعية، والتي إن أمكن إزاحتها، يقول: **حسن حنفي** «ظهر الإنسان جليا واضحا على أنه محور كل دين وشريعة، ووراء كل لغة وفكر، مهمتنا إذا هي كشف هذه الأستار، وإزاحة هذه الأغلفة، ونزع هذه القشور من اجل رؤية الإنسان حتى ننتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد»<sup>1</sup>.

فبدل أن تكون حضارتنا متمركزة على الله، والإنسان داخل أغلفتها المصطفة، تكون متمركزة حول الإنسان الحر. لهذا يعترف حنفي بأن هذه المهمة الإبتيمولوجية ليست بالسهلة لأنها عبارة عن نقل ثوري للحضارة الإلهية على حضارة إنسانية لتقضي بذلك على أزمة الإنسان المعاصر. إن هذه المهمة التي حدثنا عنها حنفي متمثلة حسب توصيفه بلاهوت التحرير، والذي نشأ كأيدولوجية ثورية تحررية شعبية للجماهير تربط بين الدين والثورة، والوحي والإيمان والإيحاء والمساواة من ناحية أخرى<sup>2</sup>.

وهذا ليس بالغريب على **حسن حنفي** أن يحمل نفسه مسؤولية (ثقافية، علمية، اجتماعية، اقتصادية) كهذه، ذلك أن المعروف عن نصوص حنفي أنها نسيج ينهل من منابع متنوعة، تحيل إلى الموروث بحقوله الواسعة، والفكر المعاصر بمذاهبه وتياراته واتجاهاته المختلفة، لا تفتقر إلى مراجعة جريئة للماضي والحاضر، مسكونة بالواقع ورهاناته، لا تكف عن مساءلة الماضي، ونقد التراث، والتوغل في مساراته العميقة، وربط الفكر بحياة الإنسان ومتطلباته وهمومه، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية<sup>3</sup>، فكتاباته هاجسها تغيير الواقع، عن طريق لاهوت تحرير الإنسان، تنحاز للحرية، والعدالة، وتعلن عن أنها صوت الإنسان المهمش والمحروم في الأرض، لذا فهو يرى في الدين رسالة نهوض ومقاومة وثورة، تستدعي الميراث الإسلامي تحقيق لاهوت أرضي، يضمن للإنسان حريته المفقودة.

فأحدنا يتساءل عن سبب تأسيس **حسن حنفي** لاهوت التحرير على الدين دون غيره؟ يعود السبب في ذلك إلى أن الدين يعد حسب الصيغة الوحيدة المناسبة للوعي الاجتماعي، وكذا عبارة عن شعور نفسي يسكن الجماهير

<sup>1</sup> حسن حنفي: دراسات إسلامية، مرجع سابق، ص 394.

<sup>2</sup> حسن حنفي: لاهوت التحرير بين علم العقائد والتحرير الاجتماعي، القاهرة، دار مصر المحروسة، 2005، ص 75.

<sup>3</sup> عبد الجبار الرفاعي: اختزال الدين في أيدولوجيا (لاهوت التحرير عند علي شريعتي وحسن حنفي)، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ع49-50، 2012، ص 105.



العربية، لذلك فإن الشعوب العربية الإسلامية لا تستطيع التعبير عن أهدافها وآمالها القومية والاجتماعية إلا عن طريق الدين الإسلامي وهو ذات الأمر يؤكد حيدر إبراهيم علي في مقاله المعنون "نحو لاهوت تحرير إسلامي" حيث يقول: «أنه إذا أرادت الديانات أن تخرج من مأزق التشابك مع التاريخ والمجتمع وأن تتجنب أزمة التناقض والصدام مع الواقع المتغير والمملوء بالتحديات التي تحتاج إلى استجابات صحيحة بمعنى أنها عقلانية ومفيدة وعملية أن تقر نفسها على ضوء الواقع والحياة وهذا ما يسمى بلاهوت تحرير لأنه يسعى لحل كل إشكالات الاغتراب الروحي والمادي»<sup>1</sup>، فما أراده حنفي هو إخراج التصور المجتمعي للدين الإسلامي على أن وظيفته لا تقتصر على العبادة والتقرب إلى الله فقط، في حين أن هذا التصور تصور اختزالي، فالدين الإسلامي يتصف بالشمولية الكلية في تناول القضايا الإنسانية وإبرازها وحلها.

الأمر الذي يجعل من لاهوت التحرير يتقاطع وفلسفة الدين، فإذا كانت فلسفة الدين عبارة عن محاولة عقلنة الدين وتفسيره تفسيراً عقلياً، فإن لاهوت التحرير من الدين كذلك، غير أنه يختلف معها في كونه يحاول تفسير الدين تفسيراً عقلياً في ضوء معطيات الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي، فها هنا تتحول بؤرة الاهتمام من الله إلى الإنسان، ومن علم النص إلى العمل بالنص، ومن الثيولوجيا إلى الأيديولوجيا، فهو إذن محاولة لأنسنة الدين وتثويره.<sup>2</sup> قصد تحقيق وحفظ لإنسانية الإنسان وكرامته المهدورة والمنسية.

لذا يميز حنفي بين اللاهوت التقليدي واللاهوت الجديد، فإذا كان الأول يهتم بذات الله وصفاته، فإن الثاني يهتم بالإنسان اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً وأخلاقياً على الأرض لا في السماء، أي أنه لاهوت يحمل أنساق إنسانية مختلفة، لأنه نسق عقائدي أو حتى بنية فكرية تتجاوز التسلسل التاريخي للأحداث الواقعية والشخصيات والمؤلفات<sup>3</sup>، مما يجعله يظهر في أشكال مختلفة تخدم الإنسان وتسعى إلى حماية كرامته وأدميته، فهناك لاهوت التقدم، لاهوت الأخلاق، لاهوت الحضارة، لاهوت العمل، لاهوت التنمية الذي يهدف إلى المساهمة الفعلية من أجل ازدهار المجتمعات، خاصة في البلدان التي تحتاج إلى جهود كبيرة، وذلك بتوجيه الجماهير المتدينة والتأكيد على أن وظيفتهم الدينية هي الفعل والتغيير في الأرض وليس التفرج.

إن لاهوت التحرير الذي ينادي به حسن حنفي هو لاهوت ينطلق من تصور أفقي للعالم، تصور يرفض كل تراتبية تبرر الطبقية الاجتماعية والاستبداد والتسلط، لذا فإن هذا اللاهوت التحريري بالمعنى الحنفي يرى أن وظيفة الدين متمثلة في خدمة الإنسان ومحاولة تحقيق سعادته الدنيوية قبل الآخرة، بمعنى إقامة ملكوت الله في الأرض،

<sup>1</sup> حيدر إبراهيم علي: نحو لاهوت إسلامي، القاهرة، دار مصر المحروسة، 2005، ص 82.

<sup>2</sup> مصطفى النشار: فلسفة حسن حنفي مقارنة تحليلية نقدية، القاهرة، نيوبوك للنشر والتوزيع، ط 2017، ص 1، ص 281.

<sup>3</sup> حسن حنفي: لاهوت التحرير بين علم العقائد والتحرير الاجتماعي، مرجع سابق، ص 65.

وإنسان حنفي هو الإنسان العام الذي لا يخضع إلى أي امتياز على الآخر أو تفرقة جنسية أو طبقية، فالحماية عند حنفي تتأتى من الحماية الدينية للإنسان المقهور والمستضعف والمظلوم المستعبد، ولعل هذا ما يميز لاهوت التحرير الإنساني عن اللاهوت التقليدي الذي يبرر الاضطهاد والاستغلال والاستبداد<sup>1</sup>.

من شروط اللاهوت التحريري يتطلب من الإنسان حسب حنفي العقل والإرادة وثورية العقيدة، وهو ما يميز مشروع حسن حنفي الذي لخص ذلك كله في قوله: "البنية كلها تقوم على التأويل لتحريك النص والتاريخ والفعل"<sup>2</sup>، لأجل تحقيق بنية لاهوت الأرض، تتسم معالمه، في فقه الأرض، وفلسفة التحرر ودين التنمية، وبالتالي إرساء أسس لأيدولوجية تحررية تتمكن من التصدي للقوى المهيمنة التسلطية سواء من الداخل أو حتى الخارج.

أما الدراسات التي انشغلت بلاهوت التحرير في نص حسن حنفي الفلسفي مثل مقارنة كامبانيني Massimo Campanini (1954-2020م)\* من خلال كتابه: "لاهوت التحرير الإسلامي... لدى حسن حنفي" وحاول من خلاله بيان أهمية فكر حنفي حيث اعتبره فكراً متيناً ونقطة مرجعية لبناء الكيان المسلم (homo islamicus) من منظور حدائث تاريخي.

يؤكد لنا كامبانيني أن محاولة حنفي لتحويل الدين إلى أيديولوجيا قد شكلت رهانا كبيرا في المشروع الضخم الموسوم بـ "من العقيدة إلى الثورة"، لأن الدين الإسلامي ليس رؤية غيبية مفارقة تنشد الخلاص الآخروي، بل هو رؤية متفاعلة مع قضايا الإنسان وهمومه، ومع كفاحه ونضاله في عالم الشهادة، ومن هنا اقتضى تطوير تأويلية فاعلة في فهم الدين قادرة على إرساء خطة للنهوض<sup>3</sup>.

ذلك أن التحرر يمثل نقطة انطلاق محورية لدى حنفي في عملية تثوير التراث وتجديده، عبر تبني الجانب الحيوي في هذا الرصيد المعرفي الهائل، ومن هذا المأتمى حرص على إنجاز رؤيته السياسية الدينية التي ارتأى كامبانيني نعتها بلاهوت التحرير الإسلامي، إيماناً بالصلة المتينة التي تربط "الدين بالدنيا" و"الدين بالدولة" في الإسلام. فكامبانيني رأى أن العملية الانتقالية من "العقيدة إلى الثورة" هو ما يحقق التمثل الأيدولوجي للإسلام الفاعل وفق حنفي، فلا يتعلق الأمر حسب حنفي (حنفي) بإلغاء اللاهوت وإيجاد الإنسان، بل كل ما في الأمر هو تحويل

<sup>1</sup> مصطفى النشار: فلسفة حسن حنفي مقارنة تحليلية نقدية، مرجع سابق، ص 383.

<sup>2</sup> علي أبو الخير: حسن حنفي (ثورة العقيدة وفلسفة العقل)، مرجع سابق، ص 111.

<sup>3</sup> عز الدين عنابة: لاهوت التحرير الإسلامي... لدى حسن حنفي [www.jaridatelfejr.com](http://www.jaridatelfejr.com) 2019/12/24.

\* ماسيمو كامبانيني: هو أبرز دارسي الإسلاميات في إيطاليا، حيث يعود له الفضل في سعيه الدؤوب إلى تخلص حقل الإسلاميات من التبسيط الصحفي والتوظيف الدعائي وتناوله من زاوية علمية وأكاديمية، وقد صدرت للرجل في الشأن جملة من الأعمال، حرص فيها على التمييز بين ثلاث أصناف من الإسلام الحركي: الإسلام السياسي والإسلام الجهادي، والإسلام السلفي بعيداً عن الخلط السائد. أنظر: المرجع نفسه.

اللاهوت إلى أنثروبولوجيا، كما لا يقتصر الأمر على إيجاد كوجيتو تأملي، بل على نحت كوجيتو عملي، وهو ما يطلق عليه حنفي التوحيد الفاعل أو العملي<sup>1</sup>.

في هذا السياق يتحدث كامبانيني عن المشروع التحريري الذي يخوضه حنفي ويعيد من خلاله تركيب عناصر أصول الفقه الإسلامي، ليغدو مفهوم الألوهية تمثلا للثورة والتغيير، فليس مفهوم الألوهية مفهوما مفارقا عن الواقع المعاش، بل هو حركة وفعل داخل التاريخ لا تغدو فيه الألوهية موضوعا عقليا أو فكرة مجردة بمنأى عن قضايا الإنسان، ذلك أن اللاهوت التقليدي يجعل مفهوم الألوهية مفهوما غريبا عن هذا العالم لما يطبع ذلك اللاهوت من طابع عمودي (رأسي) يغيب الإنسان عن قضاياها الجوهرية، فيخرج الدين برمته من العالم ويفصله عن الفعل الإنساني<sup>2</sup>. إن دعوة حسن حنفي إلى إقامة اللاهوت الأرضي تتوافق ودعوته إلى حرية الإنسان العربي المعاصر، فالدين يؤدي وظيفة تحرر الإنسان من اغترابه الوجودي لأنه تواصل مع الله المتعالي وأي بعد عنه هو ألم روحي وواقعي سيغيثه الإنسان لا محال، فالبحث عن أي نزوع إنساني خارج الدين وشرائعه ضرب من خيال.

#### رابعا: رؤية نقدية وتقييمية

لاقت أفكار حسن حنفي في أنستته للدين ولفكره عموما العديد من الانتقادات اللاذعة بين معارض ومؤيد نتيجة لتناقض ما يطرحه ويحاول تطبيقه على الدين الإسلامي واستنباط ما يتناسب وميولاته الشخصية، لذا سنحاول في هذا العنصر رصد أهم الانتقادات الموجه له:

إن ما يؤاخذ فيه حسن حنفي هو تأثيره الواضح بأفكار فلاسفة غربيين ثقافتهم ودينهم يختلف عنا فتفسيراتهم الدينية ناتجة عن مرجعياتهم البيئية، لذا فمن غير الممكن تطبيق هذه الأفكار على عالم إسلامي يختلف عن العالم الغربي، وهو ما يؤدي بنا إلى القول أن أصول النزعة الإنسانية في فكره تعود إلى أصول غربية (ليبيرالية وراдикаلية)، أعاد بها تفسير علم الكلام ظنا منه أن معانيه وأفكاره تعبر عن اغتراب الإنسان المعاصر، فبدلا من أن يكون محورها الله يكون محورها الإنسان.

إن كتابه من "العقيدة إلى الثورة" أكبر دليل على تأثيره بفكر فيور باخ، الذي أعلن أن الله هو الإنسان مغتربا عن ذاته بمعنى أنه قد خلق فكرة الإله وجردها ونصبه في مكان أعلى منه ليقترب إليه في مآسيه الحياتية. وضع الدين الإسلامي في قالب الوعي التاريخي نتيجة لماركسيته الواضحة في لاهوت التحرير الذي ينادي به حيث أنه فسر الدين الإسلامي تفسيراً مادياً، اجتماعياً، تاريخياً، ذلك راجع إلى اتفاقه مع الغاية والهدف الماركسي القائم على

<sup>1</sup> المرجع نفسه.

<sup>2</sup> المرجع نفسه.

ثورة تروم تغيير الواقع وتحرير الإنسان من الاغتراب والقهر والاضطهاد حتى يستعيد إنسانيته وتحقق إنسانيته على الأرض.

وفي هذا السياق النقدي نستحضر قول حسن حنفي في ذلك حيث قال: «إننا في غياب البديل الإسلامي الثوري لجأنا بالضرورة إلى الماركسية لحل قضية العدالة الاجتماعية وإلى الليبرالية لحل القمع المسلط على شعوبنا، وإلى القومية لإنهاء حال التشرذم، وإلى ديكرات لتأكيد العقلانية... لقد لاحظ اليسار الإسلامي أن في التراث الغربي بعض الجوانب الإنسانية المضيئة لا يمكن إهمالها ولا يمكن القيام بنهضة فكرية واجتماعية، ما لم نستفد من هذه الجوانب التي يلخصونها في العقلانية والعدالة الاجتماعية والحرية السياسية والوحدة القومية»<sup>1</sup>.

يظهر حسن حنفي في محاولته التوفيقية بين التراث الإسلامي والتراث الغربي وقوعه في مزالق العصرنة ما أدى به بطريقة إلزامية إلى:

1- رفض النصوص الكلامية والنسبية التي تتعارض مع مصلحة الأمة العربية الإسلامية.

2- بناء الثورة التحريرية (لاهورت التحرير) على مبادئ التيار الماركسي، وعرضها بثوب إسلامي لخداع الأمة الإسلامية.

3- قبول وتبني العلمانية كتيار يؤمن إنسانية الإنسان في فصل الدين عن الحياة.

4- تجديد اللغة والمصطلحات، لتصبح لغة القرآن لغة تقليدية ميتة.<sup>2</sup>

وفي ذات المعنى النقدي يقول: "محمد حامد الناصر" بأن العصرانية التي يمثلها حسن حنفي وأتباعه ما هي إلا «ثورة تريد التخلص من تراث الأمة وفكرها وماضيها، لإعادة بنائه على أسس غربية علمانية يعصف بهوية الأمة ومقوماتها الأساسية»<sup>3</sup>. ليكون هدف المثقف العربي حسبه هو إبراز الجوانب التقدمية في الإسلام. ما جعل محمد حامد الناصر يصف حسن حنفي وأتباعه العصرانيون بـ «الظاهر أن أساطين الكفر أيقنوا بعد التجارب الطويلة أن هدم الإسلام من الخارج والوقوف أمام تياره طريق غير ناجح، فسلكوا في هدمه طريقا آخر يدعوا إلى إصلاح الإسلام وتجديد أفكاره وأحكامه والاستخفاف بتراثه، وبكل قديم فيه، وهي طريق خاوية خادعة تجذب بعض الخاويين من الثقافة الإسلامية و العلوم الشرعية»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> محمد حامد الناصر: العصرانيون (بين مزاعم التجديد وميادين التغريب)، الرياض، مكتبة الكوثر، 2001، ص 331.

<sup>2</sup> محمد حامد الناصر: العصرانيون (بين مزاعم التجديد وميادين التغريب)، مرجع سابق، ص 343.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 357.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أما عن المأزق التالي والذي يبين تضارب أفكار حنفي وازدواجيتها حسب تصور "علي حرب" فهو تارة ينفي الوجود الماورائي للنص الديني وذات الوقت يؤمن بمصدره الإلهي ويعترف بأن الدين عنصر ضروري في نهضة الأمة العربية، ولكنه يعمل على تثويره وتحريه من كل بعد قدسي له، باختصار إنه يتمسك بدور الدين مع إيمانه بالعلمانية.<sup>1</sup> لأن العلمانية ليست برأيه نقضا للدين ولا نفيًا لدوره في المجتمع بل هي فهم علمي ينفي عنه الأسطورة ويستبقي ما فيه من قوة دافعه نحو التقدم والعدل والحرية، وهو ما نفهمه من تعريف حنفي للعلمانية «في أنها رجوع المضمون دون الشكل، وإلى الجوهر دون العرض، وإلى الصدق دون النفاق، وإلى وحدة الإنسان دون ازدواجيته، وإلى الإنسان دون غيره، فالعلماني أساس الوحي»<sup>2</sup>.

ولعل أكثر ما أثار استغراب علي حرب هي محاولة حسن حنفي تقديم نفسه على أنه فقيه من فقهاء الأمة المجدد لدينهم، ويرجع على حرب ذلك إلى وجود فصام بين اللفظ والمعنى، بين العبارة وواقع الحال<sup>3</sup> في تفكير حنفي.

من جهة أخرى يحدثنا علي حرب عن هاجس الكتابة في نص حنفي الإستغرابي والذي يعترف فيه في الخاتمة المعنونة بـ "النقد الذاتي وحدود العمر" بأوجه القصور التي تنطوي عليها مقدمته في علم الاستغراب، ومن هذه الأوجه أنه اكتفى بالكليات دون الجزئيات، وقدم تصنيفًا للفلاسفة أكثر مما قدم دراسة لتكوين العقل الأوروبي، وعرض المذاهب دون تبيان أثرها في الفكر العربي المعاصر،<sup>4</sup> وجمع في المجال النظري التطبيق والنظرية، وكلها عيوب لم يكن بإمكانه تفاديها لأنه كان يكتب تحت وطأة هم قصر العصر الذي هو العيب الأكبر على حد ما يعترف والمقصود هنا بوهم قصر العمر ذلك الخوف بل الهاجس الذي جعله يسرع قبل انقضاء الأجل في تنفيذ القسم الثاني من مشروعه واختصاره في جزء واحد هو المقدمة التي بين أيدينا، بالإضافة إلى الأخطاء اللغوية التي تنطوي عليها المقدمة.

يقول حسن حنفي تأكيدًا لما قاله علي حرب أنني «حاولت إعطاء وجهة نظر في تاريخ الفلسفة الأوروبية بعد أن مارستها على مدى أربعة عقود من الزمان نصفها خارج مصر ونصفها الآخر داخل مصر. أردت أن أعطي الحصيصة كلها مرة واحدة. فقد لا يكون في العمر متسع إذا ما أجلت أداء الرسالة. فالكتابة عندي تخليص من هم، وتخفيف من تبعة وثقل. كما أن الكتابة عندي لحظة انفعال وإثبات وجود...ويمكنني أخذ كل فلاسفة الغرب

<sup>1</sup> علي حرب: نقد النص، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005، ص 211.

<sup>2</sup> حسن حنفي: التراث والتجديد، مرجع سابق، ص 63.

<sup>3</sup> علي حرب: نقد النص، مرجع سابق، ص 30.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 36.

وأضمهم في طابور عرض وأكون أنا قائدهم، وأوجههم وأحركهم، واستعرضهم في حركات وتشكيلات وتحيات كيفما أشاء، وطبقا لاستراتيجيتي وخططي وأهدافي، بل ان أخذ طوابير الأعداء بعد حصارهم وأضعهم جميعا في الأسر، وأضع كل مجموعة منهم فيزنزاة، وأغلق عليهم أبواب السجن... هدفنا كان وضع الوعي الأوروبي، بدلا من تركه مطلق السراح وصول ويجول كيفما شاء في سجن كبير»<sup>1</sup>

لقد صرح حنفي في مقدمة كتابه بأنه سيكتب علم الاستغراب بروح حيادية موضوعية وبأنه لن يريد له أن يكون كنعيقه الاستشراق مشروعا للسيطرة على الآخر ، ولكن هاهو يتحدث في خاتمة الكتاب عن الفلاسفة بعقلية السجن الذي يدير معسكرا للاعتقال، أي بعقلية سلطوية فاشية ، إنها إرادة السيطرة بل الانتقام تفضح صاحبها من حيث لا يشاء.

أما "جورج طرايشي" ولأنه يرى أن كل خطاب تراثي يحمل أوعكس ضمنا موقفا من الحاضر ومن العصر فكأن لا تراث إلا في مواجهة العصر بالمضادة معه، كما لا أصالة إلا في مواجهة الحداثة وبالقطيعة معها، وهذا ما يعكس على خطاب التراث العربي المعاصر لحسن حنفي وما يحمله من تناقضات واضحة في منتوجه الفكري الغزير حتى إنه خصص جزء من كتابه المعنون بـ" المثقفون العرب والتراث " قصد بيان كثرة التناقضات الواضحة في كتابات حسن حنفي الذي جعله يصرح بـ«إن كتابات حسن حنفي تنفرد بميزة لا مماراة فيها: فهي لن تحيجنا إلى الدخول في أي نقاش أو حجاج مع كاتبها، لأن حسن حنفي هو الذي يتولى الرد في كل مرة على حسن حنفي، فلنطبق إذن مبدأ اقتصاد الجهد، ولنسلك طريق السياح ... تاركين لحسن حنفي أن كون دليلنا إلى معرض التناقضات الذي لا تحتوي أجنحته المختلفة إلا على بضاعة حسن حنفي نفسه، فهي عينات لا تقول شيئا لأن نصفها الثاني يلغي الأول»<sup>2</sup>.

ما أراد جورج طرايشي قوله هو تصريح حنفي بفكرة في كتاب من كتبه حتى يقوم بنقضها في الكتاب الآخر فهو بذلك ينقضه نفسه بنفسه لا يحتاج إلى من يبرز ذلك فالقارئ لكتابه يلحظ ذلك دون أدنى جهد.

أما عن نقد "عبد الرزاق قسوم" فأتى في شكل ثلاثة أجزاء (المصطلحات، المصدر، النتائج) التي استخدمت في معظم كتابات حسن حنفي.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص37.

<sup>2</sup> جورج طرايشي: المثقفون العرب والتراث ، لندن ، الرياض للنشر والتوزيع، 1991، ص45.

1- من حيث المصطلحات: يؤكد عبد الرزاق قسوم على أن الدلالة التركيبية للمصطلحات التي يوظفها حسن حنفي في كتاباته، مثل دلالة التراث على العقيدة، ودلالة التجديد على الثورة، معتبرها غريبة الشكل والمضمون في حملتها.

2- من حيث المصدر: يرجع عبد الرزاق قسوم مصدر هذه المصطلحات الحنفية إلى وازع فلسفي ديني خاص يعكس المصدر العقلي النقدي الذي يستلهم منه أفكاره وأحكامه الذي يستنبط منها حنفي معارفه هو المصدر العقلي الأوروبي المتمثلة في عقلانية ديكرت ولا سيما عقلانية اسبينوزا.

3- من حيث النتائج: إن كل النتائج التي توصل إليها حنفي اعتبرها عبد الرزاق قسوم «مزلق كلها توشك أن توقع العقل الإسلامي الفتي في مطبات الخطأ الفكري والعقدي والعقلي»<sup>1</sup>.

لقد صنف عبد الرزاق قسوم حنفي ضمن مدرسة المنطلق الديني والمصب العقلي حيث ينطلق أصحاب هذه المدرسة من الدين ونصوصه، ليصلوا إلى ما هو عقلي فلسفي خالص تغلب نتائجه ومستنبطاته على كل منطلق عقلي لأن المقدمات والنتائج تفضي إلى أفضلية العقل على النقل، في نظر هذه المدرسة وإلى رجحان المنطلق الفلسفي على المنطلق الديني، وأن ذلك ليكن ذلك هو معنى التجديد في نظر حسن حنفي وكذا التغيير الثوري<sup>2</sup>.

بعد عرض ما يمكن عرضه من نقد لحسن حنفي يمكن تبيين ما قدمه عن طريق "محمود أمين العالم" فهو يرى أن حنفي سعى بكل جرأة إلى تجديد العقيدة نفسها، بل إنه يسعى للجمع بين العقيدة والتغيير الثوري الاجتماعي كما حاول الوصول على آفاق لاهوت التحرير، ليكون هاجسه بكل استنارة الإنسان الفاعل المتجدد فكرا وحياة وهو مسعى في حقيقة الأمر جليل بدون شك، ويؤكد ذلك من خلال قوله «إن نقدي لمشروع حسن حنفي الحضاري هو جزء من: اجتهاداتنا الفكرية المشتركة جميعا، لنلتمس الطرق لتجديد فكرنا وواقعنا العربيين في إطار عصرنا الراهن، فنقدي له هو استمرار واستلهم منه، وهو نقد لا يقلل من بحال ما يتسم به هذا المشروع من استيعاب وإحاطة عناية شاملة لتراثنا الأصولي القديم وللتراث الغربي ومن عمق وجدية وطموح وطني، وقومي وإنساني نبيل، مما يجعله بحق إضافة حقيقية جلييلة إلى الحوار الدائر حول تراثنا العربي الإسلامي»<sup>3</sup>.

في الحقيقة أن الانتقادات التي أثارها فكر حسن حنفي عديدة بعدد تناقضاته، إلا أننا ركزنا على أهمها وعرضناها في نقاط، ما يمكننا أن نخلص إليه هو أن حنفي قام بأدلجة للدين وأنسته لما يخدم مصلحة الأمة، ولكنها في

<sup>1</sup> عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي الإسلامي، الرياض، دار عالم الكتب، 1997، ص 108.

<sup>2</sup> عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 109، 110.

<sup>3</sup> محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، القاهرة، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ص 37.

الجوهر تلبية لما يخدم ميولاته الشخصية العلمانية. فهو وجد في الغرب الأداة المعرفية الفضلى التي بإمكانها تحقيق التطور الفكري العربي الإسلامي المنشود.

### النتائج:

أولاً: عزف حنفي من آليات منهجية غربية عديدة بغية التوصل بها في حل مشكلات الأنا العربية، ومن ثم محاولة إخضاع الوعي الأوروبي للدراسة، حيث تمت صياغة أفكاره على يد المستشرق لويس ماسينيون، والعلماني جاجيتون، والهرمونوطيقي بول ريكور، بالإضافة إلى فلاسفة غربيين تربى على كتبهم أمثال هيغل، فيورباخ، إسبينوزا، ماركس، لسينج، وكنتيجه حتمية لهذا الجمع الغفير من الأفكار المثالية والواقعية. شكلت لدينا شخصية حنفي المتضاربة، وهو ما نلاحظه ينعكس في مؤلفاته ومواقفه، فهو يقول فكرة في كتاب ويقوضها في كتاب آخر.

ثانياً: لقد وجد حسن حنفي في الفينومولوجيا خلاصاً من المثالية الترتستندنالية التي وصلت إلى طرق مسدودة نتيجة تأملاتها الذاتية، وكذا قيمة تبادلية بين الذات والموضوع، تتخلص فيها الذات من النزعات النفسية، التاريخية، الاجتماعية، والبرجماتية، قصد أن تحظى برؤية موضوعية للظاهرة الدينية.

ثالثاً: إن تبني حسن حنفي للفينومولوجيا كذلك يرجع إلى أنها أوجدت حلولاً مبتكرة لعدد من المشكلات التي ظلت معلقة في الوعي الأوروبي على غرار فلسفات ومناهج غربية أخرى، وهذا ما يحاول حنفي تطبيقه على الوعي العربي الإسلامي.

رابعاً: يخلق المنهج الفينومولوجي حسب حنفي تفاعل بين وعي الباحث الشرقي والظاهرة الأوروبية، فالباحث حسبه ليس عقلاً ترانسندنالياً ليتعامل مع موضوعات خارجية كما انه ليس رأياً محايداً، بل أن المستغرب (غير



الأوروبي) يدرس الوعي الأوروبي بوصفه ظاهرة، وهو ما يجعل الموضوع منذ البدء مطروحا في صيغة تختلف عن دراسة الوعي الأوروبي من رؤية المستشرق (الأوروبي)، وهو الأمر الذي حاول حنفي العمل به في تناوله للنزعة الإنسانية في الوعي الأوروبي.

**خامسا:** يرى حنفي أن منهج الفينومولوجيا يحتاج إلى تعديلات بالنسبة للغة الظاهريات، وقواعد المنهج، واكتمال النظرة للعالم التي يرتبط بها هذا المنهج، وهذا الإجراء المنهجي الذي عمد إليه حنفي عن طرق الانتقال بالظاهريات من الحالة السكنونية إلى الحالة التطبيقية التي تخدم تطلعاته.

**سادسا:** أدرك حسن حنفي أن صياغة مفهوم علم الاستغراب تتأتى فقط بجعله نقيضا للاستشراق، ليتسرب مفهوم علم الاستغراب إلى ذهنية حنفي من خلال المنهجية التي تشكلت بها المعرفة الغربية عن المجتمعات العربية، ليؤكد أن الغرب أخذ دور الأنا وأصبح ذاتا واعتبرا للأغرض هو الآخر فأصبح موضوعا.

**سابعا:** يرى حنفي أن تأسيس علم الاستغراب الخاص بالأنا العربية يؤدي في نظره على الفكرة القائلة بأن ثقافة الغرب هي أسطورة الثقافة الغربية العالمية. كما أنه يمثل السبيل إلى تحرير الحضارة العربية الإسلامية من الهيمنة الثقافية الغربية والمركزية الغربية مع إعطاء الشعوب العربية فرصة الإبداع الذاتي.

**ثامنا:** إن السبيل الأمثل عند حسن حنفي للخروج من بوتقة العقلانيات المغلقة، هو تبني فكرة العقلانية المفتوحة، والتي تجمع بين عقل وعمل لتحقيق إرادة الحضارة بلغة مالك بن نبي وهذا ما سعى إليه فعلا فهو اتخذ من العقل العلمي ساسا وأوليا للتراث بدلا من الوحي.

**تاسعا:** تظهر النزعة الإنسانية في فكر حنفي من خلال أنسنته للدين وانتقاله من الإلهيات إلى الإنسانيات، ومن الآخريات إلى الدنيويات. فحنفي يستخدم الدين كأيدولوجيا ليحقق مشروعة في الأنسنة والذي هو تحويلا لروحي إلى أيديولوجيا (علم إنساني)، لذا فإن نزعة الإنسانية كما يزعم حنفي ما هي إلى فلسفة فيورباخية ذات طابع ووزعة إنسانية ركزت على الإنسان وجعلته إله.

**عاشرا:** يدعو حسن حنفي باسم التجديد إلى الدين العقلي والطبيعي المجرد من كافة المفاهيم الدينية.

**الحادي عشر:** إن الماركسية بعدها الثوري التحريري الإنساني، يتخذها حنفي رافدا أساسيا لقيام لاهوت التحرير عنده، يسعى من خلالها إلى تأسيس فلسفة فعل وثورة لزوم تغيير الواقع العربي المهزوم بدل تأمله وتفسيره. وتحرير الإنسان من الاغتراب والقهر حتى يستعيد إنسانيته ويحقق سعادته على الأرض.



خاتمة

## خاتمة:

بعد هذا الحوار الفكري مع إشكالية الإنسان وموقعه في بنية الوعي الأوروبي عند حسن حنفي ليس علينا أن نعيد تلخيص ما تم ذكره في الفصول الأربعة السابقة خاصة وأنا قد ختمنا كل فصل بنتائج تكون عوناً للقارئ على فهم معاني الفصول لذلك سنحاول في هذه الخاتمة الإجابة على إشكالية البحث.

في ختام هذه الدراسة يمكن الوصول إلى نتيجة محورية وهي أن مشروع حسن حنفي الفكري-التراث والتجديد- هو مشروع قام بدراسة الإنسان في جميع أبعاده وعبر كل الحقب الزمنية ليثبت أنه مشروع أساسه "مقولة الإنسان" هذا كله وغيره يرى حنفي أنه من جراء الدراسات الاستشراقية، والتي تميزت بنزعتها العنصرية القائمة على ذكر ما يخدم أنها في تحقيب تاريخ الإنسانية أجمع حتى أن انتصار الذات لم يبرح أن تحول إلى انتصار للذات الغربية التي آلت فيما بعد إلى معيار ونموذج للتقدم لتصبح المركزية الإنسانية هي مركزية الإنسان الأبيض، أي الإنسان الغربي الذي أصبح مرجع ذاته أولاً ومرجع باقي بني الإنسان، ثم مرجعية الكون بأسره، حيث انطلق من نزعة التمركز حول الذات لوصف الذات والآخر.

لذا يؤكد حنفي أن الاستشراق بمناهجه المعرفية وطرقه الاستعمارية (ثقافياً، اقتصادياً، سياسياً) لعب دوراً كبيراً في خلق صورة نمطية ذهنية قائمة على فكرة التمييز الوجودي و المعرفي بين ما هو شرق وغرب، لينقسم العالم بعدها إلى مركز وأطراف كما وصفها حنفي أي ثنائية الأنا والآخر، حيث تعبر الأنا عن المرجعية الواحدية الكامنة في الذات الغربية التي تستهدف بقية البشر والطبيعة باسم حقوقه المطلقة، وباسم تفوقه الحضاري ليتحول الآخر إلى موضوع للدراسة ويفقد بذلك ذاتيته (الشرق)، نتيجة العملية الإقصائية التي مورست على الشرق ومن ثمة تمت إعادة بناء تاريخه حسب رؤيته (الغرب) لا كما هو في الواقع.

مما أدى إلى قطع التاريخ الأوروبي عن التاريخ الإنساني في الشرق، والتي تؤكد كلها على وضع النزعة الإنسانية حول أوروبا أما الشرق يمثل الإنسانية في طفولتها، حتى إننا لا نجد من يذكر فضل الحضارات الشرقية عموماً والحضارة الإسلامية خصوصاً على الوعي الأوروبي إلا القلة منهم، وفي هذا السياق يقول أليكسي جورافيكسي: «الحقيقة أن الإسلام لم يعطي أوروبا معارف جديدة وحسب، بل أثر جوهرياً في طبيعة نمو العمليات الثقافية وتطورها، وساعد في كثير من الحالات على تشكل الوعي الذاتي الأوروبي»<sup>1</sup>.

كل هذا ولد عند حسن حنفي الحاجة لدراسة الحضارة الغربية لسببين أساسيين:

<sup>1</sup> أليكسي جورافيكسي : الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم ، تر: خلف أحمد جراد ، دمشق ، دار الفكر، 2000،

أولاً: النهوض بالإنسان العربي وواقعه المهزوم وتخليصه من إحساسه بالنقص و التقرير نتيجة للانتشار التدريجي إلى تداول نماذجه الحضارية والمعرفية ليبدأ أيضاً ما يسمى بالغزو الثقافي أو التغريب وهو محاولة لفرض هذه النماذج على شعوب العالم، مما يؤدي إلى طمس الهوية الوطنية وتذويبها ومحوها أمام هوية الآخر، كما يأخذ هذا المسلك (الأنا) إلى التبعية والتقليد و الاستهلاك ، وهنا تنهض الدراسة الاستغرافية حسبه كرد فعل على محاولات التغريب ومحاولة انتشال الأنا العربية من الاغتراب في الآخر، ومن ثمة التأسيس لنزعة إنسانية عربية .

ثانياً: إعادة الاعتبار لإنسانية الإنسان الشرقي والإسلامي بتحقيها ضمن تقسيم تاريخ الإنسانية فبدلاً من الرؤية الأورومركزية والتي تقيم تقسيمها كالاتي (الفكر اليوناني، الفكر الوسيط، الفكر الحديث، الفكر المعاصر) متجاهلة الفكر الشرقي والحضارة الإسلامية اللتان سبقتا مرحلة الفكر اليوناني والفكر الوسيط ، فإعادة تقسيم مراحل التاريخ الإنساني، يتم القضاء على أسطورة الغرب ممثل الإنسانية، وبالتالي التحول كلية في الموقف من الغرب لكونه مصدراً للعلم إلى اعتباره موضوعاً للعلم حتى لا يكون الغرب هو المعيار المطلق الذي تقاس به كل الثقافات البشرية بل يعبر فقط عن مرحلة من مراحل التاريخ، ويعبر عن مسار الوعي الأوروبي لا غير ، مما ينهي الإستشراق كدراسة وتحول حضارات الشرق من موضوع إلى ذات وبالتالي تصحيح جل الأحكام التي ألقاها الوعي الأوروبي وهو عنوان يقظته على حضارات الشرق وهي في عمق نومها وخمولها على حد تعبير حنفي .

لذا لم يكن فكر حنفي وفلسفته مجرد موقف نقدي وجهه للوعي الأوروبي، بل كان تركيزه في النيش والبحث عن جذور الأفكار الإنسانية الأساسية التي قامت بصياغة إنسانية البشرية أجمع ، فالبحث في المصادر بدل المظاهر يساعدنا في الوصول إلى نقد بناء نستطيع من خلاله إقامة رؤية إنسانية جديدة تنهض بالعالم العربي .

وفي مقابل الدراسات الإستشراقية العنصرية عمد حنفي إلى دراسته الإستغرافية التي تجعل من الغرب موضوع للدراسة بعد أن ظل الفكر الغربي أكثر من قرن يتخذ موضع الدارس، ذلك أن تحديد موقع الإنسان في بنية الوعي الأوروبي يوضعه في تاريخ الإنسانية ككل لتظهر بعدها إنسانية الأنا الشرقية ضمن التاريخ الإنساني بأسره خاصة بعد إقصائها من طرف الحضارة الغربية، وهذا فعلاً ما أكده حسن حنفي للباحثة من خلال مقابلتها الشخصية معه موضحة لها بذات الحرف: « أن دراسة الأنا الغربية نابع في الأصل من هم عاشته الأنا الشرقية سواء من ناحية التأريخ الزائف أو حتى من الحاضر الأليم لذا وجب عليه كمفكر عربي دراسة "موقع الإنسان في بنية الوعي العربي" ليلي ذلك دراسة "موقع الإنسان في بنية الوعي الأوروبي" آملاً من خلال ذلك إعطاء رؤية إستشراقية للواقع المعاش قادرة على بناء حضارة إنسانية في جل جوانبها الإقتصادية والإجتماعية والسياسية تجعل من الإنسان

غايتها لا إعتباره وسيلة للوصول لغاية مادية كما فعلت الحضارة الغربية»<sup>1</sup>، وعطفا على ما سبق قال **حنفي** « أن تغيير الواقع الإنساني مرتبط بتغيير الوعي الإنساني، فمعرفة التأريخ الإنساني وإصلاحه جدير بأن يزيد من ثقة الأنا من جهة ومن جهة كفيل بأن يغير الواقع المعاش في كيفية التعامل مع العصرنة الحداثية فيما يخدم إنسانيته»<sup>2</sup>.

وبأن الوعي الأوروبي ووعي إنساني، خرج من العقل الإنساني بإملاء من رؤى إنسانية في واقع إنساني، وفي ظل مؤثرات بيئية إنسانية ليمثل بذلك رافد من روافد الفكر العالمي الإنساني، ليقر **حنفي** أن الإنسان الأوروبي احتل حقبة زمنية ومكانة في تاريخ البشرية كغيره من إنساني الحضارات الأخرى والذي لديه ظروف نشأ فيها ومميزات خاصة به تعبر عن مرحلة من مراحل الوعي الإنساني لا أكثر ولا أقل، نتيجة لهذا يرد الاعتبار للشرق كما يتم التحرر من التبعية للآخر، ومن ثم تصحيح وعينا بإنسانية الحضارة الغربية ولن يكون ذلك إلا بموضوعة هذه الحضارة وأخذ موقف موضوعي منها، مما جعل **حنفي** يدرس مراحل تكوينه وبنيته بغرض تحديد حضور النزعة الإنسانية في الحضارات الشرقية والحضارة الإسلامية على حد سواء، ليتم التخلص من التوجيه الأيديولوجي للدراسات التاريخية وبداية فلسفة تاريخ موضوعية بدون نزعة عنصرية.

لذا يؤكد **حنفي** على وجود ارتباط وثيق بين الوعي التاريخي والوعي بالوجود الإنساني والذي يظهر جليا حسبه في فلسفات التاريخ في الغرب منذ بداية عصر النهضة في القرن السادس عشر حتى بلغت الذروة في القرن التاسع عشر عندما كانت الحداثة الغربية بمثابة المنعطف الحاسم في تاريخ الفكر الإنساني، حيث نقلت الإنسان الأوروبي من حال إلى أحوال أخرى، لما أحدثته من خلخلة في البنية التقليدية للعقل الغربي، عندما زج به في مدارك النقد والشك فزلزلت عالمه الخرافي وفرضت عليه القيام بنقد جذري نحو الإبقاء على ما يمكن الإبقاء عليه، وترك ما يتوجب تركه من طرق في التفكير ورؤية الذات والآخر والعالم، ليكشف حينها الوعي الأوروبي الزمان الإنساني أو الوجود الإنساني، ليصبح يزهو علينا بأنه هو وحده صاحب حضارة الإنسان والتاريخ.

إن غياب الوعي بالتاريخ يؤدي حسب **حنفي** إلى عدم الوعي بالوجود الإنساني كما سبق وذكرنا هذا، وفي ذات اللحظة لا يمكن أن ينشأ هذا الوعي إلا إذا كان الإنسان خالق أفعاله، ومؤولا لما يحدث في مجتمعه وفعالا في التاريخ، لأن القصد من دراسة التاريخ كما يخبرنا **حنفي** هو ترسيخ التاريخ إلى وعي بالتاريخ لحل جذور الأزمة الإنسانية وهذا فعلا ما حصل في القرون الوسطى الغربية عندما كان التركيز قائم على الله فقط، وما كان يجوز حينها الاهتمام بالإنسان إلا من خلال علاقته بالله أو عبادته له أي العيش في ظل اللاهوتية المركزية، وفي لحظة وعي

<sup>1</sup> مقابلة شخصية قمنا بها مع المفكر العربي حسن **حنفي** تحدثنا فيها تحديدا عن موضوع الدراسة في مدينة القاهرة في تاريخ 2019/01/05 الساعة صباحا 10:00 بتوقيت القاهرة.

<sup>2</sup> المرجع نفسه.

الإنسان الأوروبي بلحظته التاريخية في عصر النهضة تم التركيز على الإنسان و الاهتمام به كقيمة بحد ذاته ، وقد وجدت هذه النزعة قبل ذلك في الحضارات الشرقية من خلال اهتمامها بحقوق الإنسان الشرقي في شتى المجالات (الدينية، الأسرية، الأخلاقية )، وحتى أوج ازدهارها في الحضارة الإسلامية (العصر الكلاسيكي عند التوحيدي و مسكويه) .

لاشك أن الرؤية الإنسانية ليست نزعة حديثة برزت لأول مرة، مع عصر الأنوار في القرن السابع عشر وما بعده كما يحاول البعض أن يجعلها انفتاحا غربيا مع التحولات الفلسفية الحديثة ، لذا أراد حنفي تأكيد أن هذه النزعة الإنسانية مبثوثة في الرؤية الإسلامية ، من تعاليم قرآنية، وكذا توجيهات عامة فيما يخص حقوق وقيم الإنسان قصد الالتزام بها في الحياة العامة منذ العصر الأول الإسلامي، ما جعل حنفي يفتح نقاشا عاما حول النزعة الإنسانية في الحضارة الغربية فاحصا ومتتبعا هذه النزعة في مصادرها ومنابعها وتكويناتها البنيوية الفكرية والدينية، ليظهر القيم والأخلاقيات ، وهذا فعلا ما عمد إلى تطبيقه حنفي من خلال إعادة بناء ودراسة تراثنا .

ما يريد أن يخلص إليه حنفي هو تواجد الاختلاف بين الحضارتين الغربية والشرقية في مصادر نشأة النزعة الإنسانية عند كل منهما، فإذا كان الوعي الأوروبي قد أنتج نزعة إنسانية قائمة على أسس مادية عقلية، في المقابل الحضارات الشرقية بما فيها الإسلامية أنتجت نزعة إنسانية نمت في أحضان أديان روحية قديمة تمجد القيم الأخلاقية أمثال البرهمانية، المانوية، الكونفوشيوسية، الزرداتشية وغيرها لتشب بعدها على يد الشريعة الإسلامية تعاليمها الإنسانية الأخلاقية .

أما عن توالي النهايات التي تشهدها الحضارة الغربية يفسره حنفي بأنه يعود إلى بلوغ الوعي التاريخي مرحلته الأخيرة ليتوقف معه الوعي بالوجود الإنساني، ولعل هذا ما لاحظته شبنجلر و توينبي عندما بدأ الحديث عن أفول الغرب وفقدان الإحساس بالحياة (هوسرل)، وتحويل الآلة إلى إله ، وقلب القيم (شيلر)، والعدمية المطلقة (نيتشه) ، كما موت الإنسان التي جاءت به البنيوية، وصولا إلى التبشير بصراع في العمق وهي مخاطر حقيقية تجعل من الإنسان اليوم إنسانا، تائها، قلقا هذا بالتزامن مع التطور التكنولوجي والصناعي والاقتصادي الذي أظهر القدرة العقلية المعرفية المتفوقة عند الإنسان، إلا أن هذا التطور لم يسهم في ترسيم الطابع السلمي الإنساني ربما لأن التكنولوجيا تقوم على أسس اقتصادية وعلى حساب الربح و الخسارة، المصالح التي تخلو من الجوانب الإنسانية، ليكمل الإنسان الأوروبي دورته ويتم الإعلان عن نهاية التاريخ .

إن تاريخ الفكر الإنساني أيا كان هذا الفكر هو قصة لدورة حضارية تكونت من نشوء وارتقاء وتدهور وسقوط ، ثم استيقاظ وانعطاف نحو إيجاد جديد، وانطلاق في مجرى حضارة إنسان أخرى، لذا يجزم حنفي أن كل حضارة

بالضرورة أنها أكملت دورتها الحضارية ومارست الفعل الإنساني المحض، وهو العودة إلى الذات وما اختلاف الحضارات إلا شكليا، وعليه لا يمكننا حصر النزعة الإنسانية على الحضارة الغربية، ذلك لأنها نزعة مست كل الحضارات حتما، وأما عن هذا الإقصاء الغربي يرجع لقصر البعد التاريخي وزواله يكمن في النهوض بفلسفة التاريخ والحضارات .

في هذا الوضع الذي يستدعي من حنفي استخدام منهج يتماشى ودراسته الإستغرابية، وهذا فعلا ما حاول أن يتحرك من خلاله، ليتخذ من المنهج الفينومولوجي وسيلة للوصول لغاية، حيث أطلق عليه إسم منهج تحليل التجارب الشعورية باعتباره السبيل الأوحده الذي يسهل علينا فهم التجارب بصرف النظر عن اختلاف العصور والأجيال ، فبه نحن قادرون على تذوق الآداب القديمة وفهم الفلسفات الماضية وإدراك النزعات الإنسانية للعصور السابقة ،وبالتالي تحويل الماهيات إلى أوضاع اجتماعية ومواقف إنسانية ووعي بالتاريخ ، كل هذا يتم إدراكه حسب حنفي بالشعور القادر على البحث الحر واستقصاء الموضوع ، ورؤية الواقع وعيش التجارب ثم جمعها في رؤية واحدة تكون متحدة مع الموضوع ذاته ، كما ينشط الشعور عن طريق ولاءه لقضية وعلى هذا النحو يخرج الشعور من دائرة التأمل الخالص إلى العالم الإنساني .

كما أستعمل المنهج الفينومولوجي كمرجعية مثلى للتعامل مع التراث بالعودة إلى تفكيك التراث الإسلامي وبالرجوع إلى محاورته ومساءلته من خلال النصوص الدينية لا بالشكل الذي يعتبر أن هذه النصوص قديمة وإنما بالشكل الذي يجعلنا نناقشها بحيث تصبح إشكالاتها آنية راهنية وحية تصل إلى عمق الحوار الذي يبعثها من سباتها ويبعث معها الروح في الإنسان ومبادئه.

لقد إستمد حنفي قوته المعرفية من خلال استيعابه إلى ثلاث مواقف مثلت قيام مشروع وفكره، ألا وهي موقفه من التراث الإسلامي والوفاد الغربي والواقع المعاش بكل أبعاده ، فالموقف الأول جعل منه مفكرا إسلاميا مبدعا والموقف الثاني جعل منه صاحب مشروع حقيقي في شتى المجالات الحياتية، وهكذا يكون فكره ذا إستراتيجية ثلاثية العقل والنقل والواقع، تساعد في صنع نوع من التطور والتقدم لاتصالها بالعقل والعمل، وتصنع التاريخ والحضارة لاتصالها بالنقل والواقع وهذا بغض النظر عن كل الإنتقادات التي وجهت له إلى أنه لا يمكن إنكار تناوله معظم مجالات الحياة الإنسانية بالدراسة والبحث والنقد ومن ثمة محاولة البناء في التنمية، الإقتصاد، السياسة .

ما جعل مشروع التراث والتجديد يحمل على عاتقه هموم الإنسان فكرا وواقعا وحتى وطنا في العالم العربي المعاصر، وهو يقاوم لإظهار الموقف الحضاري من الأنا والآخر والواقع، هذه المجاهدة الفكرية التي تميز مشروع،



تكمن في محاولته خلق انسجام نسقي بين هذه المواقف الثلاثة قصد التخلص من التخلف الفكري والاجتماعي والثقافي عن طريق نظرية في تفسير الواقع وهذا ما سعى إليه بالفعل .

أما القيمة الفلسفية **لحسن حنفي** لا تكمن البتة في إنتاجه الخاص بل في الانعطاف الفكري المتفرد الملاحظ من خلال كتاباته ومواقفه التي ميزتها روح الجرأة و الجاهة على الرغم من الانتقادات اللاذعة التي تعرض لها، إلا أن كل هذا زاده قوة معرفية تجسدت في مقالاته وكتبه وحواراته وغيرها ، والتي تطرقت إلى مختلف القضايا في الفكر والثقافة و السياسة والدين التي ترجو إنسانية الإنسان في كل سطر يكتبه.

### الإسهامات الفكرية للمفكر:

**أولاً: الإستغراب:** يعتبر حسن حنفي من أهم الوجوه الفاعلة في الفكر العربي الإسلامي التي تناولت الوعي الأوروبي بالنقد و التحليل مصدرا وبيئة ،بداية ونهاية، نشأة وتطورا، بنية وتكوينا، وبالتالي دراسته على أنه جزء من التاريخ ليس كل التاريخ، بغية إعادة الوعي العربي إلى الساحة العالمية من خلال قطع التبعية الأوروبية التي كان الوعي العربي خاضع لها ، كما ساهم في إدراج الهوية العربية ضمن التاريخ الإنساني العالمي عن طريق الحد من اغتراب الذات وفسح المجال أمامها لتثبيت ثقافيا وعالميا .

**ثانيا: فلسفة التاريخ:** لقد ساهم حنفي بموضوعية تاريخية في إعادة كتابة التاريخ بما يحقق أكبر قدر ممكن من المساواة في حق شعوب العالم بدل النهب والاستغلال، ومن ثمة اكتشاف دور الحضارات التي ساهمت في تكوين حضارة الغرب ، وحاك في ذات الوقت الوعي الأوروبي مؤامرة الصمت، لتبدأ فلسفة تاريخ جديدة من ربح الشرق واكتشاف الدوائر الحضارية وقانون تطورها الأشمل والأعم من البيئة الأروبية، نتيجة إعادة موضوعة الحضارات الشرقية كبدايات للتاريخ، كما هو الحال عند هردر ، كانط ، هيجل ، وكما بدأت الحضارات من الشرق ثم إنتقلت إلى الغرب تعود إلى الشرق من جديد، ليكون التاريخ الإنساني كما يؤكد حسن حنفي من خلال دراسته أنه تاريخ أجيال من الحضارات ولا يمكننا البتة القول غير ذلك.

**ثالثا: فلسفة الفعل:** إن القارئ لكتابات حسن حنفي يلحظه في جلها تلك الثورية الفاعلية كدعوة صريحة لتبني الفعل بدل النظر والمثالية، ما جعل فكره يساهم في تشييد رؤية فلسفية تقوم على فكرة الفعل ، كما على إحياء التراث الإسلامي الذي تقلد السكون بدل الحركة والحياة، وبماهي أيضا مسلك فينومولوجي يطمح لتجسيد الشعور كتجربة حية تعيد الإنسان العربي وهج الحياة، لذا فإن هذه المقاربة الثورية للفعل عند حنفي تتموضع في قالب قضية شخصية واضحة، مبنية على مشروع يأمل التغيير لا مجرد التبرير يعيش ضمن مسار وجداني للتاريخ لا لحياته ليمارسه كتجربة وفعل لا كإحساس وتمني .

رابعاً: النزعة الإنسانية: يعتبر حنفي من الأوائل الذين أثاروا مشكلة الإنسان في الفكر العربي المعاصر ، حيث تناول موضوع الإنسان وتصدى لمعالجته وحاول استعادة صورته كما يقدمها الفكر القديم مميطا اللثام عن صورة الإنسان واستخلاصها من مختلف العلوم القديمة الشرعية والعقلية من المنطق حتى التصوف، ومن الطبيعيات حتى الإلهيات ومن الفقه إلى السياسة كما أنه لاحظ أن كلام الوحي يشكل الأساس لبلورة مفهوم عربي إسلامي للإنسان، لهذا اخذت "مقولة الإنسان" الصورة الشاملة في كتابات حنفي وحاول مناقشتها من مختلف الرؤى العربية والغربية ليحاول خلق افق علم جديد يناسب وواقعنا المعاصر بدل علم الكلام القديم وهو علم الصراع الاجتماعي وذلك كله وفق منهجية تتجاوز الأطر العربية الإسلامية إلى أطر غربية وجد فيها ما يتناسب والتقدم الإنساني والإرتقاء القيمي الروحي الذي من شأنه أن يركز على إنسانية الإنسان في كافة أبعادها دون الاهتمام ببعدها و تجاوز الأبعاد الأخرى.

خامساً: فلسفة الدين : إن المميز في فكر حنفي هو عدم إقصاءه لأي رافد يرتبط بالذات العربية من تراث وغرب و واقع، فالتقدم والحضارة حسب تنطلق من التراث الديني الإسلامي فكانت الانطلاقة بالبحث في الدين الإسلامي عن طريق سبل عقلية ومنطقية تخدم واقع الذات العربية وتفسر لتطوره بعدها.

سادساً: المنهج: رغم كافة الإنتقادات التي نالت من أفكار حسن حنفي السجالية، إلا أنه يعتبر من أهم المفكرين الذين حاولوا إستنباط مناهج تتوافق وأزمات الإنسان المعاصر ، بفضل المصالحة بين المناهج العربية والغربية دون تبني فكرة الإنغلاق على الذات الشائعة بين الذوات العربية لتتوالد في سياق هذه المناهج نتائج مختلفة.

#### الرؤية الإستشراافية للدراسة:

أولاً: من الواجب علينا التأكيد على أن حسن حنفي يطرح أفكار تدور حول إشكالية النهوض بالعالم الإسلامي خاصة والعالم بأسره عامة، حتى أنه لا يتردد البتة في وضع توصيف لحال العالم الغربي والعربي بما هو عليه من انحطاط وقلق يعاصر الإنسان، فهو بذلك يسعى بجدية وطموح لإعادة بناء إنسان عالمي قادر على الثقة بذاته ومواجهة أي خطر مادي أو معنوي من شأنه زعزعة إنسانيته المخلوق لأجلها، ليتمثل أفق دراسته بعد تشخيص وتبني "أزمة الإنسان" بكل جوانبها في محاولة رسم رؤية لإنسان عالمي بغض النظر غربي أو عربي منفتح على كل الحضارات والثقافات، ومتشعب بكل القيم الإنسانية المحقوق بها والمتفقه عليها كافة الأديان بمختلف مشاربها وإنطلاقاتها العقائدية.

**ثانيا:** محاولة إنشاء مشروع بديل متجاوز لكل عنصرية إنسانية من شأنها الحد من عملية المثاقفة الحقنة القائمة على مبدأ التحوار والتواصل ومن ثمة الإعراف بالأخر (أي كان هذا الأخر)، كذات عارفة، قيمة، خلاقة، مبدعة وفعالة تثب ذاتها من خلال العالم، ولا تلغي الأخر لصالحها.

**ثالثا:** تعطي هذه الدراسة الجرأة الإستمولوجية التي تبعث في الباحث روح إعادة بناء رؤى للواقع تتماشى و متطلبات أي عصر يعيشه الإنسان.

**رابعا:** الدعوة الصريحة لمراجعة الذات العربية والغربية التي تسهل علينا تصويب فهمنا إزاء قيمنا وتاريخنا الإنسانيين.

**خامسا:** مد العوالم الضعيفة حضاريا وثقافيا قوة دافعية للقيام بنضالها الحضاري ضد نزعة الهيمنة والتفرد، والتي يمارسها الوعي الأوروبي بثتى أنواعه القديمة والجديدة على غيره من الحضارات الأخرى قصد طمس حقيقة الواقع الذي يتسم بالتعددية والإختلاف لا الواحدية المراد بثها في العقول الإنسانية جمعاء.

**سادسا:** خلق أفق إنساني مشترك شامل حضاريا وثقافيا يؤمن بأهلية الإنسان وقدرته على إدارة حياته متخطيا بذلك أي وصايا أيديولوجية، مؤسس على ماهو قيمي عملي قائم على بنية تاريخية ترى في الحوار والتواصل الحضاري سبيل لحركة عجلة التاريخ الإنساني العام، إنطلاقا من قواعد تتصف بإحترام لخصوصيات الأنا(الشرق) والأخر(الوعي الأوروبي) الحضارية والإثنية والجغرافية والعقدية، بإعتبارها قيم فاعلة في التاريخ تمثل الأخر أي كان هذا الأخر.

**سابعًا:** لا يمكننا أن نرعم أن هذه الدراسة البحثية تتميز بالتفرد في الطرح والجدة في كيفية الدعوة لدراسة الوعي الأوروبي أو حتى دراسة الوعي العربي الإسلامي بقدر ماهي صرخة مناهضة للهمم العالية التي تخاطب العقول الفاعلة في مصير التاريخ الإنساني.

# قائمة المصادر والمراجع

### القرآن الكريم

#### 1- قائمة المصادر

##### أ - باللغة العربية:

1. حسن حنفي وآخرون: مؤتمر ابن رشد (الذكرى المئوية الثامنة لوفاته)، الجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ج1، 1985.
2. أبو يعرب المرزوقي وحسن حنفي: النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي الإسلامي الراهن، دمشق، دار الفكر، 2003.
3. حسن حنفي: إخفاق الحداثة الغربية، [alfaisalmag.com](http://alfaisalmag.com)
4. حسن حنفي: التراث والتجديد، القاهرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2002.
5. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، القاهرة، مكتبة مدبولي، ج2، 1987.
6. حسن حنفي: الفكر العربي المعاصر بين الجمود والتجديد، المؤتمر الفلسفي العربي، عمان، منشورات الجمعية الفلسفية، 1999.
7. حسن حنفي: اليمين واليسار في الفكر الديني، دمشق، دار علماء الدين للنشر والتوزيع، 1996.
8. حسن حنفي: برغسون فيلسوف الحياة، القاهرة، مطبوعات المكتب المصري، ط2، 2008.
9. حسن حنفي: بين ياسبرز ونييتشه، بيروت، دار الفارابي، 2010.
10. حسن حنفي: تأويل الظاهريات، القاهرة، مكتبة الناظفة، ط1، 2006.
11. حسن حنفي: ظاهريات التأويل، القاهرة، مكتبة الناظفة، ط1، 2006.
12. حسن حنفي: تطور الفكر الديني الغربي، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2004.
13. حسن حنفي: جذور التسلط وآفاق الحرية، مكتبة الشروق الدولية، 2005.
14. حسن حنفي: دراسات إسلامية، القاهرة، الأنجلو مصرية، 2012.
15. حسن حنفي: لاهوت التحرير بين علم العقائد والتحرير الاجتماعي، القاهرة، دار مصر المحروسة، 2005.
16. حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب، القاهرة، مركز الدراسات المعرفية، 2009.
17. حسن حنفي: محاضرات في فلسفة الدين (هيجل)، مجلة الحكمة، <https://hekmah.org>
18. حسن حنفي: مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي في الفكر العربي الإسلامي، نيويورك، سلسلة دراسات التنمية البشرية، 2012.

19. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنية، 1991.
20. حسن حنفي: هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟ بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.
21. حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، القاهرة، قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ج2، 1998.
22. حسن حنفي: دراسات فلسفية (في الفلسفة الغربية والمعاصرة)، بيروت، دار التنوير، ج2، 1995.
23. حسن حنفي: ذكريات 1935-2018، القاهرة، مؤسسة هندأوي، 2017.
24. حسن حنفي: نظرية الدوائر الثلاث (مصر والعرب والعالم)، ج2، القاهرة، دار العين، ط1، 2007.
25. حسن حنفي: وطن بلا صاحب (عرب هذا الزمان)، دمشق، مركز الناقد الثقافي، 2008.
26. حسن حنفي: فشته فيلسوف المقاومة، القاهرة، مركز الكتاب.
27. حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، 1990.
28. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج4، القاهرة، دار التنوير، ط1، 1988.
29. حسن حنفي: ثورة المعلومات بين الواقع والأسطورة، المجلة الدولية السياسية، ع1996.

ب - باللغة الفرنسية:

4. Hassan Hanafi : **L'escégèse de la phénoménologie, l'état actuel de la méthode phénoménologique, etson application au phénomène religieux**, Paris, 1965.
5. Hassan Hanafi : **la phénoménologie de l'exégèse essai d'une herméneutique existentielle Hassan a partir du nouveau testament**, paris, 1966.
6. Hassan Hanafi : **« Hermeneutics as Ascigmatic »**, in religious dialoyes and revolution; Cairo, Anglo-Egyptian bookshop, 1977.

2- المراجع

أ - باللغة العربية:

1. مصطفى النشار: فلسفة حسن حنفي مقارنة تحليلية نقدية، القاهرة، نيوبوك للنشر والتوزيع، ط1، 2017.
2. مصطفى النشار: نحو تاريخ جديد للفلسفة القديمة (دراسات الفلسفة المصري واليونانية)، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1997.
3. أنغام الجندي: دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية، منشورات الشرق الأوسط، دط، دن.

4. محمد عابد الجابري: مسألة الهوية - العروبة والإسلام والغرب، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.
5. عاطف أحمد: النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 1999.
6. فريديريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، ترجمة، خيزيلا فالور، ط1، بيروت، دار الفارابي، 2003.
7. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دار العالم للملايين، 1991.
8. مصطفى زين: الحقائق الروحية، ط2، 2002.
9. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دار القلم، دط، دن.
10. عبد الله العروي: مفهوم الايديولوجيا، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1993.
11. نازلي إسماعيل حسين: الإنسان والقيم في الشرق والغرب، القاهرة، مكتبات الإسكندرية، دط، 1980.
12. براتراند راسل: حكمة الغرب، تر: فؤاد زكرياء، ج1، الكويت، عالم المعرفة، 1983.
13. إبراهيم بن عبد الله الرماح: الإنسانية المستحيلة (إشكالات تأليه الإنسان وتفنيدها في الفكر المعاصر)، الرياض، مركز الدلائل، 2019.
14. أحمد إبراهيم مهنا: مقومات الإنسانية في القرآن الكريم، سلسلة البحوث الإسلامية، 2000.
15. أحمد الشيخ: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب (المثقفون العرب والغرب)، القاهرة المركز العربي للدراسات الغربية، ط1، 2000.
16. أحمد سمايلوفتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، القاهرة، دار الفكر العربي، 1998.
17. أحمد شيلبي: المسيحية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط6، 1978.
18. أحمد عبد الحليم عطية: الإنسان في فلسفة فيورباخ، بيروت، دار التنوير، 2008.
19. أحمد عبد الحليم عطية: جدل الأنا والآخر (قراءات نقدية في فكر حسن حنفي)، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط1، 1997.
20. أحمد عبد الحليم عطية: حسن حنفي (هيرمينوطيقا التراث وفينومولوجيا التجديد)، القاهرة، 2016.
21. أحمد علي عجيبة: أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، القاهرة، دار الآفاق العربية، ط1، 2004.
22. أحمد فارس الشدياق: كشف المخبأ عن فنون أوروبا، تقديم: عصمت نصار، القاهرة، دار الكتاب المصري، 2013.

23. أحمد قصير: منهجية علم الاجتماع بين الماركسية والوظيفية والبنوية القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1985.
24. أحمد محمد جاد عبد الرزاق: فلسفة المشروع الحضاري (بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي)، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالي الإسلامي، ج2، 1995.
25. أحمد محمد صبحي: في فلسفة التاريخ، بيروت، دار النهضة العربية، دط، 1994.
26. إدغار موران: العقل والعقلانية، تر: محمد سيلا، المغرب، دار توفال، ط2.
27. إدغار موران: إلى أين يسير العالم، تر: أحمد العلمي، الدار العربية للعلوم، ط1، 2009.
28. إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومولوجية الترسنتنتالية (مدخل إلى الفلسفة الفينومولوجية)، تر: إسماعيل المصدق، لبنان، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008.
29. إدوارد سعيد: الاستشراق ( المعرفة، السلطة، الإنشاءات)، تر: كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط6، 2003.
30. إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد (دراسة نقدية)، تر: عبد الكريم محفوض، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000.
31. إديث كريزويل: عصر البنيوية، تر: جابر عصفور، ط1، الكويت، دار سعاد الصباح، 1993.
32. إريك يونس جوفروا: المستقبل الروحاني للإسلام، تر: هاشم صالح، القاهرة، المركز الثقافي للترجمة، ط1، 2016.
33. أرسطو طاليس: السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 1979.
34. أرسطو طاليس: كتاب النفس، تر: أحمد فؤاد الاهوائي، مصر، دار إحياء الكتب المصرية، ط2، دن.
35. أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، تر: أحمد حمدي محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.
36. أرنست كاسيرر: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، تر: إحسان عباس، بيروت، دار الأندلس، دط، دن.
37. أرنست كاسيرر: فلسفة التنوير، تر: إبراهيم أبو هشيش، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.
38. روجي غارودي: الإسلام والقرن الواحد والعشرين (شروط نهضة المسلمين)، تر: كمال جاد الله، القاهرة دار الجيل، ط1.
39. إسماعيل زروخي: دراسات في الفكر العربي المعاصر، بيروت، دار الهدى للطباعة والنشر.
40. آلان تورين: نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1995.



41. ألكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول، تر: شفيق أسعد فريد، بيروت، مؤسسة المعارف، 1980.
42. أليكسي جورافيكسي: الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم، تر: خلف أحمد جراد، دمشق، دار الفكر، 2000.
43. أليكسي لوسيف: فلسفة الأسطورة، تر: منذريد حلوم، سوريا، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 2000.
44. أميرة حلمي مطر: عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2006.
45. أمين محمود العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ط1، 1988.
46. أن جفرسون وديفيد روبي: النظرية الأدبية الحديثة، تر: سمير مسعود، دمشق، وزارة الثقافة، 1992.
47. أنور عبد المالك: الفكر العربي في معركة النهضة، القاهرة، دار الآداب، 1981.
48. أوف توملين: فلاسفة الشرق، تر: عبد الحميد سليم، مراجعة: على أدهم، القاهرة، دار المعارف، 1980.
49. إيريك فروم: المجتمع السوي، تر: محمود محمود، بيروت، مؤسسات الجامعات للدراسات والنشر، 2002.
50. إيمانويل كانط: الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكيني، بيروت، جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2012.
51. إيمانويل كانط: تأملات في التربية، تر: محمود بن جماعة، تونس، دار محمد علي للطباعة والنشر، ط1، 2015.
52. ايميل بريهه: الفلسفة الهلستينية والرومانية، تر: جورج طرايشي، بيروت، دار الطليعة، 1998.
53. باسكال برونكر: بؤس الرفاهية (ديانة السوق وأعداؤها)، تر: عبد الله السيد ولد أباه، الرياض، مكتبة العبيكان، ط1، 2006.
54. باسكال تاب: فلسفة المسيحية في فينومولوجيا الحياة عند ميشال هنري،
55. برتراند راسل: حكمة الغرب، تر: فؤاد زكرياء، الكويت، عالم المعرفة، 1983.
56. بول ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق، تر: محمد يوسف موسى، مكتبة لسان العرب، 2017.
57. بوهان فول: تاريخ حركة الاستشراق، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط2، 2001.
58. بيتر جران: ما بعد المركزية الأوروبية نظرة جديدة في تاريخ العالم الحديث، تر: مجموعة مؤلفين، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1998.
59. بيرنار كاتولا: الإشهار والمجتمع، تر: سعيد بنكراد، دار الجوار، ط1، 2012.
60. ت.أ. سخاروفا: من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ترجمة دار المسيرة، بيروت، 1984.

61. التجاني عبد القادر: الفكر السياسي الإسلامي والعلمانية، الخرطوم، المركز القومي للإنتاج الإعلامي، 1995.
62. تزفتيان تودوروف: فتح أمريكا ومسألة الآخر، تر: بشير السباع، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ط2، 2003.
63. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة المصرية، ط5، 1967.
64. توفيق الطويل: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، القاهرة، دار النهضة المصرية، ط3، 1979.
65. توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، تر: سعد هجرس، طرابلس، دار أوياء للطباعة والنشر، 1998.
66. تيموثي فريك وبيتر غاندي: متون هرمس حكمة الفراعنة المفقودة، تر: عمر الفاروق عمر، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002.
67. ثرية بن مسمية: مدرسة فرانكفورت (دراسة في نشأتها وتياراتها النقدية واضمحلالها)، العراق، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2020.
68. جابر عصفور وآخرون: الغرب بعيون عربية، مجلة العربي، وزارة الإعلام الكويتية، ج1، ط1، 2005.
69. جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، ط2، 2005.
70. جاك غودي: الشرق في الغرب، تر: محمد الخولي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008.
71. جاك لاكان: إغواء التحليل النفسي، تر: عبد المقصود عبد الكريم، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1999.
72. جاكولين روس: مغامرة الفكر الأوروبي، قصة الأفكار الغربية، تر: أمل ديدو، أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2011.
73. جان بودريار: المجتمع الاستهلاكي (دراسة في أساطير النظام الاستهلاكي وتراكيه)، تر: أحمد خليل، بيروت، دار الفكر، ط1، 1995.
74. جان بول سارتر: الماركسية والثورة، تر: عبد المنعم الحنفي، القاهرة، مطبعة الدار المصرية، (د،ت).
75. جان بول سارتر: الوجود والعدم، تر: عبد الرحمن بدوي، بيروت، منشورات دار الآداب، ط1، 1966.
76. جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، تر: عبد المنعم الحنفي، ط1، 1964.
77. جان بول سارتر، تعالي الأنا موجود، تر: حسن حنفي، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.
78. جان بياجيه: البنيوية، تر: عارف منيمنة، بيروت، منشورات عبيدات، ط4، 1985.
79. جراهام فوللر: الإسلام والغرب بين التعاون والمواجهة، تر: شوقي جلال، القاهرة، كرزة الأهواء، 1996.

80. جمال شحيد: في البنيوية التركيبية (دراسة في منهج لوسيان غولدمان)، بيروت، دار ابن رشد للطباعة والنشر، 1982.
81. جورج طرابيشي: المرض بالغرب، ازدواجية العقل، (دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي)، سوريا، دار بترا للنشر والتوزيع، ج2، ط1، 2005.
82. جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث (التحليل النفسي لعصاب جماعي)، لندن، رياض الرسي للكتب والنشر، 1991.
83. جورج قرم: تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، تر: لي ذبيان، دارالفارابي، بيروت، ط1، 2011.
84. جون بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، تر: كمال الحاج، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1978.
85. جون راندال: تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمة، بيروت، دار الثقافة، 1965.
86. جون ستروك: البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، تر: محمد عصفور، الكويت، عالم المعرفة، المجلس الأعلى للثقافة، 1996.
87. جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمة، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2013.
88. جيرار ليكلرك: العولمة الثقافية (الحضارات على المحك)، تر: جورج كتورة، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004.
89. جيل ليبوفتسكي وجان سيرو: شاشة العالم (ثقافة وسائل الإعلام وسينما في عصر الحداثة الفائقة)، تر: راوية صادق، المركز القومي للترجمة، 2012.
90. جيل ليبوفتسكي: عصر الفراغ (الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة)، تر: حافظ إدوخراز، بيروت، مركز للبحوث والدراسات، ط1، 2017.
91. جيل ليبوفتسكي: إعداد ومراجعة وترجمة البشير عصام المراكشي، مركز دلائل، 2019.
92. جيمس بالدوين: أقاصيص من الأساطير اليونانية، تر: جميل منصور، دمشق، دار نور، 2011.
93. جيمس هنري برستيد: انتصار الحضارة (تاريخ الشرق القديم)، تر: أحمد فخري، تقديم: ممدوح محمد الدماطي، المركز القومي للترجمة، 2011.
94. حسام محي الدين الألوسي وآخرون: إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998.
95. حسن حماد: الإنسان المغترب عند إيريك فروم، القاهرة، دار الكلمة.
96. حسن شحاتة سعفان: كونفوشيوس (النبي الصيني)، القاهرة، مكتبة النهضة، 1956.

97. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارابي، 1985.
98. حسين مؤنس: الحضارة (دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها سلسلة عالم المعرفة)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978.
99. حنا مينا مطر: كنوز مصر الأثرية (مواعظ وحكم آني المصرية)، القاهرة، المطبعة المصرية، 1933.
100. حيدر إبراهيم علي: نحو لاهوت إسلامي، القاهرة، دار مصر المحروسة، 2005.
101. حيدر عبد الكريم الغدير: المسلمون والبديل الحضاري، العراق، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1981.
102. خرعل الماجدي: الدين المصري، عمان، دار الشروق، 1999.
103. خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق: المنصف الشرفي، تونس، الشركة التونسية لفنون الرسم، 1972.
104. داريو من شايفان: أوهام الهوية، تر: محمد علي مقلد، دار الساقى، 1993.
105. دالي ستيفالي: أساطير من بلاد بين النهرين، تر: نجوى نصر أوكسفورد دار جامعة أوكسفورد، 1991.
106. ديوان الأساطير: "السلطة والحضارة"، تر: قاسم الشوا، تقديم: أدونيس، بيروت، دار السياقي، ط1، 1999.
107. رالف بارتون ييري: إنسانية الإنسان، تر: سلمي الخضراء الجيوشي، بيروت، مؤسسة المعارف، 1989.
108. رمان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، القاهرة، دار قباء للتوزيع والنشر، 1998.
109. رجب حراز: عصر النهضة (دراسة في الحضارة الأوروبية الحديثة)، القاهرة، النهضة العربية للنشر، 1974.
110. رفاعة الطهطاوي: الأعمال الكاملة (السياسة والوطنية التربوية)، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج2، ط1، 1973.
111. رفيق حبيب: المقدس والحريّة، القاهرة، دار الشروق، 1998.
112. روجر روزنبلات: ثقافة الاستهلاك (الحضارة والسعي وراء السعادة)، تر: ليلي عبد الرزاق، إشراف: جابر عصفور، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2001.
113. روجي غارودي: نظرات حول الإنسان، تر: يحيى هويدي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1983.
114. روجي غارودي: في سبيل حوار الحضارات: تعريب: عادل العوا، بيروت، 1999.
115. روجي غارودي: الإسلام والقرن الواحد والعشرون: شروط نهضة المسلمين، تر: كمال جاد الله، القاهرة، الدار العالمية.

116. روجي غارودي: **النبوية فلسفة موت الانسان**، تر: جورج طرابلسي، دمشق دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، 1983.
117. روجي غارودي: **الولايات المتحدة، طليعة الانحطاط**، تر: مروان حموي، دار الكتاب، 1998.
118. رومان جاكوبسون: **قضايا الشعرية**، تر: محمد الولي ومبارك حنون، الدار البيضاء دار توبقال للنشر، 1988.
119. ريتشارد تارناس: **آلام العقل الغربي**، تر: فاضل جكنز، أبو ظبي، 2010.
120. ريتشارد هارلند: **ما فوق النبوية (النبوية وما بعد النبوية)**، تر: لحسن أحمامة، سوريا دار الحوار، ط1، 2009.
121. زيجموند باومان: **الاخلاق في عصر الحداثة السائلة**، تر: سعد سعد البازغي وبشينة إبراهيم، هيئة أبو ضبي للسياحة والثقافة، 2016.
122. زيجموند باومان: **الحياة السائلة**، تر: حجاج أبو جبر، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2016.
123. ريجيس جوليفية: **المذاهب الوجودية من كيركيغورد إلى جان بول سارتر**، تر: فؤاد كامل، بيروت، دار الآداب، ط1، 1988.
124. رينيه دوبو: **إنسانية الإنسان**، تر: نبيل صبحي الطويل، بيروت، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، 1987.
125. رينيه ديكارت: **مبادئ الفلسفة**، تر: عثمان أمين، القاهرة، دار الثقافة، 1979.
126. رينيه غينون: **أزمة العالم الحديث**، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 2016.
127. زكرياء إبراهيم: **مشكلة الإنسان**، القاهرة، مكتبة مصر للطباعة.
128. زكرياء إبراهيم: **مشكلة البنية**، القاهرة، مكتبة مصر، د.ط، د.ت.
129. الزواوي بغورة: **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو**، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، 2000.
130. زيغريد هونكه: **شمس العرب تسطع على الغرب**، تر: فؤاد حسين علي، بيروت، دار صادر، 1999.
131. سالم يفوت: **ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس**، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، 1986.
132. سالم يفوت: **حفريات الاستشراق (في نقد العقل الاستشراقي)**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1989.
133. سعدون الساموك: **الاستشراق ومناهجه في الدراسات الإسلامية**، الكويت، دار مناهج للنشر والتوزيع.

134. سعيد بوفلاقة: الاستشراق والمستشرقون بين الإنصاف والتجني، بيروت، المكتب العربي للمعارف، 2016.
135. سعيد عبد الفتاح عاشور: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، بيروت، دار النهضة العربية، 1976.
136. سليم حسن: مصر القديمة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ج2، 2000.
137. سمير أمين: ما بعد الرأسمالية المتهالكة، تر: فهيمة شرف الدين سناء أبو شقرا، بيروت، دارالفارابي، ط1، 2003.
138. سمير أمين: نحو نظرية للثقافة، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1989.
139. سمير عبد السلام: مفهوم الإغتراب عند هربرت ماركبوز، مصر، دار المعرفة الجامعية، 2003.
140. سوزان حرفي: حوارات مع عبد الوهاب المسيري (العلمانية والحدائثة والعولمة)، دمشق، دار الفكر، 2009.
141. سيجموند فرويد: الأنا والهو، بيروت، دار الشروق، 1982.
142. سيد قطب: التاريخ (فكرة ومنهاج)، القاهرة، دار الشروق.
143. سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، القاهرة، دار الشروق، ط15، 2002.
144. سيرج لاتوش: تعريب العالم، تر: خليل كلفت، القاهرة، دار العالم الثالث، 1992.
145. شانثال ميلون دلسول: الأفكار السياسية في القرن العشرين، تر: جورج كتورة، بيروت، المؤسسة الجامعية، 1994.
146. شوقي جلال: العقل الأمريكي يفكر (من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات)، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2000.
147. الشيخ كامل محمد عويضة: الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1993.
148. صلاح بسيوفي رسلان: كونفشيوس (رائد الفكر الإنساني)، الإسكندرية، مكتبة الإسكندرية، دط، دت.
149. صلاح فضل: البنائية في النقد الأدبي، بيروت، دار الآفاق الجديدة للنشر، ط2، 1980.
150. صلاح ينازي: في الشعر في ملحمة جلجامش، دمشق، دار المدى، 2007.
151. صمويل هنتغون: الغرب متكرر وليس منفردا، القاهرة، مركز الدراسات الاستراتيجية، دت.
152. صموئيل هنتغون: صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، القاهرة، كتاب سطور، 1999.

153. طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط2، 1997.
154. طه عبد الرحمن: تعددية القيم، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، المطبعة والوراقة الوطنية، ط1، 2001.
155. طه عبد الرحمن: دين الحياء (التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال)، بيروت، ج2، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2017.
156. طه عبد الرحمن: دين الحياء (من الفقه الإثتماري إلى الفقه الإثتماني)، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2017.
157. طه عبد الرحمن: روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006.
158. طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط1.
159. طه عبد الرحمن: شرود ما بعد الدهرانية، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2016.
160. الطيب تيزيني: من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي (بحث في القراءة الجابرية للفكر العربيو آفاقها التاريخية)، دار الذاكرة حمص، 1996.
161. الطيب دبه: مبادئ اللسانيات النبوية (دراسة تحليلية ابستمولوجية)، الجزائر، دار القصة للنشر، ط1، 2001.
162. عادل الألوسي: التراث العربي والمستشرقون، القاهرة، دار الفكر العربي، ط1، 2001.
163. عادل عبد الله: التفكيكية (إرادة الاختلاف وسلطة العقل)، دمشق، دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط1، 2000.
164. عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، بيروت، دار النهضة العربية، ط1، 2003.
165. عامر عبد زيد الوائلي، هاشم الميلاني: نحن والغرب (مقارنات في الخطاب النقدي الإسلامي)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 2017.
166. عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة (نقد الغرب في الاستشراق والمركزية الأوروبية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، دن.
167. عبد الجبار ناجي: تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي، بغداد، دار الجاحظ للنشر، 1971.
168. عبد الحميد إبراهيم: نقاد الحداثة وموت القارئ، مطبوعات نادي القسم الأدبي، دمشق، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، 1996.

169. عبد الرحمان بدوي: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1981.
170. عبد الرحمان بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، القاهرة، دار النهضة العربية، ط2، 1964.
171. عبد الرحمان حسن الميداني: أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها (البشير، الاستشراق، الاستعمار)، دمشق، الدار الثقافية للنشر، ط7، 1994.
172. عبد الرحمن بدوي: الاخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.
173. عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، بيروت، دار الثقافة، ط3.
174. عبد الرزاق الداودي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر(هايدغر، ليفي شتراوس، ميشال فوكو)،الدراسات حقوق الإنسان، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1992.
175. عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي الإسلامي، الرياض، دار عالم الكتب، 1997.
176. عبد العزيز بومسوهلي: نهاية الأخلاق أو الإنعطاف نحو المبدأ الإيتيقي المحايث، المغرب، دار العرف، ط1، 2009.
177. عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي الغربي المعاصر (مقارنة حوارية في الأصول المعرفية)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005.
178. عبد القادر طاش: أزمة الحضارة الغربية والبدليل الإسلامي، كتاب المختار، دط، دن.
179. عبد اللطيف بن محمد الغامدي: المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الإنسان، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، ط1، 2014 .
180. عبد اللطيف عبادة: صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي، الجزائر، دارالشهاب للطباعة والنشر، ط1، 1984
181. عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية: إشكالية التكوين والتمركز حول الذات، الدار البيضاء، المركز الثقافي، ط1، 1997.
182. عبد الله الشارف: الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر، منشورات كلية الآداب تطوان، 2003.
183. عبد الله علي العليان: الاستشراق بين الإنصاف والإجحاف، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2003.
184. عبد المتعال محمد الجيري: الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1، 1995.
185. عبد المجيد الشرقي: الإسلام والحداثة، تونس، الدار التونسية، 1991.
186. عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، الولايات المتحدة الأمريكية، المركز العالمي الإسلامي، ط9.



187. عبد الوهاب الميسري: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة الاجتهاد، ج1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996.
188. عبد الوهاب الميسري: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة، القاهرة، دار الشروق، 1997.
189. عبد الوهاب جعفر: النبوية بين العلم والفلسفة عند ميشال فوكو، الإسكندرية، دار المعارف، 1989.
190. عبده فراج: معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1969.
191. عزت زكي: تاريخ المسيحية في عصر الإصلاح، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية. دن.
192. علي أبو الخير: ثورة العقيدة وفلسفة العقل، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2011.
193. علي بن إبراهيم النملة: الاستشراق والإسلام في المراجع العربية، بيسان للنشر والتوزيع، الرياض، 2010.
194. علي حرب: أزمة الحداثة الفائقة، المغرب، المركز الثقافي العربي.
195. علي حرب: الماهية والعلاقة (نحو منطوق تحويلي)، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998.
196. علي حرب: لعبة المعنى (فصول في نقد الإنسان)، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1991.
197. علي حرب: العالم ومأزقه (منطق الصدام ولغة التداول)، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2002.
198. علي حرب: نقد النص، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005.
199. علي حرب: إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2010.
200. علي عبد الفتاح كنعان: الإعلام والمجتمع، عمان، دار البازوري للنشر والتوزيع، ط1، 2016.
201. علي عزت بيكوفيج: الإسلام بين الشرق والغرب، تر: محمد يوسف عدس، مجلة النور الكويتية، 1994.
202. علي شريعتي: الإنسان والإسلام، تر: عباس الترجمان، مرجعة علي شعيب، بيروت، دار الأمير للثقافة والعلوم.
203. علي مبارك: الخطط التوفيقية، تر: محمد عبارة، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، مجلد1، ط1، د.ت.
204. عمر مهيبيل: النبوية في الفكر الفلسفي، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 1993.
205. غرانبرغر، بيلا: النرجسية (دراسة نفسية)، ترجمة: وجيد أسعد، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ط1، 2000.

206. غريغوار منصور مرشو: مقدمات الإستتباع (الشرق موجود بغيره لا بذاته)، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1996.
207. غيداء عبد الرزاق: تطور الوعي الديني عند هيجل، العراق، جامعة المستنصرية، د.ن.
208. فاروق عبد المعطي: أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1996.
209. فتحي التريكي ورشيد التريكي: فلسفه الحداثة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1992.
210. فراس السواح: مدخل إلى نصوص الشرق الأدنى القديمة، ج1، سوريا، دار علاء الدين، ط1، 2006.
211. فراس السواح: مغامرة العقل الأولى، سوريا، دار علاء الدين، ط1، 1996.
212. فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان الهندوسية، دمشق، دار التكوين للتأليف والنشر والترجمة، 2017.
213. فرانسوا شاتليه وآخرون: معجم المؤلفات السياسية، تر: محمد عرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية، 1997.
214. فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، تر: حسين أحمد أمين، مكتبة الإسكندرية، ط1، 1993.
215. فرانكفورت هنري: فجر الحضارة في الشرق الأدنى، تر: ميخائيل خوري، بيروت، مؤسسة فرانكلين، 1959.
216. فرناند دي سوسير: دروس في الألسنية العامة، تر: صالح الفرماوي وآخرون، تونس، الدار العربية للكتاب، 1985.
217. فريدريك نيتشه: إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)، تر: محمد ناجي، المغرب، إفريقيا الشرق، ط4، 2011.
218. فريدريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، تر: علي مصباح، المانيا، منشورات الجمل، ط1، 2007.
219. فريدريك هيجل: محاضرات في فلسفة الدين، تر: مجاهد عبد المنعم، القاهرة، مكتبة دار الكلمة، ج1.
220. فؤاد زكرياء: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، هنداوي، المملكة المتحدة، 2017.
221. فؤاد زكرياء: نيتشه، القاهرة، مؤسسة هنداوي، 2017.
222. فؤاد محمد شبل: حكمة الصين (دراسة تحليلية لمعالم الفكر الصيني)، دار المعارف، القاهرة، د.ط.
223. فولتير: رسالة في التسامح، تر: هنرييت عبودي، بيروت، دار النشر، 2009.
224. فيصل عباس: اغتراب الإنسان المعاصر وشقاء الوعي، بيروت، دار المنهل اللبناني، ط1، 2008.
225. الفيومي أبو عباس: المصباح المنير، بيروت، مكتبة لبنان، 1987.

226. ق، أكانا سيف: أسس الفلسفة الماركسية، تر: عبد الرزاق الصافي، بيروت، دارالفارابي، ط3، 1978.
227. قاسم السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، السعودية، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، ط1، 1983.
228. كارل ياسبرز: عظمة الفلسفة، تر: عادل الهوا، بيروت، منشورات عويدات، ط4، 1988.
229. كارل ياسبرز: فلاسفة إنسانيون، تر: عادل العوا، بيروت، منشورات عويدات.
230. كافين رايلي: الغرب والعالم، تر: عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، دط، 1986.
231. كريل: الفكر الصيني (من كنفوشيوس إلى ماوتسي-تويخ)، تر: عبد الحميد سليم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971.
232. الكسندر بانين: الإغواء بالعلمة، تر: عياد عيد، دمشق، إتحاد الكتاب العرب، ط1، 2005.
233. كليز لالويت: نصوص مقدسة ونصوص دنيوية، تر: ماهر جويجاتي، دار الفكر العربي، ط1، 1997.
234. كمال عبد اللطيف: تيار العقلانية والتنوير في الفكر العربي، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005.
235. كولن ولسون: ما بعد اللامنتهي (فلسفة المستقبل)، تر: يوسف شرور وعمر يمن، بيروت، منشورات دار الآداب، ط5، 1981.
236. لانغ جيفري: ضياع ديني (صرخة المسلمين في الغرب)، تر: إبراهيم يحيى الشهابي، دمشق، دار الفكر، 2010.
237. لصون تسو: فن الحرب الصيني القديم، عمان، دار آمنة، د ط، 2013.
238. لطفي حداد: الإسلام بعيون مسيحية، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2004.
239. لوسيان غولدمان: العلوم الانسانية والفلسفة، تر: يوسف الأنطعي، الكويت، المجلس الأعلى للثقافة، 1996.
240. لوك فيري: الإنسان المؤله أو معنى الحياة، تر: محمد هشام، المغرب، 2002.
241. لويس دومون: مقالات في الفردانية (منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة)، تر: بدر الدين عردوكي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006.
242. لويس عوض: دراسات في الحضارة، القاهرة، دار المستقبل العربي، 1989.
243. لويس ممفورد: أسطورة الآلة (التكنولوجيا، والتطور الإنساني)، تر: إحصان حصني، دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد، 2001.

244. ليدفيج فيورباخ: **جوهر المسيحية**، تر: جورج برشين، بيروت، ط2، 2017.
245. مارتن برنال: **أثينا السوداء: الجذور الأفرو-آسيوية للحضارة الكلاسيكية**، تر: مجموعة مؤلفين، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، د.ت، د.ط.
246. مارسيا إياده: **مظاهر الأسطورة**، تر: نهاد خياطة، دمشق، دار كنعان، 1991.
247. مالك بن نبي: **الظاهرة القرآنية**، تر: عبد الصبور شاهين، سوريا، دار الفكر، ط7، 2006.
248. مالك بن نبي: **الفكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، دمشق، دار الفكر، 1399هـ.
249. مالك بن نبي: **القضايا الكبرى**، سوريا، دار الفكر، ط1، 1991.
250. مالك بن نبي: **شروط النهضة**، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، 1998.
251. مالك بن نبي: **ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية**، تر: عبد الصبور شاهين، سوريا، دار الفكر، ط6، 2006.
252. مالك بن نبي: **وجهة العالم الإسلامي**، تر: عمر مسقاوي، الجزائر، دار الوعي، ط1، 2013.
253. مالك بن نبي: **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، تر: بسام بركة وأحمد شعبو، سوريا، دار الفكر، 2009.
254. مجدي حسين كامل: **ملحمة جليجامش**، دمشق، دار الكتاب العربي، ط1، 2009.
255. مجموعة من المؤلفين: **حسن حنفي... كاهن الفلسفة**، القاهرة، آفاق للنشر والتوزيع، ط1، 2016.
256. محمد أركون: **الإسلام-أوروبا-الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة هاشم صالح، دار الساق، ط1، 2001.
257. محمد أسد: **الإسلام على مفترق الطرق**، تر: عمرو فروح، بيروت، دار العلم للملايين، ط7، 1981.
258. محمود أمين العالم، **مواقف نقدية من التراث**، القاهرة، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، د.ت.
259. محمد البهي: **الفكر الإسلامي الحديث وصلته باستعمار الغربي**، القاهرة، مكتبة وهبة، ط4، 1964.
260. محمد الجزيري: **البنوية والعولمة في فكر كلود ليفي شتراوس**، طنطا دار الحضارة للنشر، 1999.
261. محمد الشيخ: **فلسفة الحداثة (في فكر المثقفين الهيجليين ألكسندر كوجيف وإريك فابل)**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008.
262. محمد أمين: **المستشرقون والقرآن الكريم**، دار الأمل، ط1، 2004.
263. محمد بيومي مهران: **الحضارة المصرية القديمة، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية**، ج1، ط4، 1989.
264. محمد حامد الناصر: **العصرانيون (بين مزاعم التجديد وميادين التغريب)**، الرياض، مكتبة الكوثر، 2001.

265. محمد حسن: تيارات الفلسفة الشرقية، دمشق، منشورات علاء الدين، 1999.
266. محمد حمدي زقزوق: الإسلام في مرآة الفكر العربي، القاهرة، دار الفكر العربي، ط4، 1994.
267. محمد رشاد عبد العزيز محمود: الفكر الماركسي في ميزان الإسلام، القاهرة، مطبعة الفجر الجديد، 1982.
268. محمد سبيلا: مخاضات الحداثة، بيروت، دار الهادي، ط1، 2007.
269. محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: العقلانية وانتقاداتها، المغرب، دار توفال، ط2، 2006.
270. محمد سبيلا: التحولات الفكرية الكبيرة للحداثة (مساراتها الإبتيمولوجية ودلالاتها الفلسفية)، مجلة فكر ونقد، المغرب، 1997.
271. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991.
272. محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1997.
273. محمد عزام: تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحداثية، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2003.
274. محمد علي محمد وعلي عبد المعطي: السياسة بين النظرية والتطبيق، دار الجامعات المصرية، 1976.
275. محمد عمارة: العلمانية بين الغرب والإسلام، دار الوفاء، القاهرة، 1996.
276. محمد فتح الله الزبيدي: الاستشراق (أهدافه ووسائله)، دمشق، مؤسسة المعامرة ومستقبل الثقافة، ط3، 2011.
277. محمد محسن الزراعي، إدموند هوسرل "الفينومولوجيا ومسألة الميثالية"، لبنان، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2010.
278. محمد مرسي أبو الليل: الهند تاريخها وتقاليدها وجغرافيتها، القاهرة، ط1، 1995.
279. محمد نديم خشفة: تأصيل النص (المنهج البنيوي لدى غولدمان)، الإسكندرية، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1997.
280. محمد مفتي وسامي الوكيل: النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان، لندن، تكوين للدراسات والأبحاث، ط2، 1436.
281. محمد وقيدى: العلوم الإنسانية والأيدولوجية، بيروت، دار الطليعة، 1983.
282. محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة.
283. محمود محمد علي: النطق الإشراقي عند شمس الدين السهرودي، القاهرة مصر العربية للنشر والتوزيع، 1999.

284. مختار السويفي: أم الحضارات، تقديم: زاهي حواس، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ج2، 1999.
285. مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، الكويت، دار النشر البيان، ط2، 1979.
286. مصطفى السعدي: المدخل اللغوي في نقد الشعر، مصر، دار المعارف، د.ط، 1987.
287. مصطفى النشار: مدخل القراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر، 1998.
288. مصطفى النشار: الخطاب السياسي في مصر القديمة، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، ط1، 1988.
289. مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، القاهرة دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1997.
290. مصطفى حنفي: النزعة الإنسانية واث الأنوار، الدار البيضاء، دار إفريقيا الشرق، 2014.
291. مكاوي عبد الغفار: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مصر، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، 2005.
292. منذر فاضل حسن الدليهي: العدمية في رسم ما بعد الحداثة، عمان، دار صفاء للطباعة والنشر، 2012.
293. مهدي فضل الله: بدايات التفلسف الإنساني (الفلسفة ظهرت في الشرق)، بيروت، دارالطليعة، ط1، 1994.
294. موريس كروريه: تاريخ الحضارات العام، مجلد(5)، تر: يوسف أسعد داغر، بيروت، عويدات للنشر والطباعة، 1998.
295. ميجان الرويلي، سعد البازغي: دليل الناقد، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المغرب، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط3، 2002.
296. ميشال دوفيز: أوروبا والعالم في القرن الثامن عشر، تر: غلياس مرقص، بيروت، دار الحقيقة، ج1، 1980.
297. ميشال فوكو: حفريات المعرفة، تر: سالم ياقوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1987.
298. نادية بونفقة: فلسفة إدموند هوسرل نظرية عالم الحياة، الجزائر ديوان المطبوعات الجامعية، ط5، 2012.
299. ناهض حتر: التراث، الغرب، الثورة (بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي)، عمان، شقير وعكشة للطباعة والنشر والتوزيع، 1986.
300. هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2005.
301. هالة أبو الفتوح أحمد: فلسفة الأخلاق والسياسة المدينة الفاضلة عند كنفوشيوس، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.

302. هربرت فشر: أصول التاريخ الأوروبي الحديث، تر: عبد الرحمن مصطفى، مراجعة: عزت عبد الكريم، القاهرة، دار المعارف، 1965.
303. هربرت ماكيز: الإنسان والبعث الواحد، تر: جورج طرابيشي، بيروت، دار الأدب، ط3، 1988.
304. هشام جعيط: أثر فلسفة التنوير على الفكر في العالم العربي الإسلامي، بيروت، مركز الإنماء العربي، ع37، 1985.
305. هشام جعيط: أوروبا والاسلام، تر: طلال عترسي، بيروت، دار الحقيقة، 1988.
306. هشام عصب: تجديد العقل النهضوي، الجزائر، دار الفارابي، ط1، 2004.
307. هنري أيكن: عصر الأيديولوجية، تر: فؤاد زكرياء، مراجعة: عبد الرحمن البدوي، القاهرة، مكتبة الأنجلومصرية، 1963.
308. هنري فرانكفورت وآخرون: الإنسان ما قبل الفلسفة، تر: جبر إبراهيم جبر، بيروت، المؤسسة العربية، ط2، 1980.
309. هيجل: تاريخ الفلسفة، تر: مام عبد الفتاح امام، القاهرة، مكتبة مدبولي، مج3، ط1، 1997.
310. هيروودت: هيروودت يتحدث عن مصر، تر: محمد صفر خفاجة، تقديم: أحمد بدوي، القاهرة، دارالكتاب، 2008.
311. وائل حلاق: الدولة المستحيلة (الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي)، تر: عمرو عثمان، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.
312. وائل حلاق: قصور الإستشراق (منهج في نقد العلم الحداثي)، تر: عمرو عثمان، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2019.
313. ول ديورانت: قصة الحضارة (عصر الإيمان)، تر: محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ج1، ط3، 1973.
314. ول ديورانت: قصة الحضارة، المجلد الأول، تقديم: محي الدين صابر، تر: زكي نجيب محمود، ج2، بيروت، دار جليل، ط1، 1988.
315. ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام القاهرة، مكتبة مدبولي، 1998.
316. وليم سيدهم اليسوعي، لاهوت التحرير، القاهرة، دار مصر المحروسة، 2005.
317. الوهاب جعفر: النبوية بين العلم والفلسفة عند ميشال فوكو، الإسكندرية، دار المعارف، 1989.
318. ويل ديورانت: قصة الفلسفة، تر: أحمد الشيباني، بيروت، منشورات المكتبة الأهلية، 1965.
319. يحيى هويدي: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993.

320. يمينى طريف الخولي: مشكلة العلوم الإنسانية (تقنيها ومشكلة حلها)، القاهرة، مؤسسة هندواوي للتعليم والثقافة ، د.ط.
321. يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحدثة، تر: فاطمة الجيوشي، سوريا، منشورات الثقافة، 1995.
322. يوسف الحسن: البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع الغربي-الصهيوني، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.
323. يوسف سليم سلامة: الفينومولوجيا " المنطق عند إدموند هوسرل"، بيروت، التنوير للنشر والتوزيع، 2007.
324. يوسف نور عوض: المنظور الحضاري لظاهرة التخلف، السعودية، دار المقتبس، 1985.
325. توبي.أ.هف: فجر العلم الحديث، تر: نكولا زيادة، بيروت، دار الحياة، 1959.
326. حيدر بامات: اسهام المسلمين في الحضارة الإنسانية، تر: عبد القادر محمد علي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، د.ن.
- ب - باللغة الفرنسية:

1. Enrique Dussel : **L'acculturation de L'autre, Traduit de L'Espagnol par Christian Rudel**, Edition Ouvrières, Paris, 1992.
2. Hakim Karki et EdgurRadelet, **El Dieu créa l'occidents la place de la religion dans la conceptualisation de la notion de l'occident**, L'Harmattan, Paris, 2001.
3. Husserl Edmund : **Philosophie de l'arithmétique**, Recherches psychologiques, traduit par english (J), P.U.F, Paris, 1992..
4. Joseph Massad, «Forget sentismt», in Elisabeth Weber, editor, living Together, Jaques Derrida's communities of peace and violonce, (New York: Fortham. University press, 2013),.
5. Karl Jaspers : **introduction a la philosophie**. Traduit de l'allemand par jrannehersch, imprimerie Saint amand. Paris. 1965.
6. Malek Bennabi : **Le problème des idées dans le mande**, Edition Elbraynate, Alger, 1990.
7. Malek Bomalei : **Les grands themes**, El Borhane, Alger, 2005.
8. **Philip.E. Divine: Relativism and God,Indian, Notre Dame. 1989**
9. Roger. Pol Droit, **L'occident expliqué à T'outilte Monde**, Excitions du Seuil, Paris, 2008.
10. Roger Bastide, **Acculturation**, Encyclopédia universalis[en ligne], consulté le 12 janvier 2016 .



1. أشرف حسن منصور: حسن حنفي والقراءة الفينومولوجية للتراث الديني، موقع الحوار المتمدن، بتاريخ 2006/12/31.
2. أميرة فهمي مبروك سليمان: الأصول الفلسفية لحقوق الإنسان في الفكر الشرقي القديم، ع7، 2016.
3. أندريه ميكيل: مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء العربي، ع22، 1982.
4. أنطوان سيف: حسن حنفي وفينومولوجيا التفسير والتأويل، مجلة أوراق فلسفية، ع28، 2010.
5. أنوار مغيث: دروب الفينومولوجيا، مجلة أوراق فلسفية، ع28، 2010.
6. جاري جوتنجن: ميشال فوكو، تر: محمد سعد أمين، مجلة دفاتر فلسفية، ع8، 2015.
7. جميل حمداوي: استغراب ما بعد الغرب، مجلة الاستغراب، ع17، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019.
8. رشاد محمد: فكر حسن حنفي في ميزان الإسلام، القاهرة، مجلة الدعوة الإسلامية، ع8، 2008.
9. روبن كوبلاند: الإنسانية (ما هي وكيف تؤثر على القانون الدولي)، المجلة الدولية للصليب الأحمر، العدد: 844، 31/12/2001.
10. الشريف طوطاو: الفلسفة الوضعية وأزمة علوم الإنسان من منظور روجيه غارودي (ذو أفق فلسفي وأبستمولوجي)، مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد 15، ع28، 2018.
11. عاطف مصطفى محمد: الأنسنة لدى حسن حنفي ودعوى تطبيقاتها على مسائل الاعتقاد، مجلة كلية الدراسات الإسلامية للبنات، جامعة الأزهر، ع3، 2020.
12. عبد الجبار الرفاعي: اختزال الدين في أيديولوجيا (لاهوت التحرير عند علي شريعتي وحسن حنفي)، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ع49-50، 2012.
13. عبد الجبار الرفاعي: إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ط3، 2013.
14. عبد الحليم عطية: حسن حنفي والفينومولوجيا الحضارية، مجلة أوراق الفلسفية، ع28، 2010.
15. عبد الرحمان بوقاف، المسألة المنهجية في النص الحنفي، مجلة أوراق الفلسفية، ع28، 2010.
16. عبد العزيز بو الشعير: أزمة الحداثة الغربية (انتقال العقل الإسلامي من التقويض للبناء)، مجلة إسلامية المعرفة، ع76، 2014.
17. عبير سهام مهدي: النزعة الإنسانية في الفكر السياسي الغربي المعاصر، المجلة السياسية والدولية.

18. عبد الرزاق الأصفر: المستشرق لويس ماسينيون - ماله وما عليه، مجلة التراث العربي، دمشق، ع83، 2001.
19. عزي عبد الرحمان: ما بعد البنيوية والمعالم الثقافية العربية، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ع20.
20. علي أسعد وطفة: الاغتراب والانسنة في مفهوم الفردانية، كلية التربية، جامعة الكويت.
21. علي الربيعي: المنهج والتأويل فيفكر حسن حنفي، مجلة أوراق فلسفية، ع28، 2010.
22. علي الصادق رابح: ضريبة السعادة (الإشهار وتوتين الجسد)، الكويت، مجلة عالم الفكر، ع4، 2009.
23. فاروق رفيق: الغرب والآخرين - المسلم كأخر للغرب، مجلة روافد، السويد، مركز هند للدراسات، ع8، 2000.
24. مازن مطبقاني: درسنا الاستشراق ونبدأ الآن في دراسة الاستغراب، مجلة الجزيرة الثقافية، ع137، 2005.
25. محمد وهبي: هوس الرفاهية (مرض هذا العصر)، مجلة العربي، الكويت، ع38، 1962.
26. مشتاق بشير الغزالي: نظرنا إلى الاستشراق، مجلة السدير، جامعة الكوفة، ع2، 2003.
27. مصطفى كيجل: تحولات مفهوم الإنسان في فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة من مأزق إنسان التأليه على مأزق إنسان التشويه، مجلة إسلامية المعرفة، 2019.
28. ميشال جحا: الدراسات الشرقية في أوروبا، مجلة الباحث، باريس، ع13، 1985.
29. ميشال نوفل: المركزية الأوروبية وعلاقة الشرق بالغرب في الفكر الماركسي، مجلة الفكر العربي، بيروت، معهد الإنماء العربي، ع3، 1983.
30. ميغال ندال: مقال ضمن وقائع ندوة الحوار الثقافي العربي، تونس، إصدار المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 2002.
31. يوسف مكّي: قراءة في استشراق بين الحربين العالميتين، الجزائر، مجلة بونه للبحوث والدراسات، ع3، 2005.
32. مجلة الاستغراب: تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستشراقية، بيروت، ع1، خريف، 2015.
33. ماري زيادة: اللسانيات وخطاب التحليل النفسي عند جاك لاكان، تر: فاطمة طبال بركة، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع23، 1983.

### 4 - قائمة المعاجم والموسوعات:

#### أ - المعاجم بالعربية:

1. إبراهيم مذكور: **المعجم الفلسفي**، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983.
2. ابن منظور: **لسان العرب**، بيروت، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، ج1، 1993.
3. أبو الحسن اللغوي: **مجمل اللغة**، تحقيق: زهير سلطان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1986.
4. تدهوندرش: **دليل أكسفورد للفلسفة**، تر: نجيب الحصادي، مراجعة: عبد القادر الطلحي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ج1.
5. جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ج2، 1982.
6. جورج طرايبسي، **معجم الفلاسفة**، لبنان، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، 2006.
7. الخليل بن أحمد الفراهيدي: **كتاب العين**، ج4، باب العين والراء.
8. خليل الجر: **المعجم العربي الحديث لاروس**، باريس، مكتبة لاروس، د.ط، 1973.
9. الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 2005.
10. مجد الدين محمد بن يعقوب شاتليه وآخرون: **معجم المؤلفات السياسية**، تر: محمد عرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية، 1997.
11. مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط**، إشراف: شوقي ضيف، مكتبة الشروق، ط4، 2004.
12. مجموعة من المؤلفين: **القاموس الجديد للطالب**، الجزائر، ط7، 1991.
13. مجموعة من المؤلفين: **المنجد في اللغة العربية المعاصرة**، بيروت، دار المشرق، ط2، 2001.

#### ب - المعاجم بالفرنسية:

1. <http://www.larousse.fr/francais/occident/5548>
2. Dictionnaire de L'acadé mie Française, **Tome Premier (A.K) Dupont Imprimeur, libraire**, 1832
3. Michel Bloy: **dictionnaire des concepts philosophiques**, Larousse. CNRS.2006.

### ج - الموسوعات:

1. أندريه لالاند: موسوعة لالان للفلسفة، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط1، مجلد1، 1996.
2. علي عبود المحمداوي: الفلسفة الغربية المعاصرة، ج1، موسوعة الأبحاث الفلسفية.
3. موسوعة الأساطير الإغريقية والفرعونية. [www.4ulouds.com/3rb](http://www.4ulouds.com/3rb)
4. الموسوعة الحرة: [www.wikipedia.com](http://www.wikipedia.com) 2019/07/7

### 5- الرسائل الجامعية:

1. الدوادي قرواز: الإسلام وقضايا العصر عند حسن حنفي، إشراف: إسماعيل زروخي، رسالة دكتوراه علوم في الفلسفة، جامعة قسنطينة، 2016/2015.
2. محمد بن علي: سؤال الإنسان في الفكر العربي الإسلامي والليبيرالي الغربي، رسالة دكتوراه، إشراف: بومدين بوزيد، 2013/2012.
3. فوزية شراد: فلسفة اللغة عند يورغن هابرماس، رسالة دكتوراه العلوم في الفلسفة، إشراف: فريدة غيوة، جامعة قسنطينة، 2010.
4. عبد الله بوقرن: الآخر في جدلية التاريخ عند هيجل، إشراف إسماعيل زروخي، جامعة قسنطينة، 2007/2006.

### 6 - قائمة المواقع الإلكترونية:

1. <http://www.darelmachreq.com/article>
2. <http://www.universalis.fr/encyclopedie/acclturation>
3. أشرف حسن منصور: موقف هيجل وهوسرل من العلاقة بين المذهب الفلسفي وتاريخ الفلسفة، الحوار المتمدن، العدد 3889، الموقع: <http://www.ahewar.org/m.asp?is1583>
4. أشرف حسن منصور: الفلسفة وأيديولوجيا الإعلام، إسهام الفكر المعاصر في دراسة وسائل الإعلام. <http://www.marxist.org> 2010/05/27
5. زكي الميلاد: نقد النزعة الإنسانية في المجال الغربي، [www.okaz.com](http://www.okaz.com), 2014/09/27

6. عز الدين عناية: لاهوت التحرير الإسلامي... لدى حسن حنفي [www.jaridatelfejr.com](http://www.jaridatelfejr.com) 2019/12/24
7. على أسعد وطفة: النزعة الإنسانية في التربية: أنسنة التربية وتربية الإنسان، [www.anfasse.org](http://www.anfasse.org) 2015/11/26
8. فادي عاصله: موت الإنسان في فلسفة ميشال فوكو، [www.alkalimah.net](http://www.alkalimah.net)
9. مازن مطبقاتي: مركز المدينة المنورة للدراسات الغربية بحوث الاستشراق: [www.madinacentre.com](http://www.madinacentre.com)
10. مفهوم النزعة الإنسانية [www.hyatok.com](http://www.hyatok.com)
11. النرجسية وحب الذات (بين الأسطورة والمرض) - <https://www.google.com/amp/s/www.syr-res.com>
12. مبروك بوطقوقة: علم الاستغراب والرد على المركزية الأوروبية، أرنتروبوس "الموقع العربي الأول في الأنثروبولوجيا"، 30 ماي 2019، 15.00.

### 7- قائمة المقابلات:

1. مقابلة شخصية قمنا بها مع المفكر العربي حسن حنفي تحدثنا فيها تحديدا عن موضوع الدراسة في مدينة القاهرة في تاريخ 2019/01/05 الساعة صباحا 10:00 بتوقيت القاهرة.

## عنوان المذكرة: موقع الإنسان في بنية الوعي الأوروبي :حسن حنفي نموذجاً

## ملخص:

يندرج مشروع هذا البحث الموسوم بـ «موقع الإنسان في بنية الوعي الأوروبي: حسن حنفي نموذجاً» ضمن البحوث الرامية لدراسة النزعة الإنسانية الغربية والعربية حديثها ومعاصرها، والتي تبقى أسئلتها مفتوحة وقابلة للنقاش بما أنه يمس إنسانية البشرية في قيمها ودينها وواقعها، مما يجعله موضوعاً ثرياً بأشكالياته وتنوعها التي طرحها فلاسفة عرب وغرب انطلاقاً من تفاعلهم مع واقعهم وظروفه التاريخية التي أحيط بها، أوحى الذاتية، وبالموازنة مع هذا كله نلمس تنوعاً في الطرح واختلافاً بين رؤى الفلاسفة وأسئلتهم، أوحى في تقديمهم لإجاباتهم عنها، ولقد مثل "حسن حنفي" نموذجاً منفرداً عن غيره من مفكري العرب بخصوص تلك الإشكاليات، وبناءً على ذلك يمكن القول أن حنفي أسس لرؤية فلسفية إنسانية بحثت تناشد تلازمية في العقل والفعل دون الدنو والإخلال بطرف على حساب الآخر، وفي إطار تواشجي وتفاعلي بين بنى التاريخ الإنساني - بنية تاريخ الوعي العربي الإسلامي وبنية تاريخ الوعي الأوروبي - مما يجعلها متعايشة ومنفتحة على مزايا إنسانية بعضها للحديث عن بنية تاريخية مركبة وثرية بتاريخ إنسانية مشترك بين الإسلامي العربي والأوروبي الغربي.

**الكلمات المفتاحية:** البنية، الإنسان، الوعي الأوروبي، الوعي العربي الإسلامي.

---

**The title of the note: The position of man in the structure of European consciousness: Hassan Hanafi as a model.**

**Summary:**

The project of this research, entitled “**The position of man in the structure of European consciousness: Hassan Hanafi as a model**” is part of the research aimed at studying modern and contemporary Western and Arab humanism, whose questions remain open and open to discussion since it touches the humanity of humanity in its values, religion and reality, making it a subject rich in its problems and diversity. Which was put forward by Arab and Western philosophers based on their interaction with their reality and historical circumstances that surrounded them, or even subjectivity, and in balancing with all this we see a diversity in the subtraction and a difference between the philosophers’ visions and their questions, or even in their presentation of their answers about them, and “Hassan Hanafi” represented a single example of Other Arab thinkers regarding these problems, and based on this, it can be said that Hanafi established a purely humanistic philosophical vision that appeals to a symbiosis in reason and action without approaching and disturbing one party at the expense of the other, and within the framework of interrelationship and interaction between the structures of human history - the structure of the history of Arab-Islamic consciousness and the structure of history European consciousness - which makes it coexist and open to human advantages, some of which are to talk about a complex and rich historical structure with a common human history between Arab Islamic and Western European.

**Keywords:** structure, human, European awareness, Arab-Islamic awareness.