

## الأنسنة وآثارها الفكرية في الفضاء الفلسفي الغربي والعربي

(فيورباخ - أركون) نموذجًا

د/غيضان السيد علي عبد المجيد

أستاذ الفلسفة الحديثه والمعاصره المساعد -كلية الآداب - جامعه بني سويف

## ملخص

"الأنسنة" نزعة فكرية غربية واتجاه فلسفي فرض نفسه على الفضاء الفلسفي الغربي منذ عصر النهضة الأوروبية بوصفه ثورة فكرية على المذاهب الدينية التي جعلت من الإله محور اهتمامها، وأهملت شأن الإنسان. ورأى أنصارها أنهم يستطيعون تخليص الإنسان من سطوة الإله والاحتياج إليه، والاكتفاء بالعلم والتقدم المعرفي والاكتشافات الحديثة. وتتخذ هذه الدراسة من "فيورباخ" نموذجًا للفلسفة الغربية؛ حيث كان أشهر من رأى أن المحتوى الخيالي للدين هو اسقاط لحاجات الإنسان، فحاول التحول من "التيولوجي" إلى "الأنثروبولوجي" في ضوء نزعة "الأنسنة" التي حاولت أن تجعل الإنسان سيداً على الكون. واستمر وجود هذه النزعة في الغرب حتى عصرنا الراهن حتى آل بها الحال إلى العدمية والعبثية - كما تصورها فلسفات ما بعد الحداثة- بعد أن أقرت بـ "موت الإله" و"موت الإنسان" و"موت المعنى" وسيطرة النسبية على كل شيء. كما ظهرت هذه النزعة بشكل ملحوظ في الفكر العربي المعاصر وانصب اهتمامها على "أنسنة" الدين بكل مقوماته، فكان هدفها الأسمى تقديم فهمًا جديدًا للدين من خلال توظيف المناهج الإنسانية الجديدة في قراءة النصوص الدينية، والاعتماد التام على العقل الإنساني بوصفه بديلاً للوحي، دون أن يعني ذلك إلحاداً بالله بل تعميماً للدور الاستخلافي الذي منحه الله للإنسان بوصفه سيداً في الكون، لكنها وقعت في مأزق عقائدية بحسب رأي الفقهاء والمقلدين. وقد مثل هذا الاتجاه عربياً في هذه الدراسة المفكر الجزائري "محمد أركون" الذي حاول التأسيس للأنسنة في الثقافة العربية في عصرها الذهبي. وتمت هذه المقاربة عبر المنهج التحليلي والمنهج النقدي والمنهج المقارن.

الكلمات المفتاحية: الأنسنة- الأنسنة الغربية- الأنسنة العربية- فيورباخ- محمد أركون.

## Abstract

"Humanism" is a Western intellectual tendency and a philosophical trend that has imposed itself on the Western philosophical space since the era of the European Renaissance as an intellectual revolution against religious doctrines that made God the focus of their concern, and neglected the matter of man. Its supporters believed that they could rid man of the power of God and the need for him, and suffice with science, knowledge progress, and recent discoveries. This study takes Feuerbach as a model for western philosophy, where he was the most famous of those who saw that the imaginary content of religion is a projection of human needs, so he tried to shift from "theological" to "anthropological" in the light of the human tendency. which tried to make man the master of the universe. And this tendency continued to exist in the West until our present era until it turned into nihilism and absurdity - as portrayed by postmodern philosophies - after it recognized the "death of God" , "the death of man" , "the death of meaning" and the dominance of relativity over everything. This tendency also appeared remarkably in contemporary Arab thought, and its focus was on "humanizing" religion with all its components. Its ultimate goal was to provide a new understanding of religion through the employment of humanistic approaches in reading religious texts, and complete reliance on the human mind as a substitute for revelation, without implying that. Atheism in God, but rather a deepening of the successive role that God has granted to man As a master in the universe, but fell into doctrinal impasses according to the opinion of jurists and imitators. This Arab trend was represented in this study by the Algerian thinker "Mohamed Arkoun" who tried to root humanism in Arab culture in its golden age. This approach was carried out through the analytical approach, the critical approach, and the comparative approach.

**Keywords:** Humanism - Western Humanism - Arab Humanism- Feuerbach - Muhammad Arkoun.

## مقدمة:

"الأنسنة Humanism" اتجاه فكري وفلسفي أعطى الإنسان أهمية قصوى بوصفه كائنًا فاعلاً وصانعاً للأشياء، وسيداً لذاته، ومقرراً لأفعاله، ومغيراً لأحوال وجوده، ذا كينونة مقدسة وذاتا معتبرة، مؤكداً على مركزية الإنسان في الكون وأنه أعلى قيمة في الوجود. وتتسم "نزعة الأنسنة" بأنها على خلاف مع النظرة اللاهوتية للإنسان التي تراه جزءاً من نظام إلهي. كما تؤكد على أن الفرد الإنساني ذو قيمة في حد ذاته ولا يمكن معاملته كوسيلة بل يجب أن يعامل بوصفه غاية في ذاته، فهو مصدر كل القيم. وقد ظهرت معالم هذا الاتجاه وتبلورت بواره الأولى في إيطاليا مع بدايات عصر النهضة الأوروبية بهدف تنقيف الإنسان وتنويره وتحريره من سلطة الكنيسة ورجالها. وأخذ في التشكل والتطور حتى بسط سيطرته على الفكر الفلسفي العالمي، فأصبح اليوم من أهم المسائل المركزية في الفلسفة المعاصرة. ويرتكز مفهوم "الأنسنة" على نظريات فلسفية خاصة كنظرية الحق الطبيعي، وحنمية الصيرورة التاريخية.

وقد ألقى مفهوم "الأنسنة" بظلاله على الفضاء الفلسفي الراهن للفلسفة الغربية التي تمثل التربة الأصلية التي نبت فيها وترعرع، وقوى ساقه وأينع، حتى أثمر أفكاراً وجدت طريقها إلى خارج البيئة التي نشأ بها؛ حيث سجل حضوراً لا يمكن إنكاره في الفضاء الفلسفي العربي والإسلامي. وقد شيدت كثيراً من الأفكار التي تأسست على مفهوم "الأنسنة"، ووجدت لها صدى كبير في الفضاء الفلسفي الغربي والعربي على السواء، ليس فقط في الأوساط الفلسفية والفكرية والثقافية بل اشتهرت أيضاً في الأوساط الاجتماعية والسياسية من قبيل: أن الكون موجود بذاته وليس مخلوقاً، وأن الإنسان جزء من الطبيعة وهو نتيجة عمليات مستمرة فيها، والمغالاة في تقديس الإنسان الذي حاولت بعض نظريات الحداثة (لا مركزية الأرض - اللاشعور - التطور) في المبتدأ أن تثنيه عن المركز، وأنه لا ثنائية بين العقل والبدن، والاستغناء عن الإله بالعلم والتقدم المعرفي والاكتشافات الحديثة، وتحريف مفهوم الدين وتغييره، وأنسنة النص المقدس، وفصل الأخلاق عن الدين والقول بنسبيتها، وعلمنة الدولة وتحتية الدين، واعتبار نظرية التطور لداروين هي التفسير المقبول لنشأة الإنسان، والقول بالتعددية الدينية ومساواة الأديان جميعاً في التعبير عن جزء من الحقيقة الإلهية. ولا شك أن تلك الأفكار قد وجدت صدى لها في الثقافة العربية والإسلامية على أيدي مفكرين بارزين.

ولذلك تكمن أهمية هذا البحث في أنه عمل على تقديم مفهوم "الأنسنة" وآثاره الفكرية في الفضاء الفلسفي الغربي والعربي مع مراعاة اخضاع هذا المفهوم للمراجعة والنقد العلمي؛ حيث إنه يبدو

للباحث مفهوماً إشكالياً قلقاً على وجه العموم، وخاصة عندما يتضافر مع مفاهيم ومنتجات فلسفات "ما بعد الحداثة" التي انطلقت من فكرة "موت الإله" مع نيتشه من أجل إحياء الإنسان، الذي سرعان ما مات في الفلسفة البنيوية مع نظريات "موت المؤلف" و"موت الناقد" من أجل إحياء المعنى، ذلك "المعنى" الذي تم إعلان موته مع نظريات "الهيرمنيوطيقا" التي باتت تقبل كافة التفسيرات النصية على أنها تفسيرات صحيحة، مما يؤدي إلى سيادة أزمة غياب المعنى، معنى الوجود والحياة، وذيوع النزعة الإلحادية، الأمر الذي ينتهي إلى العدمية والعبثية.

وقد انطلقت هذه الدراسة من عدة تساؤلات مهمة شكلت الإجابة عليها خطوطها العامة، كان من أهمها: ما الأنسنة؟ وكيف تجلت هذه النزعة في الفضاء الفلسفي الغربي؟ وكيف استمر تأثيرها الفكري منذ عصر النهضة وحتى عصر ما بعد الحداثة؟ ولماذا يعد "فيورباخ" أبرز ممثلها في الغرب؟ وما هي أهم ملامح نزعة الإنسانوية؟ وكيف آل بها الحال في الفلسفة الغربية؟ وكيف ظهرت "الأنسنة" في الفضاء الفلسفي العربي؟ ولماذا يعد أركون أبرز من نادى بها في الفضاء الفلسفي العربي المعاصر؟ وكيف تبلورت عنده؟ ولماذا لم تجد تلك النزعة التربة الخصبة في بلاد الشرق الإسلامي المعاصر لتضع فيها جذورها فتتم وتثمر رغم محاولات تأصيلها في التراث العربي القديم؟ وهل يعد نقلها من حقل التداول الغربي إلى حقل التداول الإسلامي مغالطة منهجية كبرى؟ أم يشكل -في حقيقة الأمر- ضرورة عصرية حتى يمكن تفادي الجمود الديني والوقوف عند تفسيرات نصية عفا عليها الزمن، بحثاً عن الإسلام الحي الذي يضع الإنسان في المركز؟ وما هي أهم أوجه النقد التي يمكن توجيهها إليها في صورتها الغربية والعربية الراهنة؟

ولأجل تقديم هذا العرض التحليلي النقدي المقارن عمد الباحث إلى تقسيم بحثه إلى مقدمة وخمسة مباحث أساسية وخاتمة؛ عملت المقدمة على أن تكون مدخلا منطقيا لإشكالية البحث وأهميته وبيان منطلقاته. وجاء المبحث الأول بعنوان: "مفهوم الأنسنة في اللغة والاصطلاح". بينما حمل المبحث الثاني عنوان: "الآثار الفكرية للأنسنة في الفضاء الفلسفي الغربي"؛ ليأتي المبحث الثالث بعنوان: "نزعة الأنسنة عند فيورباخ كأنموذج للفلسفة الغربية". في حين جاء المبحث الرابع بعنوان "الآثار الفكرية للأنسنة في الفكر العربي"؛ ليأتي المبحث الخامس تحت عنوان: "نزعة الأنسنة عند محمد أركون كأنموذج للفكر العربي". وجاءت الخاتمة لترصد أهم نتائج هذا البحث.

## المبحث الأول: مفهوم الأنسنة في اللغة والاصطلاح

تقتضي الضرورة البحثية الوقوف على المعنى الدلالي للأنسنة في اللغة وتحديد المعنى المفهومي بعد ذلك؛ حيث إنَّ مصطلح "الأنسنة" تعريب للمصطلح الغربي Humanism وهو مشتق من الكلمة اللاتينية Humanistas التي تعني تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته، على أنه إنسان مميز عن سائر الحيوانات. وأن بإمكانه أن يعي حقيقة نفسه وحقيقة العالم من حوله استناداً إلى وعيه العقلي فقط دون مساعدة أو عون خارجي. لذلك اختار شيشرون - قديماً - الكلمة اللاتينية Humanitas لكي تشير إلى فكرة التعليم المتوازن، ذلك التعليم الذي كان يهدف في المقام الأول إلى التمكن من فنون الخطابة، وقد كان التمكن من فنون الخطابة هو السبيل إلى امتلاك النفوذ والقوة. ولم يكن التمكن من فنون الخطابة يعني فقط إجادة الكلام بل كان يعني امتلاك القدرة العقلية على الفهم وعلى عرض الاستدلالات العقلية ونقدها، وهو الأمر الذي يتطلب تعليماً متوازناً في الفنون الحرة<sup>(١)</sup>.

وأصبح مصطلح عصر النهضة الخاص بالمواد المدروسة في مجال اللغات والآداب الكلاسيكية هو Studia-Humanitatis التي تترجم "الإنسانيات"، ومدرس تلك "الإنسانيات" كان يسمى Umonista أي Humanist أي إنساني، وكانت الدراسات الإنسانية في القرن الخامس عشر تشير إلى دراسة القواعد اللغوية والبلاغة والتاريخ والأدب والفلسفة الأخلاقية، وكانت تتكون من قراءة النصوص اللاتينية الخاصة بالعصر الكلاسيكي ما قبل المسيحي، وتشتمل أيضاً على الترجمات اللاتينية من اليونانية، ويقدر أقل، قراءة النصوص اليونانية القديمة نفسها<sup>(٢)</sup>. أمّا كلمة Humanism فلم تكن معروفة للقدماء حتى عصر النهضة، وإنما صاغها التربوي الألماني فريدريك إيمانويل نيثامر (F.I. Nithammer 1766-1848م) أثناء مجادلته حول مكانة الدراسات الكلاسيكية في التعليم الثانوي. أمّا من طبقها على عصر النهضة فقد كان المؤرخان: بروك هارديت Bruch Hardt، و ج. فويجت

(١) عاطف أحمد، التوجه الإنساني - تحليل مفهومي تاريخي، منشور في: النزعة الإنسانية في الفكر العربي (دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط)، تحرير عاطف أحمد وآخرون، القاهرة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٩، ص ١١.

(٢) Routledge, *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Craig, London and New York, 2005, p.395.

G.Voigt في إحياء الكلاسيكيات القديمة أو القرن الأول للهيومازم عام ١٨٥٩م<sup>(١)</sup>. ومن ثم كان المفكر الأنسني Humanist هو الذواق للتراث، الذي يستلهمه في مقارنة الموضوعات الراهنة.

ومن هنا رأى صاحب المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة أن "الأنسنة" أيديولوجية راجت في إيطاليا في النصف الثاني من القرن الرابع عشر، وكان الداعي إليها شاعر إيطاليا "بترارك"، وامتدت من إيطاليا إلى بقية بلدان أوروبا الغربية، وتمثلت في الدعوة إلى العودة إلى الثقافة القديمة باعتبارها ثقافة مركزها الإنسان، وغايتها التأكيد على كرامته وحرية وقيمه<sup>(٢)</sup>. ثم تطور الأمر ليظهر مصطلح "الأنسنة" بما هو قريب من معناه الاصطلاحي الدقيق لأول مرة في أوائل القرن السادس عشر وذلك لوصف طائفة من الكتاب والعلماء الأوروبيين في عصر النهضة الذين دعوا لفلسفة تقوم من أجل الصالح العام للبشرية جمعاء تتأسس على العقل والعلم والديمقراطية وتعمل على تحرير العاطفة الإنسانية من التشنج العاطفي والقيود غير العقلانية<sup>(٣)</sup>. ولذلك يمكننا القول إن مصطلح "الأنسنة" منذ ذلك الحين قد أصبح يدل على ذلك التيار الفكري والثقافي العام والشامل، الذي شمل ميادين الفنون والآداب والفلسفة؛ والذي انطلق في البداية من إيطاليا إلى عصر النهضة، ليعم بعد ذلك كثيرًا من البلاد الأوروبية خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ليشكل أول نسق أيديولوجي محوره الإنسان الذي يعلن التمرد على ثقافة العصور الوسطى، ويضع الإنسان الفرد في المركز من بؤرة الاهتمام، ويهتم بكل ما يثبت ذاته، ويعيد إليه الثقة في قدراته، ويغني حياته وشخصيته وفكره<sup>(٤)</sup>.

ومن هنا، بدأ يتبلور المعنى الاصطلاحي لمصطلح "الأنسنة" الذي يشير إلى تحرير الإنسان من أسر عالم العصور الوسطى وقيوده وخرافات وسلطاته الزائفة، ورفض كل أشكال الاغتراب والاضطهاد الإنساني، والمطالبة باحترام الكرامة الإنسانية وحق الأشخاص في أن يُعاملوا بوصفهم غايات في ذاتها<sup>(٥)</sup>. أي هي تلك النزعة التي تضع الإنسان في مركز الاهتمام مع الاحترام والتقدير

(١) عاطف أحمد، التوجه الإنساني - تحليل مفهومي تاريخي، ص ١١.

(٢) عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط ٣، ٢٠٠٠، ص ١٢٤.

(٣) Corliss Lamont, *The Philosophy of Humanism*, Humanist Press, Eighth Edition, New York, 1997, pp.12-13.

(٤) عبدالرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٠، ص ١٩٠.

(٥) عامر عبد زيد الوائلي، أركيولوجيا الأنسنية الغربية، بحث منشور بكتاب: الأنسنة العربية المعاصرة ورهانات الإنسان العربي، تحرير عامر عبد زيد الوائلي، الجزائر، ابن النديم للنشر والتوزيع/ بيروت، دار الروافد الثقافية - ناشرون، ٢٠١٦، ص ١٤٣.

لقدراته العقلية وإمكانياته الاستدلالية في الوصول إلى الحقيقة على خلاف تلك النزعات التي تعطي الأولوية- في ذلك- للإيمان الديني والتفكير الغيبي والتكهنات اللاهوتية<sup>(١)</sup>. وهو المعنى نفسه الذي يشير إليه بعض دعاة الأنسنة في عالمنا العربي والإسلامي؛ إذ يروا أنَّ الأنسنة هي ثمرة عصر التنوير والانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان؛ إذ أدى ذلك إلى تحرير الروح واستقلالية الذات البشرية، بعد انتزاعهما من برائن العقل اللاهوتي الذي كان سائدًا في العصور الوسطى. حيث راحت تحل سيادة الإنسان وسيطرته على الطبيعة محل إمبريالية الذات الإلهية وهيمنتها على الكون<sup>(٢)</sup>.

وإلى هذا المعنى الاصطلاحي يُعرّف أندريه لالاند Andree Lalande (١٨٦٧-١٩٦٤) الأنسنة بقوله: "هي مركزية إنسانية فردية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه، واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق وقوى خارقه للطبيعة البشرية أم تشويبه من خلال استعماله استعمالًا دونيًا، أي دون الطبيعة البشرية"<sup>(٣)</sup>.

وتكاد تتفق جميع المعاجم والموسوعات على أن الأنسنة هي: "كل نظرية أو فلسفة، تتخذ من الإنسان محورًا لتفكيرها، وغايتها وقيمتها العليا"<sup>(٤)</sup>. فهي -إن- فلسفة تخص الإنسان بمكانة ممتازة في هذا العالم، وتعزو إليه القدرة على المبادرة الحرة والإبداع، وتعتبره متحلّيًا بالوعي والإرادة؛ وبالتالي مسئولاً عن أفعاله وتحرره<sup>(٥)</sup>. ومن ثمّ، كانت "فلسفة الأنسنة" هي كل فلسفة عن الحياة البشرية تجعل الإنسان وكل ما يتعلق به مركزًا، ومقياسًا، وغاية سامية لجميع الأشياء. حيث إنّها تسعى إلى الدفاع عن كل القيم الإنسانية، وتعمل على تحقيق تألق الإنسان وسعادته. وتضفي قيمة نظرية كبيرة على الإنسان، وتحوله من الهوامش إلى المتن، ومن الأطراف إلى المركز؛ فتؤكد مركزية الإنسان وأهميته القصوى، وذلك بمعارضة الفلسفة المدرسية واللاهوت المسيحي الذي يهمل الإنسان ويعتبره غير نقي الطبيعة، ويرفض هذا العالم والجوانب الجميلة فيه. ويقصد محمد أركون بمصطلح "الأنسنة": ازدهار العقلانية وتراجع الظلامية والتعصب الديني؛ مرتئيًا أن الاهتمام في القرون الوسطى كان منصبًا حول "الله" فقط،

(١) Copson (Andrew), *What Is Humanism?*, The Wiley Blackwell Handbook of Humanism, Edited by Andrew Copson and A. C. Grayling, Published by John Wiley & Sons, Ltd, First Edition, 2015, p.2.

(٢) علي حرب، الماهية والعلاقة: نحو منطق تحولي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨، ص ٢١٤.

(٣) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، المجلد الثاني، بيروت/باريس، منشورات عويدات، ١٩٩٦، ص ٥٦٩.

(٤) عبدالرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص ١٩١.

(٥) المرجع نفسه.

وما كان يجوز الاهتمام بالإنسان إلا من خلال علاقته بالله أو عبادته له. باختصار كان يرى "أركون" أن العالم في العصور الوسطى كان يعيش في المركزية اللاهوتية، ثم انتقل بعد عصر النهضة الأوروبية إلى التركيز على الإنسان والاهتمام به كقيمة في حد ذاتها. وهو ما يسميه بالنزعة الإنسانية أو المركزية الإنسانية. لكن الجديد الذي يطرحه أركون أن هذه النزعة التي عرفتها أوروبا في عصر النهضة الأوروبية كانت موجودة في أوج الحضارة العربية الإسلامية، ولكنه أجهض في حضارتنا واستمر في الحضارة الأوروبية؛ نتيجة لانتشار الأصولية التي يعني انتشارها اضمحلال الموقف الأصولي، وتهميش الفلسفة التي تتمحور حول الإنسان وتعتبره قيمة القيم<sup>(١)</sup>.

أي هكذا تحولت النزعة الإنسانية من الدلالة على برنامج تربوي وتعليمي إلى الدلالة على مشروع ثقافي تاريخي، تأسس في البداية حول إشكالية إحياء التراث الإنساني اليوناني والروماني القديم ثم تطور إلى فلسفة تعبر عن المجهود الدائم الذي تبذله البشرية بصبر وتفاؤل من أجل السمو بقيمة الإنسان، والدفاع عن حقه في التحرر وفي تطوير قدراته ومواهبه، والاعتناق من أسر كل أشكال الوصاية الخارجية على الإرادة الإنسانية، بقصد التأثير الإيجابي في هذا العالم وتوجيهه إلى حيثما يريد بدلاً من الانتظار الخجول والترقب الخاضع لما تأتي به الأقدار.

لذلك اتصفت هذه النزعة بصفات مميزة، منها: أولاً إنها نزعة تفرد فكري تسعى إلى تكريس الحرية الأنطولوجية عبر الخلاص من القيود الميتافيزيقية. وهي ثانياً نزعة تفرد شخصية تسعى إلى توكيد الذات الإنسانية في مواجهة روح القطيع الجمعية. وهي ثالثاً نزعة تفاؤل تاريخية، تتشغل بالعالم الواقعي وليس فقط بالملكوت الأخروي، تتسم بالديناميكية، وتعتقد في إمكان تحقيق التقدم<sup>(٢)</sup>.

ولكن هذه النزعة لم تتوقف عند هذا الحد المعقول والمقبول من توكيد الذات الإنسانية وشعورها العميق بالسيطرة على المصير والتحكم في توجيه دفة الأحداث، ولكنها طمحت إلى ما هو أكثر فأصاها الشطط حيث راحت تؤكد الذات الإنسانية على أكثر من صعيد في مواجهة الله/القدر/الغيب؛ حيث الإلحاد، وإنكار القدر والغيب بالضرورة، ليحل الإنسان محل الإله، والعلم محل الدين، والمادة محل الروح. وهو الأمر الذي حدا بأحد الباحثين أن يرى في نزعة "الأنسنة" وخاصة عند "فيورباخ" و"ماركس" تجلياً بارزاً لمعنى الإلحاد المعاصر؛ حيث إصرار الإنسان على أن يعيش حياة إنسانية

(١) انظر: محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي - جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط٢، ٢٠٠٦، ص ١٤-٢٠.

(٢) صلاح سالم، جدل الدين والحداثة من عصر التدوين العربي إلى عصر التنوير الغربي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٦، ص ١٦٢.



أصيلة تماما، وعزمه على أن يعيش بلا إله كمسألة مبدأ، وعلى أن يقوم بتنظيم حياته الخاصة والعامة انطلاقا من قناعة فلسفية فحواها أن الله غير موجود<sup>(١)</sup>، أو على حد تعبير جول فيري Jules Ferry (١٨٣٢-١٨٩٣) نزعة "تهدف إلى بناء مجتمع دون إله"<sup>(٢)</sup>. لكن تبقى العلاقة اللزومية بين "الأنسنة" و"الإلحاد" محل بحث لم يبت فيه بعد؛ إذ ترى بعض الدراسات المهمة أنّ "الأنسنة" هي محاولة من أجل تجاوز الفهم الضيق الغيبي لعقائد ملة معينة من أجل الوصول بالدين إلى حالة الكمال، ومن هنا رأت معظم الدراسات الفيورباخية أن ما قدمه "فيورباخ" ما هو إلا استمرار للإصلاح الديني البروتستانتي<sup>(٣)</sup>.

أي هكذا تفاوتت وجهات النظر حول "الأنسنة"؛ فهناك من رأى أنها نزعة تسمو بالإنسان، وتعلي من شأنه، وتؤكد على كرامته ومركزيته في الكون. وهناك من رأى أنها نزعة إلحادية تجسد كل معاني الإلحاد المعاصر. وقد شغلت "نزعة الأنسنة" الفضاء الفلسفي الغربي والعربي وألقت بظلالها عليه بشكل لافت للنظر، وهو الأمر الذي نحاول -في هذا البحث- الوقوف على حقيقته وفحواه.

### المبحث الثاني: الآثار الفكرية للأنسنة في الفضاء الفلسفي الغربي

يعد مفهوم "الأنسنة" مفهوماً غريباً أنتجته الثقافة الغربية ذات الأبعاد الفلسفية والفكرية التي تم تشكلها وفق خصوصياتها الزمكانية؛ حيث نجد إرهاصات حقيقية للمفهوم منذ بدايات الحضارة اليونانية القديمة؛ حيث رأى بروتاجوراس Protagoras السفسطائي (٤٨٥ ق.م-٤١١ ق.م) "إن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعا، فهو مقياس ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد"<sup>(٤)</sup>، أي هكذا يصبح الإنسان مصدراً موثوقاً للمعرفة. ولذلك يعتقد الكثيرون من المعاصرين أن أفكار "بروتاجوراس" مصدراً مهما من مصادر "الأنسنة" المعاصرة. كما تبدو نزعة "الأنسنة" عند سقراط Socrates (٤٧٠ ق.م-

(1) Evarestus Igwe Alufo, Marx and Feuerbach's Humanism: the Anthropological Source of Atheism, *Journal of Philosophical & Theological Studies* Vol.1, No.1, 2020, p.86.

(2) محمد أركون، الأنسنة والإسلام - مدخل تاريخي نقدي، ترجمة محمود عزب، بيروت، در الطليعة، ٢٠١٠، ص ٦١.

(3) أحمد عبد الحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، القاهرة، مجاز للترجمة والنشر، ٢٠١٩، ص ٢٩٤-٢٩٥.

(4) Freeman (K), *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford Basil Blackwell, 1947, p.347.

وانظر أيضاً: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٤، ص ٢٦٤.

٣٩٩ ق.م) من خلال عبارته الشهيرة التي نُقِشت على باب المعبد "اعرف نفسك بنفسك" فالذات الإنسانية هي مصدر كل معرفة، وأنه لا يمكننا معرفة الأشياء من حولنا إلا بعد معرفة أنفسنا. فأول مرة في تاريخ البشرية يصبح الإنسان موضوعاً للتفحص من قبل الإنسان، حتى يمكن القول إن عبارة سقراط هذه كانت مشروع كل الفلاسفة والعلماء الذي أتوا بعده<sup>(١)</sup>. بينما توارت فكرة "الأنسنة" في العصور الوسطى عندما سلب رجال الإكليروس من العقل قدرته على كشف الحقائق وإدراك الحقائق الدينية. ويختلف الباحث هنا مع تلك المذاهب التي ترى تجلي "الأنسنة" في العصور الوسطى سواء عند القديس أوغسطين Saint Augustine (٣٥٤-٤٣٠ م) عندما أعطى العقل الإنساني القدرة على كشف الحقائق وإدراك الحقائق الدينية، ودعا إلى توظيف العقل الإنساني في المقولات الدينية. أو عند القديس توما الأكويني الذي تحدث عن جوهرية العقل البشري وأهميته في الحصول على الإيمان والحقيقة<sup>(٢)</sup>. فهذه في رأي الباحث ليست "أنسنة" بل إن هؤلاء اللاهوتيين سَخَّروا العقل الإنساني لخدمة مقولاتهم الدينية وليس لخدمة مبحث الإنسان.

وقد نجحت أوروبا فيما بعد عصر النهضة في انتزاع السلطة السياسية من أيدي الكنيسة ورجال الإكليروس بعد سيطرتهم عليها لقرون طويلة عانى فيها الإنسان كثيرا من ظلم القساوسة والرهبان. وتجلّى ذلك في مهاجمة فرانسوا رابليه Francois Rabelais (١٤٩٣-١٥٥٣ م) للأديرة الشهيرة وللرهبنة بوجه عام، حيث طلب أن يهرب الإنسان من "أولئك الرعاع ذوي العقول الزائفة، الماكرين، والقديسين المزورين المرائين مدعي الإيمان والرهبان... ليخدعوا العالم... اهرب من هؤلاء الرجال، وعليك بكرهيتهم واحتقارهم قدر ما أكرههم أنا، وإنني لأقسم لك إنك إن فعلت فستجد نفسك أفضل حالاً"<sup>(٣)</sup>. وإلى قريب من هذا ذهب مارتن لوثر Martin Luther (١٤٨٣-١٥٦٦ م) الذي مثّل الانشقاق الديني في الديانة المسيحية عندما أعلنها صراحة قائلاً: "طالما وأن القسيس الكاثوليكي أصبح عقبة بين الإنسان والرب، فإن الواجب يقتضينا بأن نتخلص من كل ما قد يشكل عقبة على هذا النحو. ليكن كل إنسان قسيس نفسه وإنها لجرأة تبلغ حد الوقاحة حين نزعم أن الله العلي القدير العليم الخبير

(١) هاشم صالح، مخاضات الحداثة التنويرية- القطيعة الإبيستمولوجيا في الفكر والحياة، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٧، ص ١٦١.

(٢) انظر، محمد هادي طلعتي، الهيومانية: دراسة تحليلية نقدية للأسس والجذور، تعريب حسن علي مطر، سلسلة مصطلحات معاصرة-٤٣، النجف، العراق.-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢٢، ص ص ٦٣-٧٧.

(٣) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ج ١، ترجمة جورج طعمة، بيروت، دار الثقافة، ط ٢، د.ت، ص ٢٠٠.

يرضى بأن يتدخل جهاز تافه مثل الكنيسة في علاقته مع عباده. علاوةً على ذلك فإن الله بسط نواياه ومقاصده واضحة في الكتاب المقدس، ويستطيع كل إنسان أن يقرأه بنفسه ولنفسه دون وساطة قسيس<sup>(١)</sup>.

فكانت النتيجة المباشرة لنزعة "الأنسنة" هي نزاع القداسة عن الدين والأمور الدينيّة، ولُفقت التعاليم الإنسانيّة بتعاليم اللاهوت المسيحي، وتمت الثورة على الأخلاق المسيحية؛ فبدلاً من المحبة حل الفرح باستعمال الإنسان للقوى التي وهبها الله إياها، وحلّت الحرية والمسئولية بتوجيه العقل محل الخضوع لإرادة الله، وأخذ البحث الفكري الجريء يحتل بالتدريج مكان الإيمان، وأصبحت إرادة الإنسان الحرة هي التي توجهه، لذلك هاجم جيوفاني بيكو Giovanni Pico (١٤٦٣-١٤٩٤م) طبيعة الإنسان المحددة والثابتة وهي الفكرة الاسكولائية التي كانت سائدة في العصور الوسطى عن طبيعة الإنسان<sup>(٢)</sup>. كما هاجم مكيافيللي المسيحية ذاتها واتهمها بأنها في أحسن أحوالها تعلم الناس الفضائل الخاطئة لأنها تعلمهم: الذل، والخضوع، والخنوع، باسم التواضع، وتورثهم التواكل وعدم البحث عن الغبطة والفرح والسعادة لأنها لا توجد إلا في الحياة الأخروية بعد الموت<sup>(٣)</sup>. ولذلك لم يكن غريباً أن يثور الإيطاليون على الأخلاق المسيحية ويعلنوا الدعوة إلى التمتع بكافة أشكال الجمال الجسدي والفني، وأن يلعب "الإنسانيون" الدور الرئيسي في حضارة عصر النهضة<sup>(٤)</sup>. فقد عمدوا إلى إسقاط كل سلطة، ليس فقط كنيسة العصر الوسيط. لقد كانوا إنسانيين بمعنى أنهم آمنوا بأن الإنسان معيار كل شيء وأن كل إنسان معيار ذاته<sup>(٥)</sup>.

ولكننا لا يمكن أن نقول إنّ الحركة الإنسانيّة كانت دائماً متمردة تجاه كل الثوابت والعادات، لكنها كما يقول كرين برينتون: "قد تكون متمردة فظة مع رابليه، رقيقة وديعة مع مور، أكاديمية مع

(١) كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة شوقي جلال، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (٨٢)، أكتوبر ١٩٨٤، ص ٩٠.

(٢) إمام عبدالفتاح إمام، **مدخل إلى الفلسفة**، الكويت، مؤسسة دار الكتب، الطبعة السادسة، ١٩٩٣، ص ٢٠.

(٣) Ernesto Landi, *Machiavelli in: Western Political philosophers*, edited by Maurice Cranston Background Books London, 1964, P.39.

(٤) David E. Cooper, *World Philosophies – An Historical Introduction*, Black well Publishers LTD, Great Britain, 1996, P.226 .

(٥) كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ص ٥٠.

إرازموس، مهتاجة مع تشليني، مرتابة شكاكة ومتسامحة مع مونتين، بل ويمكن أن تكون في بلاط لورنزو العظيم في فلورنسا ذات نزعة أفلاطونية جديدة مع سيدات فانتات وسادة أرسنقراطيين<sup>(١)</sup>.

وقد أدركت أفكار نزعة "الأنسنة" أوجًا عظيمًا في مؤلفات مفكري وفلاسفة عصر التنوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر، أولئك الذين رفعوا شعار الحرية والإخاء والمساواة، وأعلنوا حق البشر في تطوير قدراتهم وامكانياتهم، والاهتمام بسعادتهم ورفاهيتهم. فقد كان عصر العقلين وذوي الحجج المقنعة والفلاسفة التجريبيين؛ أي أن أفاذه كانوا أرباب عقول حادة قاسية، ونفوس جافة لا تعرف سوى المكافحات والمناضلات والنقد الحازم الحاسم، وأنهم كانوا يأخذون على أسلافهم أنهم أورثوهم مجتمعًا سيئًا رديئًا اضطهد الطبيعة واستهان بالعقل، وجعل السعادة غير ممكنة الاقتناص. وقد زعموا أنهم هم الذين سيجدون العلاج الناجع الشافي من كل هذه الأدواء الخطيرة، وأنهم سيلاحقون السعادة حتى يستولوا عليها بمعونة العقل والعلم وحدهما. فرأوا أن آية ذلك تتمثل في جعل الإنسان سيدًا للكون، وجعل كل ما في هذا الكون وسائل يستخدمها هذا السيد، فهو الغاية التي من أجلها خلقت الأشياء جميعًا، ليصبح الإنسان غاية في ذاته، فلا يصح أن نسال عن الغاية التي يحيا من أجلها الإنسان، فأخلاقيته هي الهدف الأعلى من وجوده، وهي التي تعطيه الحق في أن يجعل سائر غايات الطبيعة خاضعة له. ولكن هل حققت النزعة الإنسانية تلك الآمال أم أنها كانت نزعة إنسانية ضيقة ومخادعة؟

إنَّ المتأمل لحال أوروبا نهاية القرن السابع عشر مرورًا بالقرن الثامن عشر سيعرف أن ما زعمته نزعة "الأنسنة" كان مجرد وهمًا؛ فإذا وقفنا مع الواقع الفرنسي كنموذج حي للواقع الأوروبي في هذه الأثناء نجد أن فرنسا لم تمر بفترة من التحرر الديني والإلحاد كتلك التي مرت بها في ذلك العصر؛ حيث أصبح إهمال الشعائر الدينيَّة ظاهرة عامة في الأوساط الراقية، ومن بقي محافظًا على التقاليد الكنسية من أفراد هذه الطبقة إنما فعل ذلك لمجرد المظهر بينما خبا الإيمان الحقيقي، وتحولت حرية الفكر إلى إباحية وإلحاد، وضاعت القيم الروحية في تيار المادية الفكرية، حتى قيل إن في مدينة باريس وحدها كان يوجد أكثر من خمسين ألف ملحد وكتب أحد كبار رجال الدين في ذلك العهد يقول إنَّ أفة المجتمع لم تكن اللوثرية أو الكالفينية وإنما الإلحاد<sup>(٢)</sup>. وصار قول دنيس ديدرو Dines Diderot

(١) المرجع السابق، ص ٦١.

(٢) إيليا نعمان حكيم، الخواطر لبسكال، موسوعة تراث الإنسانية، المجلد الثاني (١-٦)، تحرير عباس محمود العقاد وآخرون، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٦، ص ٧٨.

(١٧١٣-١٧٨٤م) "إذا أردتم أن أومن بالله فيجب عليكم أن تجعلوني ألمسه"<sup>(١)</sup>، يتردد على الألسنة بشكل غير مسبوق. حتى يمكننا القول إنَّ عصر التنوير هو الذي أفسد وعي الإنسان الغربي المعاصر بأهم أسئلة الوجود والحياة، مما زرع في إرادته وروحه أوصاب العصر الكبرى.

كما وضحت الآثار الفكرية للألسنة في الفكر الغربي في منتجات فلاسفة عصر التنوير وأبرزهم الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Immanuel Kant (١٧٢٤-١٨٠٤) الذي رأى أنَّ "التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه. وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر ... لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك! ذلك هو شعار التنوير"<sup>(٢)</sup>. ومن أجل ذلك ذهب إلى أنسنة الدين والأخلاق فقال في مفتتح كتابه "الدين في حدود العقل وحده": "إنَّ الأخلاق تؤسس على مفهوم الإنسان بوصفه كائنًا حرًا يُلزم نفسه بنفسه بقوانين لا مشروطة تقوم على العقل وحده، وليس في حاجة لكائن متعالٍ مفارق لكي يعرف ما يجب عليه"<sup>(٣)</sup>. كما يؤكد نزعتة الإنسانية قوله في الصفحة نفسها: "لا يحتاج الإنسان في تنظيم شؤونه إلى الدين بل كل ما يحتاجه هو قوة العقل العملي المحض"<sup>(٤)</sup>.

وما أن بزغ القرن التاسع عشر حتى ازدادت هذه النزعة رسوخًا في الفكر الغربي، واشتد عودها وسلطانها حتى بلغت ذروتها مع أوجيست كونت A. Comte (١٧٩٨-١٨٥٧) الذي انقطع عن كل جديد في العلم والأدب والفن وأخذ يطالع كتاب "التشبه بالمسيح" فاستبدل الإنسانية بالله في كل موضع، ودعا إلى الاستغناء عن اللاهوت والميتافيزيقا. وزعم أننا بحاجة إلى ديانة عقلية جديدة أطلق عليها ديانة الإنسانية؛ تلك الديانة التي جعلت الإنسان عابدًا ومعبودًا؛ ونظرت إلى الإنسانية بوصفها "الموجود الأعظم" الذي تشارك فيه الموجودات الماضية والحاضرة والمستقبلية المساهمة في تقدم بني الإنسان وسعادتهم. وقد نصَّب "كونت" نفسه كاهن هذه الديانة الأكبر، ووضع لها شعارًا: المحبة كمبدأ، والنظام

(1) Diderot, *Letter on The Blind for The Use of Those Who see*, In Diderot's Early Philosophical Works, Translated and Edited by Margaret Jourdain, The Open Court Publishing Company, Chicago and London, 1916, p.109.

(2) Kant, Immanuel, *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* In: *Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History and Morals*. Trans. Ted Humphrey, Indianapolis, 1983, p. 41.

(3) Kant, Immanuel, *Religion within Boundary of pure Reason*, Translated by, J. W. Semple- Advocate, Printed by Thomas Allan, Edinburgh, (N.D.), p.1 .

(4) Idem.

كأساس، والتقدم كغاية<sup>(١)</sup>. وسار على هذا الدرب ذاته، أي في بناء إنسانية بمعزل عن الإله، كل من فيورباخ وماركس ونييتشه في القرن التاسع عشر .

ومن ثم كان هذا تمهيدا للفيلسوف الألماني لودفيج فيورباخ (Ludwig Feuerbach ١٨٠٤-١٨٧٢) الذي اشتط بالنزعة الإنسانية إلى ذروتها القصوى حيث أله الإنسان، وأكد على أن الإله ليس سوى إنسان اكتملت فيه رغبات الإنسان جميعاً. فعمل على إزالة إله المسيحية وتدمير مطلق هيكل<sup>(٢)</sup>؛ ليبرهن على أن المقدس نتاج وهمي خيالي بالنسبة للحقيقي الإنساني.

وهكذا "طغت نزعة الأنسنة" على فكر "فيورباخ" إذ وجدت ما في المسيحية من تجلي فكرة (الإله- الإنسان) خير معين لبلورة ما يطمح إليه "فيورباخ"، والتي كانت السبب الأول في نقد فيورباخ لهيكل في مجال الدين، وأيضاً كانت القدحة الأولى لطبيعة فلسفته الجديدة ربما بصورة غير مباشرة<sup>(٣)</sup>. ولذلك جعلنا من "فيورباخ" أنموذجاً لتلك النزعة في العالم الغربي حيث أُنزَّ أبلغ الأثر في هذا الاتجاه في القرنين التاسع عشر والعشرين؛ حيث كانت فلسفته حلقة الوصل بين هيكل وماركس والتمهيد الأكبر لرؤى سيجموند فرويد السيكلوجية.

### المبحث الثالث: نزعة الأنسنة عند فيورباخ كأنموذج للفلسفة الغربية

يعد "لودفيج فيورباخ" من أشهر الفلاسفة الذين تأثروا بهيجل حيث دَرَسَ الفلسفة لمدة عامين على هيكل في برلين، "وكان في البداية مفتوناً به، لكن هذا الافتتان لم يدم طويلاً وتطور إلى النقد والرغبة في المراجعة"<sup>(٤)</sup>. ويُصنف "فيورباخ" في تاريخ الفلسفة كأبرز رموز اليسار الهيجلي الذي عُرف

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم، د.ت، ص ٣٢٧-٣٢٨.

(٢) فقد شن "فيورباخ" حملة عنيفة ضد فلسفة هيكل وضد اللاهوت لإهمالهما الإنسان واهتمامهما بالله أي الروح المطلق، فهيجل - في نظر فيورباخ - لم يفعل شيئاً سوى عقلة اللاهوت وتحويله إلى فكر فلسفي، ومن ثم فلسفة هيكل لديه ليست سوى لاهوت معقلن، ولذلك دعا إلى نقدها وإدانتها لأنها تشكل معقلاً لاغتراب الوعي. (انظر: نيب حدة، الاغتراب الديني عند فيورباخ وأثره على كارل ماركس، مجلة دراسات - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية - منشورات جامعة قسنطينة 2، مجلد (٩)، العدد (٩)، ٢٠١٨، ص ١٨١-١٨٢).

(٣) نادية أحمد النصراوي، فلسفة فيورباخ بين المادية والإنسانية، بيروت، دار الرافدين، الطبعة الثانية، ٢٠١٧، ص ١٣٤.

(٤) Flanagan (Christy L.), *The Paradox of Feuerbach: Luther and Religious Naturalism*, (Electronic Theses, Treatises and Dissertations The Graduate School), Florida State University Libraries, 2009, p.191.

بعدها الشديد للأديان، وأحد أهم الهيجليين الشبان<sup>(١)</sup>. رغم نقده العنيف لفلسفة "هيجل" المثاليّة المطلقة الذي لم يرَ في صاحبها إلا لاهوتياً متدنّياً بمسوح الفيلسوف. كما يعد "فيورباخ" من أشهر المعبرين عن تلك الموجة الإلحادية التي اجتاحت أوروبا الغربيّة في القرن التاسع عشر، والتي تمثلت في تيار الإنسانيّة الملحدة، ذلك التيار الذي ذهب إلى "أنسنة" الإله وجعله إلهاً واقعيّاً أرضياً شهودياً في مقابل الإله المتعالي السماوي الغيبي. أي أنّه جعل من الإنسان كائنًا مطلقاً، وبالغ في تمجيد القيم الإنسانيّة، ولم يعترف بأي كائن فوق الإنسان. فالإنسان هو وحده الذات الممتلئة للوجود الحقيقي.

وقد أعلن أنّ الإنسان هو الغاية المبتغاة من هذا العالم وهو المترعب على عرش الموجودات جميعاً، وأنّ كل تأمل لا يتمركز حول الإنسان لا يمكن أن يعطينا سوى تخرصات<sup>(٢)</sup>. وأنّ الإله المزعوم ما هو إلا صورة للكمال الإنساني المتخيل، "وكل الصفات المستخدمة لوصف الإله هي صفات بشريّة"<sup>(٣)</sup>. ومن ثم راح يبحث عن جوهر الإنسان الذي سلبته إياه هيمنة سمو الإلهي على حياته. ليتم بذلك انتفاء الدّين من حياة الإنسان جملةً ليستغني بنفسه عن كل شيء ويعيش بلا دين في كل شؤون حياته العامة والخاصة. فقد رأى "فيورباخ" أنّ التآليه مُضَرّ بالإنسان؛ لأنّ العقل الذي يعطي الإنسان السيطرة على العالم يُحى أمام الوهم الدّيني. كما أنّه يُبطل سعي الإنسان لتحقيق السعادة والرفاهية؛ فلماذا يسعى الإنسان إلى السعادة على الأرض، ما دامت السعادة الحقيقية هي تلك التي وُعد بها الإنسان في الآخرة؟! وفيم السعي للتقدم المادي ما دامت العناية الإلهية هي الكفيلة بكل شيء؟!<sup>(٤)</sup>. وقد تبلورت نزعة "الأنسنة" عند فيورباخ من خلال ما يلي:

١ - أنسنة الإله: ذهب "فيورباخ" إلى أنّ الكائن الإلهي ليس سوى الكائن الإنساني، أو بالأحرى، هو الطبيعة الإنسانيّة وهي خالصة ومحررة من كل قيود الإنسان الفرد، بوصفها وجوداً

(١) الهيجليون الشبان أو اليسار الهيجلي هم مجموعة من الشبان الذين يمثلون اليسار في مقابلة اليمين الهيجلي والذي يمثل الشيوخ وكبار السن المحافظين على آراء أستاذهم. في حين أن اليسار بدأ بتحليل المفاهيم الأساسية لفلسفة هيجل مثل معانيها الحقيقية، ثم سرعان ما تحول التحليل لنقد؛ حيث رأى أنصار هذا الاتجاه أن فلسفة هيجل ما هي إلا لاهوت مقنع بالفلسفة. ومن أشهر هؤلاء كان: فيورباخ وشتراوس وبرونو باور وشترنر وماركس. وقد عادى اليسار الهيجلي اللاهوت الدّيني بقدر ما عادى المثالية الهيجلية.

(٢) Feuerbach, *Towards a Critique of Hegel's Philosophy*, In: *The Fiery Brook*; Translated by Zawar Hanfi, Anchor Books, Doubleday & company, Inc, New York, 1972, p.94.

(٣) Flanagan (Christy L.), *The Paradox of Feuerbach: Luther and Religious Naturalism*, p.109.

(٤) عبد الرحمن بدوي، *موسوعة الفلسفة*، المجلد الثاني (ش - ي)، بيروت، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٤، ص ٢١٣.

منفصلاً تم تأملها وتقديسها بطريقة ما، ومن ثم يكون الإله هو الطبيعة الإنسانية<sup>(١)</sup>. ومن هنا تبقى الصفات الإلهية عند "فيورباخ" هي مجرد صفات بشرية قد صاغها الإنسان صياغة مطلقة، تنفض عن كاهلها كل تناءٍ يمكن أن يلتصق بالكائن البشري المحدود لتتحول إلى صفات لا متناهية تعبر عن الموجود اللامتناهي الذي تصوره الإنسان وتخيله. ومن ثم يصبح الإله عند "فيورباخ" خلقاً بشرياً خالصاً تصوره الإنسان على نقيضه أو بعبارة أخرى قام الإنسان بإسقاط جوهره الخاص -لكن بعد تجريده من محدودية الإنسان ومواطن ضعفه- على كائن وهمي خارجه أطلق عليه اسم الإله؛ إذ يقول فيورباخ: "لكي يكون الإله ثرياً، يجب أن يكون الإنسان فقيراً؛ ولكي يكون الإله هو كل شيء، يجب أن يكون الإنسان لا شيء.. فما يطرحه الإنسان عن ذاته وينكره على نفسه، يقَرّ به في صورة أعلى وأكمل، في الإله"<sup>(٢)</sup>، حيث "ينكر الإنسان معارفه وأفكاره كي ينسبها إلى الإله"<sup>(٣)</sup>. فالإله هو ليس كل ما عليه الإنسان، والإنسان هو كل ما ليس عليه الإله<sup>(٤)</sup>. فهو اللامتناه في مقابل المتناه، هو الكامل في مقابل الناقص، هو الخالد في مقابل الفاني، هو كامل القدرة في مقابل ضعيف القدرة ومحدودها، هو المقدس في مقابل المدنس، هو جامع الصفات الكاملة والحقائق الإيجابية المطلقة في مقابل الإنسان جامع الصفات السلبية الناقصة<sup>(٥)</sup>. الإله ليس سوى النقيض لكل ما يشعر به الإنسان من تناء ونقص وضعف وشر<sup>(٦)</sup>. ولذلك كان الإله عند "فيورباخ" هو تخيل بشري خالص لا وجود له في الواقع، وإن حاول البعض أن يقول إنّه لم يكن هدف فيورباخ "إسقاط الإله" بقدر ما كان يتغيا تحسين الطبيعة البشرية وإعطاء الثقة للإنسان بكونه يستطيع دون دعم متعال أو مفارق<sup>(٧)</sup>. وهو الأمر الذي نرفضه هنا حيث يؤكد "فيورباخ" في آخر كتبه المهمة وهو كتاب "نسب الآلهة تبعاً للمصادر القديمة الكلاسيكية والعبرانية والمسيحية" أنّ الإله الذي في الأديان إنّما هو عبارة عن تجسيد ما يتمناه الإنسان لنفسه ولم يستطع تحقيقه. وكل الأوصاف التي أُطلقت على الله في الأديان، في نظره، ما هي إلا أوصاف جُردت من الطبيعة ونُسبت إلى

(1) Feuerbach (Ludwig), *The Essence of Christianity*, Translated by Marian Evans, Trubner & Co. Ludgate Hill, London, Scand Edition, 1881, p.14.

(2) Ibid, p.26.

(3) Ibid, p.27.

(4) Ibid, p.33.

(5) Ideam.

(6) Ibid, p.34.

(7) Flanagan, *The Paradox of Feuerbach: Luther and Religious Naturalism*, p.109.



الإله، فحقيقة الإله راجعة إلى تقديس الطبيعة وإلباسها بصفات متفوقة على الإنسان<sup>(١)</sup>. ومن ثم زعم فيورباخ "أن الإنسان خلق الإله على صورته" من خلال قلب مقولة سفر التكوين "خَلَقَ اللهُ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ" [سفر التكوين ١: ٢٧]. ومن ثم، فتح فيورباخ الطريق أمام نزعة إنسانية حقيقية تسترجع من خلالها الإنسانية ما قامت باسقاطه عن طريق الخطأ في الإله! ونخلص من ذلك أن "أنسنة الإله" هو أهم ما يميز فلسفة فيورباخ؛ حيث يماثل بين الإله والإنسان، إذ يقول: "إن أفكار الإله هي أفكار إنسانية، دنيوية. فالإله مثله مثل الإنسان، لديه خطط في ذهنه، ويكيّف نفسه وفقاً للظروف ولدرجات الذكاء، مثله مثل المعلم مع تلاميذه"<sup>(٢)</sup>. ومن ثم يقرر فيورباخ "أنّ الهمّ الرئيسي للفكر الحديث يجب أن يكون هو "أنسنة الإله" بدلا من تأليه الإنسان"<sup>(٣)</sup>. ولذلك نوّكد أنّه لمن الخطأ أن نُشبه نقد فيورباخ للدين بنقد آخر مبعثه الرغبة بالسمو بالعقيدة الشائعة وتنقيتها من الشوائب الخرافية والأسطورية.

٢- أنسنة الدين: ومن أنسنة الإله إلى أنسنة الدين؛ حيث يرى "فيورباخ" أنّ الدين برمته أمرٌ إنساني<sup>(٤)</sup>؛ فالدين هو الذي يؤله الإنسان في حين ينكره اللاهوت، والدين هو الذي يقول بأن الله هو الإنسان الشخصي المنفصل عن الذات المتخارج في العالم، وأنّ الإنسان هو الله بعد أن دفع بالإنسان بذاته خارجاً عنه مغتربا عن نفسه في آخر. إنّه الدين الذي ينكر الله الذي ليس هو الإنسان، ثم يجعله موضوعاً للفكر عندما يحيل الله إلى إنسان ثم يستعيد صفات الإنسان وينسبها إلى الله ثم يؤلهه ويعبده<sup>(٥)</sup>. فيؤكّد "فيورباخ" على "أنّ الدين يُستخرج من الإنسان"<sup>(٦)</sup>؛ إذ نظر إلى الدين التقليدي على أنّه "نقل الإنسان آماله وأمانيه إلى كائن ذي درجة عليا سماه الله"<sup>(٧)</sup>، وهو الأمر الذي رفضه "فيورباخ"، وقبّل الدين بمعنى خاص يمكن التعبير عنه بوصفه

(١) انظر، سلطان عبدالرحمن العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، تكوين للدراسات والأبحاث، ط٢، ٢٠١٨، ص ١٨٩.

(٢) Feuerbach, *The Essence of Christianity*, p.27.

(٣) Feuerbach, Ludwig, *The Principles of the Philosophy of Future*, Translated by Zawar Hanfi, 1972, p.1. Available at: <https://rowlandpasaribu.files.wordpress.com/2013/09/ludwig-feuerbach-principles-of-philosophy-of-the-future.pdf>. And see also, Evarestus Igwe Alufo, *Marx and Feuerbach's Humanism: the Anthropological Source of Atheism*, p.96.

(٤) Feuerbach, *The Essence of Christianity*, p.26.

(٥) حسن حنفي، دراسات فلسفية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت، ص ٤١٠.

(٦) Feuerbach, *The Essence of Christianity*, p.27.

(٧) عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المجلد الثاني، ص ٢١٣-٢١٤.

علاقة قلبية بين الإنسان والإنسان قائمة على العاطفة، "فالذَّين هو في الأساس عاطفة"<sup>(١)</sup>. يعبر عن علاقة كانت حتى الآن تبحث عن حقيقتها في الانعكاس الخيالي للواقع، وتجدها الآن وبدون أي وسيط في الحب بين "أنا" و"أنت"<sup>(٢)</sup>. فكل صلة بين شخصين هي دين؛ لأن كلمة Religion (الذَّين) تتحدر من فعل Religare والتي كانت تعني في البدء الصلة. ومن ثمَّ يمكننا فهم مقولة فيورباخ: إن الحب هو الرابطة الجوهرية التي تربط بين الكامل والناقص، وهو الذي يجعل الإله إنسانًا والإنسان إلهًا<sup>(٣)</sup>. وأنَّ الإنسان لا يكون متدينًا إلا بمقدار ما يراعي فيه مصلحة الآخر المشارك له في الإنسانيَّة؛ تلك الفكرة التي نجد صداها يتردد بقوة عند كل من مارتن بوير وإيمانويل ليفيناس في القرن العشرين.

٣- **أنسنة الأخلاق:** تبدو أنسنة "فيورباخ" للأخلاق -لأول وهلة- عندما يرى أنَّه إذا كان الإنسان ينظر إلى الإله على أنه مُشرِّع أخلاقي، فذلك لأن الأخلاق ذاتها هدف سام مقدس، في حين أن الإنسان نفسه هو هذا المُشرِّع الأخلاقي<sup>(٤)</sup>. فمع "فيورباخ" يعود الإنسان "الفرد" أو "الشخص"، وليس الإنسان من حيث هو إنسان، مقياس كل ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي من خلال الخبرة الشخصية، واللذة والألم، الرضا وعدم الرضا. ويصرِّح "فيورباخ" بنزعته هذه في كتابه "جوهر المسيحية" فيقول: "إن الإنسان، وخاصة الإنسان المتدين، هو بالنسبة لنفسه مقياس لكل الأشياء، ولكل ما هو موجود في الواقع"<sup>(٥)</sup>. إن سعادة الفرد هي المبتغى الأخلاقي الأول عند "فيورباخ"، وغاية الأخلاق تحقيق سعادة الآخرين من خلال سعادة الفرد. والدافع للسعادة كامن في الإنسان لذا يجب أن يكون أساس جميع الأخلاقيات، ومن ثم تتحقق السعادة الفردية بسعادة الآخرين عند تحقيق متطلبات الذات، والتصرف وفقا لطبيعة الإنسان البشرية، التي تبحث عن اللذة وتتجنب الألم وتتعاطف مع آلام الآخرين. وهكذا تصبح الأحكام الأخلاقية مع "فيورباخ" مجرد رغبات wishes؛ أي أن منع السرقة -على سبيل المثال- يعبر عن رغبة في محوها من المجتمع، وذلك بسن قانون يعاقب السارق، وكون هذه الرغبة أمرًا لا يعني إلا وجود شيء مرغوب فيه. أي أن الإنسان له بعض الاحتياجات، وأن اشباع هذه الاحتياجات هو السعادة وعدم اشباعها هو البؤس والشر، ومن ثم تصبح أخطاء الإنسان هي

(1) Feuerbach, *The Essence of Christianity*, p.25.

(٢) أنجلس، لودفيج فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ص ٢٥.

(3) Feuerbach, *The Essence of Christianity*, p.48.

(4) Ibid, p.47.

(5) Ibid, p.22.

فقط خطط الفضيلة المنحرفة، هي فقط وخزات الضمير نحو الفضيلة<sup>(١)</sup>. ولذلك فإنه يناشد الإنسان ألا يحزن على أخطائه، فالأخطاء فضائل غير سعيدة، هي فقط تعوزها الفرصة لكي تظهر نفسها على أنها فضائل. ولذا لم يكن غريبا على "فيورباخ" أن يعبر عن مذهبه الأخلاقي بقوله: "هل قلت إن الواجب يطلب النبذ؟ يالك من غبي! الواجب يقود للمتعة، وعلينا أن نهب أنفسنا اللذة. النبذ هو مجرد استثناء محزن للقاعدة، يحدث فقط عندما تمليه الضرورة ... اتبع عن جراءة غرائك وميولك وسر معها جميعًا! حينئذ لن تسقط ضحية لأي منها"<sup>(٢)</sup>. ولا شك أن دعوة فيورباخ هذه دعوة إلى الانحلال والتحرر من كافة القيم الأخلاقية التي تعارفت عليها الأمم والمجتمعات. هذا فضلًا عن أنه لم يبين لنا موقفه من السؤال الأخلاقي المحوري: ماذا لو تعارضت لذتي مع لذات الآخرين؟ لأنه لو تعرض لهذه النقطة لبدت غيريته أنانية مُقنعة! وإن كان هناك توجه أخلاقي عند فيورباخ يعبر عن نزعة الأنسنة حيث يرى أن الحب الحقيقي هو ذلك الذي يدفع الذات للتضحية من أجل الآخر، فالحب وحده هو الذي ينقذنا ويخلصنا، يتساءل فيورباخ عن: "من هو مخلصنا ومنقذنا؟ الله أم الحب؟ الحب؛ لأن الله بما هو إله لم ينقذنا بل الحب الذي يسمو على الاختلاف بين الشخصية الإلهية والإنسانية"<sup>(٣)</sup>. وهكذا يصير فيورباخ على استبدال الإنسان بالله في كل شيء.ء.

٤- **الخوف هو منبع الدين:** يرى فيورباخ أن الخوف هو مصدر الدين، والخوف هو الفكرة السيكولوجية التي تفترض وجودًا لكائن علوي مفارق؛ وفيورباخ هنا تابع غير مبتدع لأن هذا الزعم يتردد عند كثير من الفلاسفة الماديين، إذ سبق للفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم أن قال: "إنَّ الدين قد نشأ في البداية نتيجة لأسباب سيكولوجية تتمثل في القلق والخوف الشديد الذي ينتاب الكائن البشري إزاء أحداث الحياة والمستقبل"<sup>(٤)</sup>. ولذلك مضى "فيورباخ" في هذا السبيل مرتئيًا أن الخوف في مبدأ الأمر هو الذي خلق الآلهة في العالم القديم، وعند الرومان كانت كلمة الخوف تحمل معنى الدين، وما زال في بعض الأديان الكتابية يتردد معنى "يوم الدين" بيوم الخوف والرهبنة. وأن قبائل الهوتينتوت Hattentates تعتقد في المخلوق ذي القدرة

(١) فيورباخ، شذرات من تطوري الفلسفي، ص ٣٨٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٨٨-٣٨٩.

(٣) Feuerbach, *The Essence of Christianity*, p.53.

(٤) Hume, *The Nature History of Religion*, In: *Philosophical Works of David Hume*, Vol.IV, Boston: Little, Brown and Company, Edinburg: Adam and Charles Black, 1825, p.478.

الخالقة لكنهم لا يعبدونه وإنما يعبدون الروح الشريرة التي يعتبرونها مصدر كل شرور تحيط بالإنسان في العالم. وبعض القبائل الأمريكية تعبد الأرواح الشريرة فقط التي يعزي إليها الشرور والمتاعب والألم وذلك بدافع الخوف. كما أننا نجد في الهند لكل روح شريرة اسماً خاصاً بها، وكلما اعتقد أن هذه الروح أكثر قوة وجبروت زادت عبادتها. ومن الواضح أن مثل هذه العبادات- كما يقول "فيورباخ"- ليس لها أساس أو دافع سوى الخوف ولا غرض لها سوى تجريد الآلهة المعادية من أسلحتها ووقف أيدائها. فقد كان للخوف معبداً عند الرومان ومعبداً في اسبرطة<sup>(١)</sup>. كذلك يرى "فيورباخ" أن مصدر التأليه عند البشر يعود -بشكل أساسي- إلى الخوف من الموت، وأنَّ وقوف الإنسان عاجزاً أمام الموت هو من جعله يفكر في الخلود في عالم آخر، ولم يكن تصور العالم الآخر إلا بتصور وجود إله هو رب هذا العالم، ومن ثمَّ يقول فيورباخ: "إنَّ المقبرة التي تمثل نهاية الفرد تمثل موضع ميلاد الآلهة... فلولا الموت لما كان هناك وجود لفكرة الله، إنَّ المقبرة التي تمثل نهاية الإنسان تمثل ميلاد الخالق، فلو كان الإنسان أدياً لا يفكر في الموت ما كان هناك تفكير في الإله"<sup>(٢)</sup>. ويتفق هذا مع رؤية الفلسفة العامة للأسننة كما يقدمها كورليس لامونت Corliss Lamont (١٩٠٢-١٩٩٥)<sup>(٣)</sup> الذي عالج "الأسننة" بوصفها فلسفة خالصة وأكد -استناداً إلى "فلسفة الأسننة"- على أن "الطبيعة نفسها تشكل مجموع الحقيقة، فلا وجود لما هو خارج عليها، ولا وجود لتلك الكيانات الخارقة للطبيعة، فعلى المستوى البشري لا يمتلك البشر أرواحاً خالدة وخارقة للطبيعة، وعلى المستوى الكوني بأكمله، فكوننا لا يمتلك خارقاً للطبيعة أو إلهاً أدياً"<sup>(٤)</sup>. أي أن فيورباخ يختزل "الإلهي" في

(١) أحمد عبدالحليم عطية، *فلسفة فيورباخ*، ص ٢١٥-٢١٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٧.

(٣) كورليس لامونت (١٩٠٢-١٩٩٥ م) فيلسوف اشتراكي أمريكي أشتهر بكتابه "فلسفة الأسننة" الذي نُشر لأول مرة عام ١٩٤٩، كما أشتهر بدفاعه عن القضايا اليسارية وقضايا السلام والحقوق والحريات المدنية كجزء من أنشطته السياسية. وكان رئيساً للمجلس الوطني للصدقة الأمريكية السوفيتية أوائل الأربعينيات من القرن العشرين. وكان لامونت غزير الإنتاج حيث كتب وشارك في تحرير العديد من الكتب، وكتب آلاف الرسائل والمقالات للمجلات والجرائد. ومن أشهر مؤلفاته: وهم الخلود ١٩٣٦، فلسفة الأسننة ١٩٤٩، العقل المستقل: مقالات لفيلسوف أنسني ١٩٥١، نعم للحياة ١٩٨١.

(٤) Corliss Lamont, *The Philosophy of Humanism*, p.126.

"الإنساني" ويضع الأسس الفلسفية للتقاليد الإنسانية اللاحقة من خلال الترويج لفلسفته الجديدة والتي تجعل الإنسان -مع إدراج الطبيعة كأساس للإنسان- الهدف الفريد والأسمى للفلسفة<sup>(١)</sup>.

٥- **الإيمان بالعلم ورفض المعجزات:** يرى فيورباخ أن المعجزة تعني خرق القانون الطبيعي الضروري أو هي حوادث الطبيعة الخارقة للعادات. وأن العامة يظنون أن قدرة الله وعنايته تظهران بأوضح صورة ممكنة إذا حدث في الطبيعة -على ما يبدو- شيء خارق للعادة، مناقض لما اعتاد الناس أن يتصوروه، وهم يعتقدون أن أوضح برهان على وجود الله أن يتم خرق القانون الطبيعي المعتاد لتظهر معجزة تثبت قدرة الخالق القادرة التي تقهر قوة الطبيعة الغاشمة. ويرفض "فيورباخ" هذا الزعم وينكر القول بالمعجزات قلبا وقالبا، ويرى أن نظام الطبيعة ثابت لا يتغير ولا يحدث شيء مخالف له. ويرى "فيورباخ" أن المعجزات التي يتحدث عنها الناس في كل زمان ومكان ربما تكون قد وقعت بالفعل لكنها ليست معجزات كما يراها العامة ولكنه يرجعها إلى الجهل بقوانين الطبيعة وأنه كلما تقدم العلم كلما اهتدى الإنسان إلى أسرار الطبيعة وإلى أسرار ما كان يظنه - جاهلا- على أنه معجزة. وهكذا يرفض "فيورباخ" المعجزات بالفهم الديني التقليدي من أجل إفساح المجال للتأويل العلمي أو السببي للظواهر.

٦- **الموت نهاية كل شيء:** يعرف "فيورباخ" الموت بأنه "الانحلال الكامل والشامل لكيونتك بمجملها؛ ليس ثمة غير موت واحد فحسب، والذي هو كلي، الموت لا يقضم شيئا من الإنسان ولا يترك بقية... وحين تموت فأنت تموت كليا؛ كل ما فيك ميت"<sup>(٢)</sup>. والموت عند "فيورباخ" كامن داخل النفس البشرية ولا يأتيها من الخارج، يكمن في دمنا وفي أعصابنا ومخنا وفي كل أعضاء جسمنا، في كل خلية من خلايا الجسد الإنساني. ومن ثم يكون الموت ليس شيئا خارجيا تماما عن الحياة، وإنما هو معانق لها، متداخل معها ممتزج بها. كما يرى "فيورباخ" أن الموت مرتبط بالخلود في تفكيرنا، فنحن لا نريد أن نموت، نريد أن نوسع وجودنا إلى ما وراء مقبرتنا الأرضية، نمدها إلى اللانهائي. فإذا كان الموت هو النهاية فإن في الخلود التعويض عن مثل هذه النهاية التي ينفر منها الإنسان؛ ولذلك كان الخوف من التلاشي بعد الموت هو أحد مصادر التأليه عند "فيورباخ"، الذي عبّر عن ذلك بعبارة بالغة الأهمية: "إن المقبرة التي تمثل نهاية الفرد تمثل موضع ميلاد الآلهة". ولذلك يرفض "فيورباخ" الحياة الأخروية صراحة

(1) Feuerbach, Ludwig, *The Principles of the Philosophy of Future*, Translated by M. H. Vogel, Opolis Bobls Merrill, Indianapolis, 1966, p. 70

(٢) لودفيج فيورباخ، **أفكار حول الموت والأزلية**، ترجمة وشرح وتعليق وتقديم نبيل فياض وجورج برشين، بيروت، دار الرافدين، ٢٠١٧، ص ٧٥.

لأنه ليس هناك حيوات أخرى غير هذه الحياة المتجسدة هنا في الزمان والمكان؛ لأن النفس لا يمكنها أن توجد بلا جسد<sup>(١)</sup>، ومن ثم فحياة الماوراء ليس لها وجود، وليس هناك سوى هذه الحياة المشهودة التي لا توجد حياة غيرها. وأن الاعتقاد في حياة أخروية هو وهم من أوهام المسيحية التي وعدت الإنسان بعود وعجزت عن تحقيقها في الحياة الزمنية فوعدهت بحياة أخروية يتحقق فيها ما حُرّم منه، فحرمت بذلك من بلوغ ما يريده من سعادة دنيوية<sup>(٢)</sup>. وهذا ما تقتضيه "الأنسنة" حسب كورليس لامونت الذي رأى في كتابه "وهم الخلود Illusion of Immortality" أن الحجج المؤيدة للخلود غير كافية تمامًا. وأنه يمكن للناس أن يعيشوا حياة مرضية دون الإيمان بالحياة بعد الموت، وأن الحياة البشرية قد تكون أكثر قيمة إذا أدركت أنها تأتي مرة واحدة فقط لكل إنسان<sup>(٣)</sup>. وهكذا أنكر "فيورباخ" الخلود الشخصي في العالم الآخر، ورأى أن الخلود الوحيد هو الخلود العضوي في نسلنا، وأن النعيم الحق يتمثل في الحياة من أجل الأجيال المقبلة والبقاء في ذاكرتها، فليس ثمة هناك حياة أخروية، إنما تتميز هذه الحياة الدنيا - وفقًا للتاريخ والطبيعة- تدفقها اللانهائي<sup>(٤)</sup>. وقد أكد "فيورباخ" على ذلك بطرق شتى كان منها - أيضًا- أن الإنسانية قد حققت كمالها على الأرض في الفكر والعقل والروح وهي أعلى كمالات يمكن أن يصل إليها أي موجود، وبما أن الإنسانية قد وصلت بالفعل إلى هذه الكمالات، فليس هناك حياة أكثر كمالًا من الحياة الإنسانية. ذلك لأن معيار الحياة الأقصى هو الوصول إلى العقل والروح، وهما متحققان للبشرية هنا على هذه الأرض، ولذلك فلا يمكن وجود حياة أخرى أكثر كمالًا من التي على الأرض<sup>(٥)</sup>.

وهكذا مثّلت "نزعة الأنسنة" عند "فيورباخ" النموذج المعبر عن هذه النزعة في الفكر الغربي؛ حيث تحول اللاهوت إلى أنثروبولوجيا، وتم إنكار كل ما هو متجاوز للإنسان، وأُستبدل العقل بالإنجيل، وحل

(١) المصدر السابق، ص ١١٧.

(٢) Feuerbach, Ludwig, *Lectures on the Essence of Religion*, Translated by Ralph Mannheim, 1967, pp 20-21. Available at: <https://rowlandpasaribu.files.wordpress.com/2013/09/ludwig-feuerbach-lectures-on-the-essence-of-religion.pdf>

(٣) Lamont (Corliss), *Illusion of Immortality*, The Van Rees Press, London, 1936, pp.3-12.

(٤) جاك شورون، **الموت في الفكر الغربي**، ترجمة كامل يوسف حسين، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أبريل ١٩٨٤، ص ٢٠٧، ص ٢١٠.

(٥) أشرف حسن منصور، الكمال الإنساني بين الفرد والنوع عند فيورباخ، القاهرة، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، السنة الخامسة والعشرون، العدد الخامس والعشرون، ٢٠١٦، ص ١١٩.

الإنسان محل المسيح، فلم يعد هناك إله في رؤسنا وإنسان في قلوبنا، بل تفرد الإنسان بأن يكون مفكرًا بعقله واعيًا للطبيعة وذاته<sup>(١)</sup>. وقد تأثر بفيورباخ الكثيرون من المفكرين والفلاسفة الغربيين، حتى إن أنجلز يقول: "لقد كان الحماس عارمًا وصار الجميع فيورباخيين"، كما كتب دافيد شتراوس أن نظرية "فيورباخ" هي حقيقة هذا العصر. وأشار ماركس إلى أنه ليس هناك طريق للحرية والحقيقة سوى "نهر النار"، وأن فيورباخ مطهر عصرنا<sup>(٢)</sup>.

ومن ثم لم يكن غريبًا أن يطبع "فيورباخ" عصره بطابعه؛ حيث يذهب ديفيد شتراوس David Strauss (١٨٠٨-١٨٧٤) إلى أن الحقائق الدينيّة والأحداث التي تتجاوز الطبيعة عبارة عن روايات وأساطير، وأنها نتاج غير واعٍ من خلق البشر، وأن المسيح ذاته ليس سوى مجرد أسطورة، وأن نصوص الأناجيل أساطير تُترجم وتُعبّر عن أعماق الرغبات الإنسانيّة<sup>(٣)</sup>. كما ركز برونو باور Bruno Bauer (١٨٠٩-١٨٨٢) على تدمير العقائد الدينيّة أكثر من تبريرها، فمن أجل حرية الإنسان والتطور الاجتماعي يجب أن تأخذ الثورة مكانها داخل النصّ الديني. وأن المسيحية هي نتاج الوعي الذاتي للإنسانية، وهو وعي متطور دائمًا، ولذلك فالمسيحية ليست نتاجه النهائي<sup>(٤)</sup>. ورأى ماكس شترنر Max Stirner (١٨٠٦-١٨٥٦) أن الإنسان الذي عبده "فيورباخ" لا يتناقض مع المسيحية بقدر ما يتوافق معها<sup>(٥)</sup>. ليصبح الدين في عصر "فيورباخ" محض نشاط إنساني خالص.

أما نيتشه - بوصفه أحد الفلاسفة الذين تأثروا بفيورباخ - فقد وصل بنزعة "الأنسنة" إلى أعلى درجة من الغلو والشطط بإعلانه "موت الإله"؛ لأن الإيمان بوجود الإله يحول بين الإنسان وبين إحساسه بنفسه، وأن ذلك عقبة في طريق سيادة الإنسان وتفوقه، فموت الإله سيعمل على إفساح الطريق أمام الإنسان، حتى يمكنه أن يحقق كل ما تتسع له جهوده<sup>(٦)</sup>. فلم يكن نيتشه يعترف بعقيدة من العقائد الدينيّة الموجودة في عصره، لا صراحة ولا ضمناً. وكل محاولة لكشف نوع من التأثير الخفي بالدين في تفكيره هي محاولة باطلة من أساسها<sup>(٧)</sup>. ومن ثم كان تفسير الفيلسوف الفرنسي الشهير جان بول سارتر

(١) فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيغل (كيركجورد - فيورباخ - ماركس)، بيروت، دار التنوير، ٢٠٠٩، ص ١٣٤.

(٢) أحمد عبدالحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، ص ١٧.

(٣) فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيغل، ص ٢٩-٣٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٥) المرجع السابق، ص ٤٢.

(٦) فؤاد زكريا، نيتشه، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، د.ت، ص ٤٦.

(٧) المرجع السابق، ص ١٣١.

لعبارة نيتشه: "إنَّ الإله قد مات" بأنه يريد أن يقول إن الله غير موجود، وأن على البشر أن يواجهوا وحدتهم وغربتهم في هذا الكون بشجاعة. حيث دعا سارتر ومعظم رفاقه من أنصار الوجودية الملحدة إلى التمرد على الإله من أجل العناية بالإنسان، ورفض كل أسبقية دينية أو ميتافيزيقية من الممكن أن تحد من إبداعه وفعاليته في التاريخ، ليصبح الإنسان صاحب السلطة المطلقة في مسائل الحقيقة والأخلاق. فقد أراد أن يتحول رجال الدين إلى علماء، والرهبان إلى نشطاء اجتماعيين، والزهاد إلى اقتصاديين. فوضع الجسد فوق الروح وألغى مدينة السماء لصالح مدينة أرضية يترأسها الإنسان وحده من خلال تطبيق نزعة إنسانية عالمية رأى أنها تهدف إلى تطوير الإنسان وتحسين المجتمع.

وبهذه الأفكار التي تطرفت كثيرًا في اعلاؤها لمكانة الإنسان، والتي تزعمها فلاسفة كبار ومؤثرون في الفكر الغربي فيما بعد "فيورباخ"؛ الذي طبع مساحة ليست بالقليلة من الفلسفة الغربية بطابعه؛ حيث استهدفت فلسفته تكوين فلسفة جديدة تنطلق من نقد مثالية "هيجل" إلى تأسيس فلسفة مادية تتوجه نحو العالم الواقعي وتجعل من الإنسان سيدًا على الكون وليس سيدًا في الكون.

وقد لاقت نزعة "الأنسنة" بعد "فيورباخ" ذبوعًا وانتشارًا كبيرًا، مما أدى إلى تشكيل منظمات إنسانية؛ حيث تحولت مختلف الجمعيات الأخلاقية التي ظهرت في القرن التاسع عشر إلى إحدى الركائز الأساسية للحركة الإنسانية الحديثة، وفي عام ١٩٥٢ أصبح الاتحاد الأخلاقي الأمريكي، وهو منظمة جامعة لمختلف الجمعيات الأخلاقية بالولايات المتحدة، عضوا مؤسسا في الاتحاد الإنساني والأخلاقي الدولي، وهو الجهة التي تمثل الآن الحركة الإنسانية العالمية<sup>(١)</sup>. وقد حققت نزعة الأنسنة عبر هذا التاريخ بعض الإنجازات الإيجابية؛ حيث نادت بتقديس حقوق الإنسان، ونادت بحقوق المستعمرين، وإلغاء العبودية، وأن الإنسان ليس سلعة، والكفاح من أجل إلغاء عقوبة الإعدام؛ ولذلك شهد القرن العشرون ازدهارا لنزعة الأنسنة حتى تبني حوالي ٣٦% من البريطانيين معتقدات وقيم الإنسانية والرابطة الإنسانية العالمية. وأصبحت لهم مؤسسات ومنظمات تدافع عن أفكارهم وقيمهم من بينها: مجلس الإنسانية العالمية - الجمعية الإنسانية الأمريكية - الجمعية الإنسانية البريطانية - الجمعية الإنسانية في إيرلندا - الاتحاد الأوروبي الإنساني - الاتحاد الإنساني الأخلاقي الدولي، وهي المنظمة التي تمثل الآن الحركة الإنسانية العالمية وغيرها من جمعيات واتحادات إنسانية منتشرة في شتى أنحاء العالم .

(١) ستيفن لو، الإنسانية مقدمة قصيرة جدا، ترجمة ضياء وراد، القاهرة، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة،



ويرز في القرن العشرين كثير من فلاسفة الإنسانية لعل أبرزهم: برتراند رسل، وبيتر سنجر. وهم في الغالب الأعم إما ملحدون أو لا أديون أو شكوكيون؛ فهم -وسائر الإنسانيين- يعتقدون أن الأدلة لا تكفي من أجل إثبات الإدعاء بأن هناك عناية إلهية موجودة في الكون، وتريد أن تحل الإيمان بذكاء الإنسان بدلا من هداية الإله. فهم يؤمنون بالعلم والعقل بدلا من العناية الإلهية والمعجزات، ينتشكون في الإيمان بكل ما هو غيبي ولا يؤمنون بوجود حياة أخروية، وأن الأخلاق الحقة يجب أن تستمد عن طريق دراسة الطبيعة الفعلية للبشر وما يساعدهم على الازدهار في هذه الحياة، لا الحياة الآخرة، ولذلك رأوا تأسيس الأخلاق بعيدا عن الإله والأديان.

ومن أنشطة هذه الجمعيات -غير الترويج للإلحاد-: السعي للقضاء على التمييز ضد الملحد، ومعارضة التعليم الديني في المدارس، والدفاع عن المرتدين عن الإسلام، وإقامة المؤتمرات السنوية واللقاءات الشهرية، وتنظيم المناسبات الاجتماعية والاحتفالات للمجتمع اللاديني، كحفلات الزواج، وتغيير الأسماء، وترتيب الجناز... إلخ. ومن الأعياد الإنسانية: اليوم الإنساني العالمي في ٢١ يونيو، ويوم داروين ١٢ فبراير، ويوم حقوق الإنسان في ١٠ ديسمبر، ويوم الضوء الإنساني في ٢٣ ديسمبر<sup>(١)</sup>. وقد رامت الأئسنة من وراء كل هذا، وتجلى هدفها الأعظم في إحداث قطيعة حاسمة مع كل نظرة لاهوتية صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان، والعمل على تأسيس فلسفة جديدة تضع الإنسان في مركز الوجود بعد أن كان على هامشه.

ومن ثم أدى هذا الفكر في الفضاء الفلسفي الغربي إلى آثار خطيرة واضحة؛ لعل أهمها "أن نسبة عالية من المتعلمين أصبحوا يقبلون الإلحاد بوصفه الموقف الفكري الصحيح للتطور"<sup>(٢)</sup>؛ لأن الله قد مات في الحضارة الغربية أو كما يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر عبدالنور بيدار Abdenour Bidar (١٩٧١-؟): "ولأن بموت الله في الغرب فقد الإنسان القياس المطلق لذاته. والضرر كبير جدا ولا يمكن إصلاحه بما أن لا شيء يمكن أن يعيد الحياة لله الميت، لا زيادة عدد المؤمنين ولا عودة التيار الديني الذي نلاحظه حاليًا. لقد مات الله نهائيًا بسبب تفكير علماء الإنسية الذين أصروا على التفكير في الإنسان على صورة الله. ولأن كل ثقافتنا الغربية نقلت كل ما لله بجوار كل ما للإنسان: فمنذ أفلاطون الذي منح الخلود الإلهي للإنسان حتى فلاسفة عصر التنوير الذين منحوا الإنسان سيادة الله

(١) إبراهيم بن عبدالله الرماح، الإنسانية المستحيلة - إشكالات تأليه الإنسان وتفنيدها في الفكر المعاصر، الرياض، مركز دلائل، ط٢، ١٤٣٩هـ، ص ٣٩.

(٢) Albert B. Hakim, *Historical Introduction to Philosophy*, 2<sup>nd</sup>, Edition, Macmillan Publishing Co., New York, 1992, p. 29.

على الكون مروراً بالفيلسوف "بيك دي لاميراندول Pic De La Mirandole (١٤٦٣-١٤٩٤)" الذي منح الإنسان قدرة الله الخلاقة. وبالتالي أفرغ الغرب بطريقة تدريجية منتظمة المادة المكونة لفكرة الله، وأفرغ الغرب ذات الله كلها، وفي الوقت نفسه لم يتوان الغرب عن منح الإنسان مقدرة على الوجود والفعل متزايدة، طبقاً لمبدأ الأواني المستطرقة<sup>(١)</sup>.

كما تم إسقاط المرجعية الدينيّة الإلهية لتأسيس مركزية الإنسان، تلك المركزية المستندة إلى العقل الإنساني بوصفه مرجعاً أحادياً للحقيقة الفلسفيّة ومنبع التنظير للنظم السياسية والاجتماعية. فتلك النظرة التي "أماتت الإله" من أجل أن ترفع كل هيمنة عن عاتق الإنسان وتجعله في أعلى منزلة، "أماتت الإنسان" نفسه في "الفلسفة البنيوية" وأسقطته في قاع بئر سحيق من الشك والفضى والاعتراب التي تميز بها عصر "ما بعد الحداثة" الذي "أمات المعنى المطلق" واتسم بالنسبيّة والسيولة في كل شيء، وتميّز بانعدام الغاية والقيمة، حيث تلاشت فيه أية مركزية وأية حقائق مطلقة أو معايير للحقائق أو للسعادة أو أي منطلقات تتطور من خلالها الإنسانية في واقع يذكرنا بالسفسطة اليونانية القديمة والتي استشرت على أثرها "اللا-قيم" وغياب أي معيار للتتري والنمو المجتمعي ككل. وهو الأمر الذي يؤدي لا محالة إلى العدمية والعبثية والسقوط الحضاري. حتى أخذ الغربي يبحث عن الإنسان نفسه فكتب أليكسس كاريل Alexis Carrel (١٨٧٣-١٩٤٤م): "الإنسان ذلك المجهول"، وكتب أنطون تشيخوف Anton Chekhov (١٨٦٦-١٩٠٤) "الإنسان المعذب"، وأوسفالد اشبنجلر Oswald Spengler (١٨٨٠-١٩٣٦) "تدهور الحضارة الغربيّة". وكلّها- مع كثير من الكتابات الأخرى- تحدّر من سيادة الماديّة وتنادي بضرورة العودة إلى ما هو روحي أو ديني حتى عُرف القرن الواحد والعشرين بعصر "ما بعد العلمانيّة" أو "عصر العودة إلى الدين".

وقد مضى الغربي الراهن في طريق "العودة إلى الدين" على أمل أن يصير الدين أداة تحرير للإنسان من قبضة الطبيعة والمجتمع؛ إذ يستجيب لحاجته العميقة إلى معنى لوجوده على الأرض من خلال الإجابة على السؤالين الأزليين: من أين أتينا؟ وإلى أين نصير؟ وهو المعنى الذي يكفل له الصمود في مواجهة ما يعانیه من تحديات تعصف بوجوده كالموت أو ضغوط تشوه حضوره كالألم والفسل والاعتراب والظلم.. إلخ. وجميعها أثارت وما زالت تنثير لديه مشاعر الخواء والقلق، بفعل الافتقار

(١) عبدالنور بيدار، المذهب الإنساني في الغرب، ترجمة فوزي العشماوي، القاهرة، المركز القومي للترجمة،

إلى معنى كلي للحياة، التي تصير آنذاك مجموعة تفاصيل متتالية ومنتشرة ومضجرة من دون غاية واضحة<sup>(١)</sup>.

إنَّ غياب البعد الروحي في عالم تسوده الماديَّة بكل صورها أدى إلى شعور الإنسان بالوحدة، والخوف، والقلق، والاضطراب، والخواء الداخلي. وأصبح الإنسان، ذلك الذي حاولت "نزعة الإنسنة" وضعه في المركز وتهميش كل ما سواه، معرضاً لخطر الإبادة نتيجة الإسراف في استخدام التقنيات الحديثة لاستغلال الطبيعة وتطويعها لإشباع الرغبات دون وازع أخلاقي مما أدى إلى اختلال التوازن فأعلنت الطبيعة غضبها عبر التغيرات المناخية الحادة وغيرها من الظواهر الطبيعية التي تحذّر الإنسان مرارًا وتكرارًا بما لا قبل له به لو استمر في غيِّه وعناده.

#### المبحث الرابع: الآثار الفكرية للإنسنة في الفكر العربي

عرّف الفكر العربي والثقافة العربية نزعة "الأنسنة" شأنها في ذلك شأن الفكر الغربي، وراح المفكر الجزائري محمد أركون يؤصل لها في التاريخ مشيداً أسسها على الفلسفة العقلانيَّة التي تتخذ من الإنسان محوراً لها، فيرجع بها إلى كثير من فلاسفة المسلمين وأدبائهم، من أمثال: الجاحظ والتوحيدي ومسكويه وابن باجة وابن رشد. وهم أولئك الفلاسفة والأدباء الذين أرادوا الانتقال من النظرة الدنيويَّة اللاهوتية الغيبية التي اعتمدت في تسيير الحياة الاجتماعية على النص القرآني إلى دور الإنسان في فهم هذا النص وتطبيقه تطبيقاً جديداً يناسب واقعه المعيش. محاولاً نفس مساحات التقديس في التراث الديني، والاعتراف بالتعددية الدنيويَّة والثقافية واللغوية. لكن هناك من اعترض على هذا التأسيس مثل حسن حنفي الذي تساءل: لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟ إذ لاحظ أن علم الكلام الإسلامي قد حاصر المباحث الإنسانيَّة ما بين الطبيعيات والإلهيات في ثلاثية العلم والوجود والإلهيات، في حين غاب المبحث الإنساني في الثلاثية الفلسفية: المنطق والطبيعيات والإلهيات. كما ذهب الفيلسوف الألماني هيجل إلى القول إن اللاهوت الإسلامي لا مكان فيه لذاتية الإنسان وحرية لكونه متمحوراً حول الإله المجرد المنفصل كلياً عن الإنسان<sup>(٢)</sup>.

ومن أبرز دُعاة الأنسنة في الفكر العربي المعاصر: محمد أركون ومدرسته من التونسيين أمثال: عبدالمجيد الشرفي ويوسف صديق. وكذلك المدرسة المصرية ممثلة في: نصر حامد أبو زيد

(١) صلاح سالم، جدل الدِّين والحداثة من عصر التدوين العربي إلى عصر التدوين الغربي، ص ١٦٣.

(٢) السيد ولد أباه، النزعة الإنسانية ومشروع النهوض العربي، مقال إلكتروني متاح على الرابط التالي (تم

الدخول عليه في ٢٠٢٢/٢/٤): <https://www.ardd-jo.org/ar/Blogs/humanism-and-the-arab-revival-project>

وحسن حنفي وعلي مبروك. والمدرسة الشامية ممثلة في: علي حرب، وحسين مروة، وطيب تيزيني، ومحمد شحرور، وأدونيس... وغيرهم ممن رأوا في "الأنسنة" استراتيجية نقدية تركز كل القيم التي تعيد الاعتبار للإنسان بعد أن سلبتها منه السلطة الكهنوتية التي تحتكر الحديث باسم الإله، منددين بفداحة الهيمنة اللاهوتية على الواقع الناسوتي.

وقد راجت نزعة "الأنسنة" في الثقافة العربية بواسطة هؤلاء الذين عملوا على نقد التراث، ودعوا إلى إنتاج ثقافة جديدة تتوافق مع المنتج الثقافي لعصر القارئ. مستخدمين في ذلك مجموعة من المناهج الغربية ذات النزعة الإنسانية، يقول أركون: "لقد شرعت في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسميائيات لتحليل الخطاب القرآني منذ أوائل السبعينيات من القرن الماضي"<sup>(١)</sup>. وقد أجمل أحد الباحثين هذه المناهج في ثمانية هي: (المنهج التاريخي، المنهج التاريخي الفيلولوجي، المنهج المادي التاريخي، المنهج الفينومينولوجي، منهج التحليل الإستمولوجي، منهج التحليل النقدي، المنهج التأويلي، المنهج التاريخي النقدي)، وهذه المناهج نجدها متداخلة في النص الواحد، وعلى مستوى المفكر الواحد<sup>(٢)</sup>. فعملوا ابتداءً على نزع القداسة عن النص الديني، لكون القداسة عائقاً محورياً أمام فكرة "الأنسنة"، ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن كلام مقدس! والآلية التنسيقية التي تتوسل بها خطة "الأنسنة" في إزالة هذا العائق الاعتقادي هي نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري بواسطة عمليات منهجية خاصة، منها: حذف عبارات التعظيم عن النص المقدس، واستبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقررّة، والتسوية بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني، والتفريق بين مستويات مختلفة في الكلام الإلهي، والمماثلة بين القرآن والنبى عيسى عليه السلام "فكما كلمة الله تجسدت في عيسى بن مريم فكذلك كلام الله تجسد في القرآن" ثم يبنى عليها الحكم التالي "لما كان المسلمون ينفون عن السيد المسيح الطبيعة الإلهية، ويثبتون له الطبيعة الإنسانية، وجب عليهم أن ينفوا عن القرآن الطبيعة الإلهية ويثبتوا له هو الآخر الطبيعة البشرية". أي جعل القرآن نصاً لغوياً مثله مثل أي نص بشري<sup>(٣)</sup>، له سياقه الثقافي الذي لا يفهم إلا بالرجوع إليه؛ فينزل بذلك من حيز المطلق إلى حيز النسبي، ويقبل بتفسيرات لا متناهية ولا ميزة لتفسير على الآخر. فيتم بذلك فصل النص القرآني عن مصدره المتعالي، وربطه كلياً

(١) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٥، ص ٥.

(٢) انظر، فهد عبدالقادر عبدالله الهتار، أسنة التراث وأثرها على الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة الدليل، العدد (٢)، السنة (٥)، ٢٠٢٢، ص ٥٥.

(٣) طه عبدالرحمن، روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٩، ص ١٧٨-١٧٩.

بالقارئ الإنساني، فيصبح ما يقتضيه من النص مرهوناً بخلفيته الثقافية ومرجعياته المعرفية ووضعياته الاجتماعية والسياسية، فلا تكون هذه الحصيلة إلا إبداعاً لمضامين إنسانية صريحة. مع افتراضهم عدم اكتمال النص القرآني سواء بالنقص الذي يتمثل في حذف بعض آياته عند التدوين أو زيادة كلام عليه ليس منه وضع أزيد ليخدم مصلحة هذه الفئة أو تلك مقويًا مركزها أو مشرعًا سلطتها! (١).

ومن أبرز أنصار النزعة الإنسانية في الفضاء الفلسفي والثقافة العربية المعاصرة بعد أركون أشهر تلاميذه التونسيين وهو **عبدالمجيد الشرفي** الذي راهن على أن المستقبل لفهم الإسلام فهمًا أفضل سيكون عبر قراءته قراءة تأويلية جديدة تستجيب لحاجات الناس في الزمن المعاصر؛ لأن كل مسلم قادر على أن يستخلص لنفسه المعتقد والسلوك الذي يراه منسجمًا مع القرآن (٢). فقراءة النصوص الدينية في الواقع هي ثمرة عملية جدلية بين النص وقرائه من جهة والبنية الاجتماعية والنفسية للقراء من جهة ثانية وذلك في جميع الأديان (٣). فذلك - من منظور الشرفي - يعين المسلم المعاصر على أن يتخلص من القراءة الأحادية الاتجاه للنص القرآني وعلى العودة إلى ثراء هذا النص قبل تكلس التأويل وانغلاقه وقبل تحول الدين إلى مؤسسة (٤).

بينما يرى المفكر السوري **محمد شحرور** أن "الأنسنة" مرحلة في تطور البشرية؛ حيث انتقل الإنسان من طور شبيه بالقرود/ الحيوان الهمجي إلى طور الكائن الإنساني. وهو الذي عبر عنه الوحي المنزل بانتقال آدم من مرحلة البشر إلى مرحلة "الأنسنة"، وتم تحقيق ذلك من خلال نفخ الروح وتعليم الأسماء وعصيان إبليس (٥). والبحث التحقيقي في هذا الأمر قائم على بعد تأويلي فلسفي وفق منهجية تحليلية للسانية نص الوحي المنزل. حيث إن مفهوم البشر يعكس الشكل المادي الفزيولوجي للإنسان بمعنى دلالاته على مرحلة كائن همجي يمشي على أربع، أمّا مفهوم (الإنسان) فيعكس كائنًا بشريًا مُستأنسًا اجتماعيًا غير متوحّش، وقد تحقق ذلك كلّ بعد عملية (نفخ الروح)؛ بوصف "الروح سرّ

(١) المرجع السابق، ص ١٨٠-١٨١

(٢) عبدالمجيد الشرفي، **الثورة والحدأة والإسلام**، حاورته كلثوم السعفي حمدة، تونس، دار الجنوب، ٢٠١١، ص ١٦٠.

(٣) عبدالمجيد الشرفي، **لبنات في قراءة النصوص**، تونس، دار الجنوب، ٢٠١١، ص ١٠٧.

(٤) عبدالمجيد الشرفي، في قراءة التراث الديني "الاتقان في علوم القرآن نموذجًا"، منشور في: **في قراءة النص الديني**، سلسلة موافقات، تحرير عبدالمجيد الشرفي وآخرون، تونس، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٠، ص ٢٨.

(٥) محمد شحرور، **الفصص القرآني - قراءة معاصرة**، ج ١، بيروت، دار الساقى بالاشتراك مع مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، ٢٠١٠، ص ٢٣٠.

الأنسنة، وليست أبدأ سرّ الحياة<sup>(١)</sup>. فأدم -عليه السلام- يرمز إلى هذه المرحلة الوسيطة بين البشري المتوحّش والإنسان الاجتماعي المستأنس؛ لذا اعتبر محمد شحرور أنّ (نظرية التطوّر) لداروين أقرب إلى الوحي المنزل والعلم معاً، من كلية الروايات والمنقولات الواردة في النصوص الإسرائيلية والتراثية معاً، إلا أنّ الحلقة المفقودة في نظرية داروين -كما يرى محمد شحرور- هي مرحلة (نفخ الروح). بعد تحقّق (مرحلة الأنسنة) بكلّ أبعادها، تمّ (اصطفاء) آدم -عليه السلام- بالخلافة/ الاستخلاف في الأرض؛ إذ قد جعله كذلك مؤهلاً بكلّ ما هو خليق بتحقيق المبتغى<sup>(٢)</sup>. ولذلك فالأنسنة عند شحرور تعني نشوء الحياة وتطور البشر بارتقاء مجموعة منهم إلى كائن عاقل واع، ومؤهل لتكوين مجتمع ذي حضارة من خلال اختزانه لمعارفه وقيمه وتطويرها<sup>(٣)</sup>. لذلك لتفعيل معطيات الأنسنة في حياتنا المعاصرة بني تصوراتها الاجتهادية في مشروعه الفكري بناء على محاور ثلاثة: **أولها:** استثمار الكثير من المعطيات العلمية (المناهج) المنقولة عن فضاء العلم أو الفكر الغربي. **ثانيها:** الاعتماد على سلطة أحكام العقل ولو كان مجرداً. **ثالثها:** الرفع من مكانة الواقع باعتباره يعكس مصداقية التنزيل الحكيم عموماً، خصوصاً في بُعد العالمى والإنسانى ونحو ذلك<sup>(٤)</sup>. ولذلك دعا إلى دراسة النص القرآني وفق الأرضية المعرفية لكل عصر وحسب مقتضيات الواقع المعيش.

ويواصل نصر حامد أبوزيد سيره على هذا المنوال في رفع القداسة عن النص الديني، حيث يرى أن تقديس النصوص يلزم عنه التقليل من قيمة الإنسان ومن قدراته على الفهم والتفسير، فيقول: "إن القول بالهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم"<sup>(٥)</sup>. ومن ثم ينظر أبوزيد إلى النص على أنه قد تحول منذ لحظة نزوله الأولى - أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي - من كونه "نصاً إلهياً" وصار فهماً "نصاً إنسانياً"؛ لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل<sup>(٦)</sup>. ليقرر أنّ النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية معينة تمّ

(١) محمد كنفودي، القراءة المعاصرة للقرآن لمحمد شحرور (4-4) - القصص القرآني وهم التحول المنهجي المعرفي، مركز تفسير للدراسات القرآنية، مقال إلكتروني متوفر على الرابط التالي (تم الدخول عليه في ٨-١٢-٢٠٢٢): <https://tafsir.net/article/5194/al-qra-at-al-m-asrt-llqr-aan-lmhmd-shhrwr-4-4-al-qss-al-qr-aany-wham-m-at-thw-wl-al-mnhjy-walm-rfy>

(٢) المرجع نفسه.

(٣) محمد شحرور، القصص القرآني - قراءة معاصرة، ص ٢٧٠.

(٤) محمد كنفودي، القراءة المعاصرة للقرآن لمحمد شحرور (4-4)، مقال إلكتروني سبق ذكره.

(٥) نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، القاهرة، سينا للنشر، ط ٢، ١٩٩٤، ص ٢٠٦.

(٦) المرجع السابق، ص ١٢٦.

انتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي<sup>(١)</sup>. ومن ثم لا يمانع من أن نطرح القرآن للمناهج الحديثة في الدراسة فهي تمكننا من اكتشاف مستويات عميقة في القرآن لم يستطع العلماء اكتشافها<sup>(٢)</sup>. ونتيجة لهذه المماثلة بين النص الإلهي والنص البشري تترتب مجموعة من النتائج الخطيرة أهمها: القول بتاريخية النص؛ أي أن النص القرآني مجرد نص تم إنتاجه وفقاً لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن أن يفهم أو يفسر إلا بالرجوع إلى هذا المجال الثقافي الخاص. بحيث ينزل من رتبة التعلق بالمطلق إلى رتبة التعلق بالنسبي. كما يترتب على ذلك القول بالتأويل اللامتناهي للنص القرآني؛ أي أن النص القرآني يفتح على احتمالات متعددة ويقبل تفسيرات متعددة لا نهائية، ولا ميزة لتأويل على غيره، فكل التأويلات مقبولة. وفصل القرآن عن مصدره المتعالي وربطه كلياً بالفاروق الإنساني، بدعى أنه لا سبيل إلى إدراك المقاصد الحقيقية للمتكلم المتعالي لانقطاع صلته بنا وغيابه عنا، ومن ثم يختلف استنباط المعنى من شخص لآخر حسب خلفيته المعرفية. كما يعتقدون في عدم اكتمال النص القرآني إذ لا يستبعدون احتمالية حذف كلام منسوب إلى الله تعالى عند التدوين أو عند وضع المصاحف. كما لا يستبعدون وجود زيادة فيه تتمثل في إضافة كلام منسوب إلى مصدر غير إلهي، كلام قد يخدم مصلحة هذه الفئة أو تلك، مقويها مركزها أو مشرعاً سلطتها<sup>(٣)</sup>. ولا شك أنهم بذلك يخرجون من حظيرة الدين وفقاً لفهم الفقهاء والمقلدين.

كما يُعد حسن حنفي من أبرز دعاة "الأنسنة" في الفكر العربي المعاصر؛ حيث ذهب -عكس أركون- إلى أن "الأنسنة" مفهوم ليس له جذور راسخة في تراثنا القديم، ولتأصيلها في ثقافتنا المعاصرة يجب أولاً أن يتم استرداد الإنسان المغترب لوعيه من الخارج إلى الداخل، وبتحويل كل إنسان إلى سلطان، وتكرار نموذج السلطان في المواطن حتى تتعدد السلاطين، ويتم تداول السلطة بين الناس دون أن تكون حكراً على فئة بعينها. ويتم ذلك عن طريق تأويل الله والسلطان في التراث القديم من أجل قراءة الإنسان فيه. ثانياً يمكن خلق تراث إنساني جديد عن طريق الواقع الذي يفرض نفسه. فالتراث القديم حلقة أولى من التراث وليس كل التراث. ويمكن للتراث أن يستأنف من جديد، ويفرض واقعه الجديد، أزمة حقوق الإنسان والمواطن. مقررًا أن موطن الخطر في التراث القديم هو التوحيد الذي انبرى علماء الكلام القدماء للدفاع عنه وأعطوه كل ما يملكونه من قيمة للإنسان. واليوم تغير موطن الخطر من الله إلى الإنسان، فلنعطه كل ما نملك من قيم ومثل، ونرد منه ما سلبناه عنه، تلك بضاعتنا نرد إليها. وأيهما

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٣، ص ٢٠٦.

(٢) نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز العربي الثقافي، ط٧، المغرب، ٢٠٠٥م، ص ٤٩.

(٣) طه عبدالرحمن، روح الحداثة، ص ١٨٠-١٨١.

أفضل: أن يكون الإنسان جاهلاً يعبد عالماً أم أن يكون عالماً بالفعل؟ أن يكون عاجزاً يؤله قادراً أم أن يكون قادراً بالفعل؟ أن يكون ميئاً يُعظم حياً أم أن يكون حياً بالفعل؟ ألا يسمع ولا يعبر ولا يتكلم ولا يريد ويجل من يسمع ويتكلم ويريد أم أن يسمع ويبصر ويتكلم بالفعل؟ ومن ثم يقرر حنفي أن الإنسان هو الطرف الأول في معادلة الطبيعة والعلم والتكنولوجيا والبيئة. بل يرى أنه الطرف الأول في كل المحاور الثقافية: الكون، والمجتمع، والحضارة والتاريخ. فالأولى أن يوجد الإنسان أولاً كقدرة إبداعية في الفكر والفن ثم تتحدد علاقاته كأبعاد لوجوده<sup>(١)</sup>. ومن المنظور نفسه ينظر حنفي إلى الوحي على أنه نظرية في الإنسان وقصد نحوه، أو هو بناء إنساني ووصف لوضع الإنسان في العالم، وليس لاهوتاً وعلماً إلهياً<sup>(٢)</sup>. فليس الوحي في نظر حنفي سوى مجموعة مواقف إنسانية نموذجية تتكرر في كل زمان ومكان، تصف الإنسان في العالم، فالعالم هو الوطن الأوحده للإنسان<sup>(٣)</sup>.

ويبدو حنفي -في كثير من الأحيان- تلميذاً مخلصاً لدعاة الأنسنة في الغرب ولا سيما "فيورباخ" الذي تأثر به كثيراً؛ ذلك التأثير الذي يلحظه الباحث لأول وهلة عندما يقف على التشابه في العبارات عند كليهما؛ فإذا ما نظرنا إلى مقولة "فيورباخ" في تغيير المعنى من عصر إلى عصر حسب طبيعة الواقع يقول "فيورباخ": "هكذا تتغير الأشياء فما كان بالأمس دينياً لم يعد اليوم كذلك، وما يُعد إلحاداً اليوم سيكون في الغد دينياً"<sup>(٤)</sup>. ومقولة حسن حنفي: "النص ... ليست له ثابته بل هو مجموعة من المتغيرات، يقرأ كل عصر فيه نفسه، فالعصر هو الذي يفسر النص في القراءة، كما أن النص هو الذي يفسر العصر في التدوين. ولما كانت العصور متغيرة جاءت التفسيرات متغيرة طبقاً لها"<sup>(٥)</sup>.

وإلى المعاني نفسها ذهب على حرب وطيب تزيني وغيرهم من هؤلاء الذين أعلوا من شأن الإنسان وبالغوا في تمجيده والتهويل من شأن قدراته الخلاقة على حساب الحياة والحقيقة والتعاقل عن المعاني الموضوعية الموجودة في النصوص الشرعية، وعن المحكم والمتشابه، وأن النص المقدس هو نص منزل من الأعلى للأسفل فهو متعال عن واقع البشر، وليس من إنتاج ثقافتهم ولا من تفاعلهم مع

(١) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن - التراث والعصر والحدائثة، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٨، ص٤٥٣-٤٥٤.

(٢) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج١، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨، ص٨٧.

(٣) المرجع السابق، ص٨٦-٨٧.

(٤) Feuerbach (Ludwig), *The Essence of Christianity*, p.32.

(٥) حسن حنفي، دراسات فلسفية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت، ص٥٣٩.



قراءة النصوص<sup>(١)</sup>. فالنص القرآني هو نص إلهي منزل من السماء، منزّه عن كل خطأ أو سهو، أو زيادة أو نقصان، فقد تعهد الله سبحانه وتعالى بحفظه بقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] أي حفظه من أن يزداد فيه باطل مّا ليس منه، أو ينقص منه ما هو منه من أحكامه وحدوده وفرائضه. ولم يتأثر بأية مؤثرات سواء أكانت اجتماعية أو سياسية كما يدعي أنصار نزعة "الأنسنة".

### المبحث الخامس: نزعة الأنسنة عند محمد أركون كأنموذج للفكر العربي

يُعد المفكر الجزائري محمد أركون (١٩٢٨-٢٠١٠) أحد أكبر أنصار نزعة "الأنسنة" في الفكر العربي المعاصر؛ حيث يعد أول من عرّب مصطلح (Humanism) إلى "الأنسنة" ونقله إلى العربية وقصد به ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان بحد ذاته ولذاته بوصفه مركز الكون ومحور القيم، وبعبارة أركون نفسه "التركيز على الإنسان فقط واعتباره محور الكون ونسيان التعالي أو الله بالضرورة"<sup>(٢)</sup>. وقد انطلق أركون في تناوله لمفهوم "الأنسنة" على أنه مفهوم أصيل في الثقافة العربية والإسلامية وأن هذه الثقافة عرفت في القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي قبل أن تعرفه أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر<sup>(٣)</sup>. مرتبياً أن تلك النزعة الإنسانية قد ازدهرت في العصر الكلاسيكي في الفترة ما بين ٨٠٠-١٠٠٠م؛ حيث جيل مسكويه والتوحيدي الذي كان جيلاً ناشطاً وفاعلاً في تصور "أنسنة" تتجسد مضامينها ومفاهيمها في الأدب والتاريخ والجغرافيا، في المنطق والفلسفة، وقبل هذا وذاك في ثقافة دينية تتسم بالانفتاح. فقد عمل "مسكويه" في نظر أركون على تخليص الأخلاق من قيدها الديني والميتافيزيقي ليلحقها بالإنسان. كما أن التوحيدي -الذي أنزله أركون منزلة عليا واعتبره مفكر إنسانوي من طراز فريد في ثقافتنا العربية، ثار باسم الإنسان من أجل الإنسان- قد عُرف بنزعة التمرد الفكري ورفض كل إكراه يمارس على العقل<sup>(٤)</sup>. وإلى جانب مسكويه والتوحيدي كان ابن سينا الذي كان صاحب نزعة إنسانية بارزة "تعترف بالنضال المشروع الذي يقوم به العقل من أجل التوصل إلى استقلاليته الذاتية. وهي

(١) ندى بنت حمزة بن عبده خياط، مصطلح الأنسنة وتجلياته في الفكر المعاصر (دراسة تحليلية نقدية)، مجلة الآداب والعلوم الإسلامية، م٢٨، ج٦، ٢٠٢٠، ص ١١٨.

(٢) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي - جيل مسكويه والتوحيدي، ص ٦٠٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٦٠٨.

(٤) كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، الرباط، دار الأمان/ الجزائر، دار الاختلاف، ٢٠١١، ص ٦٤.

تعترف بالرمزية الدينية بصفقتها بعداً روحياً من أجل البحث عن المعنى، وهي تعترف أخيراً بحق الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب والعيان<sup>(١)</sup>.

وهكذا يرى أركون أن هذا العصر الذهبي من عصور الإسلام شهد نزعة إنسانية حقيقية تميزت بالعقلانية النقدية، واحترام الإنسان وتقديره، والانفتاح على الثقافات والحضارات الأخرى، ورفض التفوق حول الذات، ونزع القداسة عن كل ما هو غير مقدس. وكان يمكن لبذور هذه النزعة أن تثمر في الثقافة العربية والإسلامية - من منظور أركون - لو أنها لقيت أرضاً خصبة أو جوا ملائماً.

ثم يرى أركون أن هذه النزعة قد انقرضت بعد ذلك من ساحة المجتمعات العربية والإسلامية التي أخذت في التراجع الحضاري حتى وصلت إلى عصر الانحطاط الحضاري وذلك في النصف الثاني من القرن العشرين حيث ازدهرت الحركات الأصولية الدينية؛ مما لاشك فيه أن انتشار الأصولية يعني اضمحلال الموقف العقلاني، وضمحلل الفلسفة التي تتمحور حول الإنسان وتعتبره قيمة القيم<sup>(٢)</sup>. حيث إنَّ المناخ المناسب لازدهار "الأنسنة" التي تعني الانتقال من "المركزية اللاهوتية" إلى "المركزية الإنسانية" يتمثل في ازدهار العقلانية وتراجع الظلامية والتعصب الديني.

ولذلك لم يكن غريباً أن يجعل أركون من مصطلح "الأنسنة" عنواناً لعدد من كتبه ومؤلفاته من قبيل: "نزعة الأنسنة في الفكر العربي - جيل مسكويه والتوحيدي"، وهي أطروحته للدكتوراه التي كتبها بالفرنسية عام ١٩٦٦، وظهر المصطلح في العديد من مؤلفاته التالية ومنها: "معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية"، و"الأنسنة والإسلام"، و"الأنسنة العربية". مستهدفاً أن يساعد ذلك على إعادة طرح قضية "الأنسنة" في السياقات الإسلامية المعاصرة والعمل على تنشيطها.

وقد ميّز أركون بين ثلاثة أنواع من الأنسنة: دينية، وأدبية، وفلسفية. في الأنسنة الدينية يرتبط مصير الإنسان بالتعاليم الإلهية المنزلة؛ لأن الله هو الذي يرسم له حدود فاعليته المعرفية والأخلاقية، فتقوم على التسليم الوائق لله والارتباط المستمر به عبر الخطاب القرآني الذي ينتقل مع أركون من نص يصنع ماهية الإنسان ويحدد له ما يفعله وما لا يفعله - بمعنى أن الإنسان ينصت للنص ويسلم له إرادته، ويتبع أوامره ونواهيه ولا يسأله ولا يستطيع فعل ذلك. فالنص أولاً وأخيراً، والنص هو محور الكون وهو نقطة البداية والنهاية - إلى "إطار أنسني يترك كل الاختيارات مفتوحة من جهة تمفصلات المعنى سواء أكانت موجودة بالفعل أم بالقوة، فالخطاب القرآني يترك اختياراته مفتوحة بحكم بنيته

(١) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص ٢٠.

(٢) محمد أركون، المصدر السابق، ص ١٢.

القصصية شأنه شأن سائر الخطابات المؤسسة<sup>(١)</sup>. وهي في رأينا "أنسنة" مقيدة بالنص وليست أنسنة صرفة. تتميز بالخضوع المطمئن لله وبالتعلق المستمر له. كما تتميز بالخشية في العمل والتصور، وبالرغبة في الإحفاء والتلاشي (أي إحماء الذات) بانتظار مجيء عهد العدالة الإلهية الذي لا يُرد. وتتميز أيضاً بتلك العاطفة الموقية للمعنويات والتي يمتلكها كل مؤمن، هذه العاطفة التي تجعله يعتقد بأنه محسوب في عداد المخلوقات ذات الحظوة، أي في عداد الناجين. أي في عداد المخلوقات التي تحظى بالنعمة الإلهية، والتي تعتقد بأنها مزودة بملكات استثنائية تتيح لها النفتح الكامل في هذا العالم والعالم الآخر<sup>(٢)</sup>. أما "الأنسنة الأدبية" فترتبط بأرستقراطية الروح والمال والسلطة، وتزدهر في فترات الازدهار الثقافي حيث الصالونات الأدبية، ويصفها أركون بالأنسنة الشكلية المنفصلة عن الحياة اليومية للطبقات الكادحة والمهمشة<sup>(٣)</sup>. أما "الأنسنة الفلسفية" فهي تلك التي تهتم بالإنسان من حيث هو عقل مستقل ومسؤول وفي حالة تفاعل مع عقول إنسانية أخرى، ولكنها لا تتخطى الدين وإنما تقارب المسألة الدينية بمنهجية مقارنة الأديان. وتتجاوز التضاد بين المعرفة الدينية والمعرفة العقلية<sup>(٤)</sup>. ومن ثم يعتبرها أركون تمهيداً للأنسنة الكونية التي تتجاوز حدود الأديان والطوائف والقوميات والأعراق، وتعتمد على التسامح وحقوق الإنسان. وهو بذلك يدخل في نطاق الليوتوبيات والمدن الفاضلة وبيتعد تماما عن الواقع وحيثياته؛ فيشبه دعوة الفارابي في المدينة الفاضلة، وإيمانويل كانط في "مشروع للسلام الدائم".

وهكذا يفضل أركون "الأنسنة الكونية" على سائر أنواع الأنسنة الأخرى مرتين أن جوهر "الأنسنة الكونية" هو الرؤية الفلسفية العقلية للأشياء التي تتجاوز ارتهان الحقيقة للأنظمة الدينية. فالأنسنة الكونية في دلالتها القصوى هي الفلسفة التي تتخطى الوحي والتي تطمح إلى أن تجد في الإنسان وحده مقياس كل شيء. ولا شك أن هذه الأنسنة الكونية التي يتغياها أركون ما هي إلا نزعة تعبر عن نرجسية الإنسان وغروره والذي دفع المجتمع الغربي ثمنها حربين عالميتين أزهقت فيهما ملايين الأرواح. فالأنسنة الكونية التي تتعامل مع الإنسان على أنه مركز الكون، وأنه قدس أقداسه، وأنه غاية في ذاته، وهو البداية والنهاية تجانب الصواب وتضر بالإنسان أكثر مما تحفظه<sup>(٥)</sup>.

(١) محمد أركون، الأنسنة والإسلام، ص ٣٥.

(٢) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص ٦٠٧.

(٣) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، بيروت، دار الساقى، ٢٠٠١، ص ٩.

(٤) كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص ٧٦.

(٥) المرجع السابق، ص ٨٣.

وذهب أركون إلى أنّ هناك أبعادًا فلسفية للأنسنة حصرها في أربعة، هي: أنسنة النص، وأنسنة التاريخ، وأنسنة السياسي، وأنسنة العقل. وبذلك تعبر الأنسنة عن جوهر الحداثة. وهو الموضوع الذي سنتناوله بإيجاز فيما يلي:

١- أنسنة النص: وتعني تفسير النص الديني وفهمه فهمًا عقليًا من خلال معطيات العصر، والوقوف على مراحل تشكله وجمعه وتدوينه في صورته الموجودة اليوم. وهو الأمر الذي يقتضي -حسب أركون- إعادة فحص الكثير من المفاهيم، مثل: أم الكتاب، الوحي، الخطاب القرآني، النص، القرآن، المصحف، الخطاب النبوي.. إلخ<sup>(١)</sup>. حيث يقوم أركون بتمييز غريب بين كلام الله المطلق واللانهائي وبين الكلام المصاغ في اللغة العربية، مبيّنًا أن الأول يكون إدراكه فوق طاقة البشر حيث لا يملك الإنسان الأدوات المعرفية أو الإجرائية لإخضاعه للدرس، بينما الثاني فبمقدور البشر فهمه وتفسيره، الأول متعال، والثاني متحقق في أحداث التاريخ مرتبط بالأحداث الزمانية والمكانية التاريخية والاجتماعية. وهذا يعني أن أنسنة النص القرآني تتطلب الانتقال من صفة المقدس المتعالي إلى واقع آخر يكون في متناول الإنسان. وهذا بلا شك منهج غربي أسسه سبينوزا وصار على دربه غالبية دعاة الأنسنة إلى اليوم، وهو الأمر الذي لم ينكره أركون نفسه؛ إذ يقول: "المنهجيات التي أطبقها على التراث العربي الإسلامي هي المنهجيات نفسها التي يطبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي الأوربي"<sup>(٢)</sup>. وقد تأثر كثير من المفكرين العرب الذين تشبّعوا بمبادئ نزعة الأنسنة بهذا المنهج فعمدوا إلى مجموعة من الآليات لأنسنة النص القرآني، منها:

(أ) **حذف عبارات التعظيم:** وهي العبارات التي يستخدمها جمهور المؤمنين في تعظيمهم لكتاب الله، مثل: "القرآن الكريم" أو "القرآن المبين" أو "القرآن الحكيم" أو "محكم التنزيل" أو "الآية الكريمة" أو "قول الله تعالى". بغرض نزع القداسة عن النص الديني بمحاولة أنسنته بعلمنة القراءة<sup>(٣)</sup>.

(ب) **استبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقررة:** وذلك في التعامل مع النص المقدس، من قبيل: "المدونة النصية"، أو "العبارة اللغوية"، بحجة تحييد الشحنات اللاهوتية والهيبة

(١) المرجع السابق، ص ١٥٩.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ص ٢٤٧.

(٣) عبدالمجيد الشرفي وآخرون، في قراءة النص الديني، ص ٩٥.

التي تستحوذ على الوعي وتمنعنا من إدراك معناه كما هو، أي كنص لغوي مؤلف من كلمات وحروف وتركيبات لغوية ونحوية وبلاغية<sup>(١)</sup>.

(ت) **رفع القداسة عن القرآن الكريم وإلغاء ذاتيته:** وذلك حتى يتسنى للبشر فهم النص على وجهه الحقيقي؛ لأن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية- كما يقول نصر أبو زيد- يلزم عن ذلك أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم<sup>(٢)</sup>.

(ث) **انفتاح النص على معاني لا متناهية:** يزعم أنصار الأنسنة أن وجود معنى واحد للنص الذي يؤسس لجمود الفكر أو ركود المعنى وانحطاطه؛ ولذلك لا بد أن يقرأ النص قراءة حية؛ وهي تلك القراءة التي يحركها الكشف والاستقصاء ويكون هاجسها الخلق والتجديد، تهتم دوماً بالكشف عن المجهول والمتغيب والمسكوت عنه<sup>(٣)</sup>. وما يعبر عن حاجات الشعوب في كل وقت. فالقول بمعنى واحد للنص يتنافى مع دعوى القائلين بصلاحيّة القرآن الكريم لكل زمان ومكان. ويتفق هذا الزعم مع السياق الأركوني الذي يرى أن النص القرآني منتج ثقافي ساهم جميع القراء في إنتاج معانيه وتكوين تشريعاته كلٌ بحسب اختصاصه وخلفيته الثقافية<sup>(٤)</sup>. ولذلك يقف أركان موقفا معاديا من التفسيرات القرآنية التي قدمها المفسرون الكلاسيكيون متهما إياهم بالانغلاق وعدم الإلمام بالعلوم الحديثة.

(ج) **التفرقة بين النص الشفهي والنص المكتوب:** ومن خلال هذه الآلية يتم التشكيك في النص القرآني وأنه قد يكون به زيادة أو نقصان؛ حيث يقول أركون: "إنّ الانتقال من الشفهي إلى الكتابي إلى المصحف لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتحال والتلاعبات اللغوية التي نحصل دائماً في مثل هذه الحالات. فليس كل الخطاب الشفهي يُدون، وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق، نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أُتلفت كمصحف ابن مسعود مثلاً، وذلك لأن عملية الجمع

(١) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١، ص ١١٩.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧، ص ٢٠٦. وانظر أيضاً: ندى بنت حمزة بن عبده خياط، مصطلح الأنسنة وتجلياته في الفكر المعاصر، ص ١١٩.

(٣) علي حرب، نقد النص (النص والحقيقة)، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط ٢، ١٩٩٥، ص ٢٠٤.

(٤) ندى بنت حمزة بن عبده خياط، مصطلح الأنسنة وتجلياته في الفكر المعاصر، ص ١٢٠.

تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية<sup>(١)</sup>. ومن ثم يكون القرآن الحقيقي هو الرسالة الشفهية التي بلغها النبي صلى الله عليه وسلم، وهو ليس القرآن المدون الموجود بين أيدينا اليوم الذي جُمع ودُون في ظروف اجتماعية وسياسية غامضة. وهكذا عبر هذه الآليات يتم نزع القداسة عن النص الدّيني ليتم أنسنته والتعامل معه كأى نص بشري!

٢- **أنسنة العقل الإسلامي:** لا يقصد أركون بأنسنة العقل وتاريخيته العقل كقوة إدراكية فطرية للتحليل والتركيب أو كمبادئ أولية بديهية ثابتة ومطلقة، بل يقصد العقل الخاص (الإسلامي)، ذلك العقل المتأثر بالثقافة والأعراف والميول النفسية والمصالح الشخصية وغيرها. ومن ثم يقصد أركون بأنسنة العقل أنه ليس حقيقة متعالية، وليس مرجعية مقدسة، لذلك يتحدث عن تاريخية العقل، وضرورة أن الأحداث التاريخية والواقعية هي التي تشكل العقل، فما توصل له العقل الإسلامي في مرحلة ما لا يُلزم المسلمين في كل العصور. ويترتب على ذلك وضع الأدبيات القديمة كلها للفحص والنقد. وبالتالي تصبح أنسنة العقل "عدم فرض أي حدود على حرية التفحص الفكري والنظر العقلي"<sup>(٢)</sup>. كما يعني "أنسنة العقل" عند العديد من أنصار نزعة "الأنسنة" مثل حسن حنفي والجابري وعلي حرب وغيرهم الوقوف على ما هو ملموس والابتعاد عن ما هو غيبي أو ميتافيزيقي، فيرى علي حرب أن "أنسنة" العقل تعني "الخروج المزدوج من فلك العقل الماورائي بماهيته الثابتة وحقائقه المطلقة"<sup>(٣)</sup>.

٣- **أنسنة التاريخ:** تكرر "الأنسنة" عودة الإنسان إلى التاريخ؛ فالإنسان هو الفاعل والصانع والمحرك للتاريخ، فما يحدث في الوجود هو نتيجة الممارسة التاريخية للبشر. وهنا يركز أركون على جدلية العلاقة بين التاريخ والإسلام بمعنى أن الدّين الإسلامي بقدر ما يؤثر في تاريخ المجتمعات فإنه يتأثر بالتاريخي والاجتماعي؛ ولذلك نجده يميز بين عدة تصنيفات للإسلام. وهذا ما جعله يميز بين مستوى التعالي الروحاني في الدّين، وبين مستوى تجسيد الدّين على الأرض وفي التاريخ، وفي هذا المستوى الثاني يطبق منهجيات العلوم الحديثة، وبهذا فإن التاريخية أو أنسنة التاريخ تمثل بُعداً فلسفياً وجوهرياً في مشروع "الأنسنة" عند أركون؛ حيث يكف الباحث في نظرتة للتاريخ عن الرؤى الدّينية المتعالية التي تفترض أن التاريخ خاضع

(١) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٨، ص ١٨٨.

وانظر أيضاً: ندى بنت حمزة بن عبده خياط، مصطلح الأنسنة وتجلياته في الفكر المعاصر، ص ١٢١.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٢٣٧.

(٣) علي حرب، نقد النص (النص والحقيقة)، ص ١٨٥.

لتصور مسبق يحكمه ويوجهه، وأثما التاريخ هو نتاج فعالية الإنسان<sup>(١)</sup>. فالنصوص الدنيئة نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية، بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءاً منه. وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الدني عند مرحلة تشكل النصوص؛ ذلك أن اللغة - الإطار المرجعي للتفسير والتأويل - ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع<sup>(٢)</sup>.

٤- أنسنة الفعل السياسي: إن أنسنة الفعل السياسي تعني عند أركون "أن للظاهرة السياسية معقولة، يمكن فهمها بشكل علمي وموضوعي، من حيث هي ظاهرة اجتماعية لها محدداتها وتجلياتها"<sup>(٣)</sup>. وأنسنة الفعل السياسي تدخل ضمن فك الاشتباك بين البشري والمقدس ورد الفاعلية فيها إلى الإنسان، فالإنسان هو الحاكم والمحكوم، أي هو الذي يحكم ويسير وينظم ولا يوجد طرف آخر، أي التوقف عن التفكير في شؤون الدولة من منطلقات ميتافيزيقية، والتعامل مع الظاهرة السياسية كظاهرة واقعية بهدف فهمها واستخراج القواعد العامة التي تحكم الفعل السياسي، ولتحقيق ذلك يميز أركون بين السلطة والسيادة العليا، لأن السلطة تقوم على الإكراه والقسر في حين أن السيادة العليا تقوم على الرضا<sup>(٤)</sup>. ويرى أركون أنه في بداية الدعوة الإسلامية كانت السيادة العليا هي التي تتحكم في السلطة، ولكن سرعان ما انقلبت الأمور وأصبحت السلطة هي التي تتحكم في السيادة العليا، بل وتستخدمها من أجل إضفاء المشروعية على ممارستها، وهذا أدى إلى نزع القداسة عن المجال السياسي واعتبره مجالاً دنيوياً، أي أن السلطة السياسية لم تعد تستند إلى أي مشروعية متعالية<sup>(٥)</sup>. وهكذا كانت الأنسنة عند محمد أركون قيمة علمية مائزة تعود بجذورها إلى مهد الفكر الإسلامي في عصره الذهبي، وتنتهي بالفكر التنويري الذي بعثه طه حسين ومن تبعه بقدر من الإصلاح والإبداع، على نحو ما كانت عليه نزعة الأنسنة الإسلامية منذ القرن الخامس الهجري. مهما بدت في نظر منتقديه زلة شائنة في منهجه، وشائنة في رؤيته، ومبالغ في تجسيمها بهذا الطرح، بالنظر إلى ارتباطها بالمنهجية التاريخية التي شاعت في الدراسات الاستشراقية.

(١) كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص ٢٣٩-٢٤٠.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدني، ص ٢٠٦-٢٠٧.

(٣) كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص ٢٠٧.

(٤) المرجع السابق، ص ١٥٦.

(٥) المرجع السابق، ص ١٥٧.

أمّا إذا أردنا الحديث عن الآثار المترتبة على تبني "الأنسنة" في الفضاء الفلسفي العربي فإننا نؤكد على أن لهذه النزعة بعض الآثار الإيجابية وبعض الآثار السلبية، فإذا ما وقفنا أولاً مع الآثار الإيجابية<sup>(١)</sup> والتي آثرنا الحديث عنها بشكل تفصيلي أكبر في الفكر العربي عنه في الفلسفة الغربية؛ لأنّ الأنسنة في الفكر العربي لم تروم جعل الإنسان سيّداً على الكون بل سيّداً في الكون، ولم تلغ وجود الله من أجل وجود الإنسان كما فعلت الأنسنة في الفلسفة الغربية. ولعل أهم هذه الإيجابيات ما يلي:

أولاً- السمو بقيمة الإنسان: حيث نظرت "نزعة الأنسنة" إلى الإنسان بوصفه كينونة مقدسة وذاتاً معتبرة، له حقوقاً أساسية على رأسها الحق في الحياة وفي التفكير والتعبير والاعتقاد. وأشاعت مجموعة من القيم الإنسانية المشتركة في وعي الناس، وأعادت للإنسان ثقته في نفسه وفي قدراته، وأنه قادر أن يفعل، وأن يتعقل بعيداً عن أية وصاية خارجية تعوق عقله أو تفكيره. وأتاحت له الفرصة في التحوار مع الآخر بعيداً عن مُلاك الحقيقة المطلقة لتبادل الآراء والأفكار. وضرورة أن يتسلح الإنسان بالوعي والفهم والقدرة والحرية في مقابل الجهل والتبعية والانصياع لمقولات ثابتة جامدة والاستبداد والرأي الواحد.

ثانياً- غربة التراث: من خلال الكشف عن المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري بعد تجريده من مشكلات الأقدمين الخاصة بهم، لبعد المسافة الزمنية بيننا وبينهم، واختلاف ظروف عصرنا عن عصورهم، والوقوف عند ما تركه الأسلاف لبيان المعقول من الشطحات اللامعقولة، والاستفادة من النقاط الإيجابية في التراث التي استفاد منها غيرنا.

ثالثاً- الإثراء الفكري: أثمرت "الأنسنة" سجلات عقلية نافعة، وحوارات فكرية رائعة، إذ دعت الجميع لدخول معارك فكرية حول مضامينها وهو أمر محمود بلا شك؛ حيث بإمكان هذه السجلات أن تحوّل العالم الإسلامي إلى مساهم منتج فعال في الثقافة الراهنة. فقد شهد الفكر العربي عبر تاريخه سلسلة من السجلات والمناقشات الفكرية والردود والتعقيبات والمناقشات بدءاً من حوار الغزالي وابن رشد في القرن الثاني عشر الميلادي مروراً بسجلات المفكرين العرب في القرون الثلاثة الأخيرة، ومنها سجلات أركون وأنور الجندي على سبيل المثال لا الحصر<sup>(٢)</sup>. فتعدد المشارب والمناهج تضع الباحث والقارئ أمام ثراء فكري، وغنى معرفي، يفيدنا للخروج من دائرة التكفير إلى دائرة التفكير، ومن دائرة المواجهة بالحرب والسنان، إلى دائرة النقاش بالحجة والدليل والبرهان.

(١) انظر، فهد عبدالقادر عبدالله الهتار، أنسنة التراث وأثرها على الفكر العربي المعاصر، ص ٦٥-٦٨.

(٢) انظر، محمد أركون، الأنسنة والإسلام، ص ٥٣.



رابعاً- البعد عن التفسيرات النصية الجامدة: ويعد هذا الأثر من أهم الآثار الإيجابية للأنسنة العربية حيث لفتت الأنظار بقوة لضرورة تجديد الفكر الديني في ضوء مقاصد الإسلام، وكليات القرآن، للخروج به من الماضوية المشدودة إلى الماضي بالتفسيرات التقليدية للنص التراثي إلى آفاق أرحب وأوسع، لا سيما في الجانب السلوكي الحياتي وبما يحقق صلاحية هذه الشريعة لكل زمان ومكان، فقد كشفت أنسنة التراث عن مظاهر عديدة للتدين المغشوش المولود من رحم الجمود الفكري بسبب التفسيرات النصية والحرفية للنصوص الدينية من جهة وتقديس تراث السابقين وتقليدهم من غير فهم للواقع والملايسات من جهة ثانية.

خامساً: الحاجة إلى إنسانية جديدة: حيث عملت بعض الجوانب المضيفة في "الأنسنة" على الاهتمام باستثمار هذه الجوانب خاصة في واقعا الراهن؛ حيث تبدو الظروف الحالية في العالم محتمة لظهور أنسنة جديدة، تتحاشى قصور النزعة الإنسانية الغربية، وتنتهج منهج الوسطية بعيداً عن الإلحاد، وضد النزعات العدمية والتفكيكية والفضوية والعنصرية، من دون إهمال للجانب الروحي الأصيل في الإنسان، ومن دون تجاوز جوهر الدين الحق؛ لمواجهة طغيان التكنولوجيا الذي جعل الإنسان يغترب عن إنسانيته، ومواجهة سيادة النزعة الاستهلاكية التي حولت الإنسان إلى حيوان يدور في دائرة جهنمية من الاستهلاك التي أوقدت فيه النار الرأسمالية المتوحشة، وغزاه الاستعمار العالمي الذي ضاعت معه حرمة الإنسان في كثير من بلدان العالم؛ حرمة حياته، وحرمة عرضه، وحرمة كرامته الإنسانية. لذلك نأمل أن يعمل مفكرون على صياغة أنسنة جديدة تقوم على التوازن بين الجانبين المادي والروحي؛ وتعيد للإنسان كرامته المفقودة تحت وطأة الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية، تلك الكرامة التي تُعتبر أحد المحاور التي يقوم عليها التصور القرآني للطبيعة الإنسانية<sup>(١)</sup>.

أمّا الآثار السلبية فهي آثار تخرج في الأساس من المزاعم التي ادعتها "نزعة الأنسنة" لنفسها، ولكنها لم تستطع إليها سبيلاً، ومن أهم هذه المزاعم، إنها:

أولاً- دعوة إلى الإعلاء من شأن الإنسان المواطن: إذ قدم أنصار "الأنسنة" نزعتهم على أنها صرخة في مواجهة الاستبداد الذي يسود معظم مجتمعاتنا العربية، والذي يمكن اعتباره القاعدة العامة للحكم، وأن وجود حاكم عادل ومحِب لشعبه هذا هو الاستثناء. في حين لم يقدم أنصارها في هذا السبيل سوى الدعوة إلى عزل شؤون الدين عن شؤون الدنيا، رغم أن مدارك الشرائع الدينية أوسع نطاقاً من مدارك

(١) محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، م٢، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، ط٢،

الإنسان العقلية، فهي- كما ذهب ابن خلدون في مقدمته قديما- فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية، أما المدارك والأفهام البشرية فهي مخلوقة محدثة متناهية تصل إلى ما يتناسب مع حدود كينونتها في الزمان والمكان.

**ثانياً- دعوة لنصرة للعلم:** قدمت "الأنسنة" نفسها على أنها راعية للعلم الحديث ضد الجهل والخرافة. وقد كانت أهم المجالات العلمية التي اهتم بها أنصار "الأنسنة" هي "نظرية التطور" التي اعتبروها طريقة لفهم العالم؛ مخالفين بذلك ما تؤكدُه العقائد الدينيَّة التي تقول بأن الأحياء قد خُلقت كل حي مستقل في خلقه عن الآخر. ولا أعلم كيف رأى أنصار هذه النظرية من دعاة "الأنسنة" أن القول بأن الإنسان حينما يكون سليل القردة يكون في ذلك تأكيداً على كرامة الإنسان وحرية! أما حينما يكون ابناً لآدم الذي كرمه الله منذ خلقه فيه مساس بكرامته وحرية!

**ثالثاً- ضد تسلط المؤسسات الدينيَّة:** انطلقت الأنسنة في الغرب من معاداة المؤسسات الدينيَّة الميهمنة على كافة الأمور في العصور الوسطى، وتدخُّلها في إرهاب العلماء والمجددين أو إرغام الشعوب على قبول الظلم والاستبداد والفقر والأوضاع الاجتماعية السيئة. وهذه إشكالية زائفة في الواقع العربي الإسلامي؛ إذ إن تاريخ الأمم الإسلاميَّة لم يعرف سطوة رجال الدين كما عرفه التاريخ الغربي في العصور الوسطى. وكل ما يمكن أن يقال في هذا الأمر في البلاد العربيَّة والإسلامية إن بعض علماء الدين قد يتم توظيفهم لتبرير بعض الأفكار السياسية لصالح الحاكم المستبد وليس أكثر. كذلك لم يجرؤ الكثير من أنصار نزعة "الأنسنة" على تقديم نقد حقيقي للسلطات والأنظمة المستبدة إلا فيما ندر.

**رابعاً- تؤكد على حرية المرأة:** ادعى أنصار نزعة "الأنسنة" أنهم يهتمون بالتأكيد على حرية المرأة، في حين اقتصر اهتمامهم على ضرورة السفر؛ "فالحجاب يمنع المرأة من حريتها الفطريَّة، ويمنعها من استكمال تربيتها، ويعوقها عن كسب معاشها عند الضرورة، ويحرم الزوجين من لذة الحياة العقليَّة والأدبيَّة، ولا يأتي معه وجود أمهات قادرات على تربية أولادهن، وبه تكون الأمة كإنسان أصيب بالشلل في أحد شقيه!"<sup>(١)</sup>. ولكننا في الواقع لم نرَ السافرات في بلداننا العربيَّة والإسلاميَّة قد حققن جوائز نوبل في العلوم أو الآداب! أو أنهن جميعاً أسعدن أزواجهن وبنوا أسر سعيدة متماسكة فلم تُطلق واحدة منهن!

**خامساً: دعوة للحرية الإنسانيَّة.** زعم أنصار الأنسنة أنهم دعاة للحرية الإنسانيَّة، في حين أن كل ما دعوا إليه هو فصل الدين عن السياسة، فأخذ الساسة جنون العظمة، فلم يهدأ العالم لحظة من ضجيج المدافع والقنابل والصواريخ. رغم أنه لا مانع في أن يتبادل رجل الدين ورجل السياسة وجهات النظر،

(١) قاسم أمين، المرأة الجديدة، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٢، ص ٣٩.

وأن يفتح كل منهما صدره للآخر تاركين لنور المعرفة أن يضيء لصاحبه، وأن يساعد كل منهما في استكمال صورة الحقيقة بحيث لا يقف رجل الدين عند الجمود ولا ينزع السياسي إلى الشطط والاستبداد.

سادساً- **الدعوة إلى النسبية**: وذلك انطلاقاً من الزعم بقبول جميع الآراء وعدم التعصب لرأي واحد، ولا شك أن هذا أثر واضح لمناهج "الأنسنة" التي جعلت من الإنسان محوراً للحقائق، فليس هناك معيار أو ميزان فوق الإنسان الذي هو المرجع في المعرفة الصحيحة، والإنسان هنا ليس الإنسان بوجه عام، ولكنّه الإنسان الفرد كما بدا عند فيورباخ، ويتمخض عن هذه الرؤية النسبية المطلقة ضياع أي معيار للخطأ والصواب مما يؤدي إلى فوضى فكرية! هذا فضلاً عن ذوبان الهوية العربية والإسلامية في الهوية الغربية وقولبة الفكر الإسلامي بالمصطلحات الوافدة التي تجعل إنتاج الأنا صورة باهتة من إبداع الآخر.

ونتيجة لتهافت مزاعم نزعة "الأنسنة" التي قُدمت تحت شعارات براءة خادعة- رغم وجود بعض الإيجابيات- أن رَفَضَها الفضاء الفكري الإسلامي واعتبر أن نقل نظرية الأنسنة من حقل التداول الغربي إلى حقل التداول الإسلامي قد تمَّ بمغالطة منهجية كبرى، فهو ليس إلا محاولة لنقل صراع تاريخي مسيحي إلى ساحة النصوص الشرعية بدون مراعاة للخصوصية الفكرية التي أنتجته، وتكمن المغالطة في تجاهل هذه الخصوصية وتعميم النظريات والمناهج الغربية وتزليلها على الوحي وافتراض وجود مشكلات فيه، ثم محاولة معالجة هذه المشكلات المتوهمة بالأداة الغربية ذاتها<sup>(١)</sup>. فالنص الديني الإسلامي -قرآناً وسنةً- دعا بوضوح إلى تحقيق إنسانية الإنسان باتزان واعتدال وموازنة بين مطالب الروح والجسد. فإذا كان دعاة "الأنسنة" يهملون الروحي لصالح المادي، أو يتجاهلون مدينة السماء لصالح مدينة الأرض، فإن الدين الإسلامي يهتم بالمدينيتين معاً، فيدعو إلى أن يعمل المرء لدنياه كأنه يعيش أبداً ويعمل لآخرته كأنه يموت غداً.

(١) ندى بنت حمزة بن عبده خياط، مصطلح الأنسنة وتجلياته في الفكر المعاصر، ص ١٢٢.

## الخاتمة (نتائج البحث):

وهكذا ينتهي بنا بحث هذا الموضوع حول الآثار الفكرية للأنسنة في الفضاء الفلسفي الغربي والعربي إلى عدد من النتائج المهمة نذكرها كالتالي:

أولاً- شكلت نزعة الأنسنة في الغرب مفارقة فكرية واضحة مع معطيات الحداثة الغربية وفضائها الفلسفي؛ حيث ثارت الحداثة الغربية على الرؤية التي سادت في العصور الوسطى والتي كانت تجعل من الإنسان بطل الرواية الكونية، وكل ما في العالم خلق لأجله، وهو مركز الكون مادامت الأرض مركز الكون عند "بطليموس"، وعلى ذلك واجهت هذه الصورة تحدي الثورة العلمية مع "كوبرنيكوس" و"كبلر" و"جيوردانو برونو" و"جاليليو جاليلي" الذين تعاضدوا في التأكيد على أن الشمس هي محور الكون، وأن الأرض مجرد كوكب صغير سيار يدور حولها. كما واجهت نظرية مركزية الإنسان ضربات قاضية من قبل نظرية "اللاشعور" عند فرويد التي جعلت الغريزة الجنسية المحرك الأساسي للسلوك الإنساني والمحدد الرئيسي لمدارات سيره، ونظرية "التطور" عند "لامارك" و"لايل" و"داروين" التي ترى أن البقاء للأصلح وأن الإنسان مجرد حيوان وأن الفارق بينهما هو فارق في الدرجة وليس في النوع. وتكمن المفارقة في أنه كان المفترض أن تحد هذه النظريات من تسامي الإنسان فتقصيه عن المركز، إلا أن نزعة "الأنسنة" -في مفارقة غريبة مع معطيات الحداثة- جعلت منه المركز بديلاً عن الإله الذي أزاحته إلى الهامش مما يكشف عن تناقض كامن أهمل الفكر الغربي تبريره. إذ تعاملت مع اللحظة حال كونها انعتاقاً من الألوهية بدلاً من أن تتعامل معها بوصفها انغماساً في الطبيعة.

ثانياً- رغم ما قد روجه وبروجه أنصار نزعة "الأنسنة" دفاعاً عن دعواتها؛ فيزعمون أن "فيورباخ" قد حاول استنقاذ الإنسان من تلك الهيمنة التي كبلته وقيدته في القرن التاسع عشر، قرن الثورة الصناعية، من أن يتحول إلى ترس صغير في آلة كبيرة، يبدو فيها مجبراً لا إرادة له ولا حرية ولا اختيار، فتضيع إنسانيته التي هي غاية في ذاتها، وأن يتجاوز- في الوقت ذاته- الفهم الضيق للدين. وأن "أركون" قد حاول استنقاذ الإنسان من سيطرة الفكر الأصولي الذي عبث بأفكاره وصوّره كرشية في مهب الريح لا يملك من أمر نفسه شيئاً، وأنه ليس أكثر من مجرد وسيلة لغايات أخرى أسمى من الإنسان نفسه. فإن ذلك لا يبدو - لنا- سوى تبريرات واهية لنزعة هشة لم تؤت ثمارها في أوروبا بل انتهت بالمجتمع الغربي إلى الإلحاد والانحلال، حيث بات أهل المجتمعات الغربية -نتيجة استجابتهم لأفكارها ومبادئها- يشكون القلق النفسي والفراغ الروحي والاضطراب الفكري، والشعور الدائم بالتفاهة والاكنتاب والضياع. وآلت الثقافة الغربية التي طبعت بطابع "الأنسنة" برمتها إلى العبيثية والعدمية والموات العام؛ حيث أماتت الإله

مع نيتشه من أجل أن يحيا الإنسان، ثم ما لبثت أن أماتت الإنسان في البنيوية وفي نظريات "موت المؤلف" و"موت الناقد" و"موت الإنسان" ليبقى المعنى، الذي ما لبث أن مات هو الآخر مع نظريات "الهيرمنيوطيقا" التي قالت بالتفسيرات اللامتناهية للنص الواحد، ورفضت المعنى الواحد المطلق. كما عملت نزعة "الأنسنة" في الفكر العربي المعاصر إلى إحداث هوة سحيقة بين المثقفين والمفكرين من دعاة الأنسنة بصفة عامة من جهة وبين الجماهير العريضة من جهة أخرى، فبدا حبل التواصل بينهما ضعيفاً وربما انقطع كلياً، وكأن كل طرف منهم في وادٍ بعيدٍ ومنعزل عن الآخر، ولا أمل في اللقاء بينهما.

**ثالثاً-** بدت نزعة "الأنسنة" نزعة مضادة للإنسان الذي اختزلت حقيقته في جانب واحد هو الجانب المادي، وأغفلت عدة جوانب روحية ومادية وأخلاقية، كما أغفلت طبيعة الإنسان وثنائيته التي خلقها الله عليها والمكونة من روح وجسد، مما يُعد انتهاكاً للإنسانية ذاتها؛ لأنه إلغاء لمكون من مكونات الإنسان الأصلية، وهتك لجميع القيم الروحية.

**رابعاً-** إن مزامع نزعة "الأنسنة" التي تؤكد على مركزية الإنسان في الكون وتجعله محوراً وأصلاً ثابتاً، وتعتمد في منهجها على العقل التجريبي وترفض جميع الأدوات المعرفية الأخرى تبدو -عند وضعها للتأمل والفحص والتحميص- واهية مناقضة لنفسها إلى حد بعيد، فهي حين ابتعدت بالإنسان عن الله وعن الدين ألفت به في غياهب الحضيض من القلق والحيرة والاعتراب والاكنتاب؛ فالدين وحده هو الذي يمنح الإنسان أهدافاً علياً للحياة، وغايات كبرى للوجود، ويجعل له فيه مهمة ورسالة، ولحياته قيمة واعتباراً، كما يمنحه القيم الخلقية والمثل العليا التي تحبسه عن الشر، وتحفزه على الخير لغير منفعة مادية عاجلة. كما أن العلم التجريبي وحده دون إيمان بالله واحد يثيب المحسن ويعاقب المعتدي المسيء تستحيل أدواته إلى مخالب وأنياب تقتل وترهب، وإلى معاول وألغام تتسف وتدمر، وتتحول القصة البشرية إلى قصة عبثية يتساوى فيها الأشرار مع الأخيار في المآل الأخير.

**خامساً-** بدت لنا حركة "الأنسنة" على أنها نبت غربي أصيل ليس له أصول في الثقافة العربية مهما حاول أركون نفسه أن يفتننا بخلاف هذا، فشتان ما بين "العقلانية" عند فلاسفة الإسلام ونزعة "الأنسنة" بمفهومها الغربي؛ فالعقلانية الإسلامية تجعل الإنسان سيداً في الكون في حين أن الأنسنة تريد أن تجعل الإنسان سيداً على الكون. فهي -في الأصل- منهجية غربية خالصة تم استخدامها في الغرب رفضاً لقيود الكنيسة وسلطة رجال الدين التي ضاعت معها الكرامة والحرية الإنسانية، والتي قد الإنسان على أنه كائن شرير وآثم بالدرجة الأولى. كما أنها كانت بمثابة رد فعل على المشكلات الحقيقية

الموجودة في الكتاب المقدس من قبيل: تناقضات الكتاب المقدس وتعارضه مع معطيات العلم الحديث، ومخالفته لقوانين العقل وتفسيرات رجال الدين له. وقد بدا لنا أركون متمحورًا في مدار التغريب، منبهراً بإنجاز الآخر ومأخوذاً بأفكاره، ولم يحقق رؤية إبستمولوجية تعبر عن رأي عربي أو إسلامي أصيل. وكان الأولى به أن يحاول خلق فكريا عربيا أكثر استقلالا انطلاقا من تراثنا وتقاليدنا.

سادساً- لا يعني توجيه النقد للنزعة الإنسانية هو رفضها بالكلية والرغبة في التخلص من أنصارها وآثارها الفكرية وشطبها بجرة قلم، ليس هذا أبداً، فالنقد البناء ظاهرة صحية في عالم الأفكار، والمسألة - برمتها- جهد بشري فيه الصواب والخطأ، وثناء الواقع البشري وغناه يكمن في هذا الحراك الخلاق المنأتي من اختلاف الرؤى والمناهج والفلسفات والاتجاهات والمذاهب والأيديولوجيات والانتماءات، وخاصة أن القائلين بالأنسنة أثروا الثقافة العربية بالعديد من المصنفات والمؤلفات، وألقوا أحجاراً ضخمة في المياه الراكدة، فلا يمكن تجاهل دورهم في صياغة نهضة فلسفية عربية مأمولة. كما لا يمكن النظر إلى كل أنصار الأنسنة بوصفهم جميعاً ملحدين، فقد كانت - وما زالت - لنزعة الأنسنة صور عديدة في شكلها الديني وغير الديني؛ فمن الخطأ اعتبار كل أنصار الأنسنة ضد الدين أو ملحدين.

## المصادر والمراجع

## أولاً- المراجع العربيّة والمترجمة إلى العربيّة

- ١- إبراهيم بن عبدالله الرماح، الإنسانوية المستحيلة- إشكالات تأليه الإنسان وتفنيدها في الفكر المعاصر، الرياض، مركز دلائل، ط٢، ١٤٣٩هـ.
- ٢- أحمد عبدالحليم عطية، فلسفة فيورباخ، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.
- ٣- أحمد عبدالحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، القاهرة، مؤسسة مجاز الفلسفيّة للترجمة والنشر والتوزيع، ٢٠١٩.
- ٤- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، ١٩٥٤.
- ٥- أشرف حسن منصور، الكمال الإنساني بين الفرد والنوع عند فيورباخ، القاهرة، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، السنة الخامسة والعشرون، العدد الخامس والعشرون، ٢٠١٦.
- ٦- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، الكويت، مؤسسة دار الكتب، ط٦، ١٩٩٣.
- ٧- أنجلس، لودفيج فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، كراسات ماركسية (٦)، تقديم سلامة كيلة، دار روافد للنشر والتوزيع، ٢٠١٤.
- ٨- جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أبريل ١٩٨٤.
- ٩- جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ج١، ترجمة جورج طعمة، بيروت، دار الثقافة، ط٢، د.ت.
- ١٠- حسن حنفي، دراسات فلسفية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.
- ١١- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج١، الدار البيضاء، المركز الفلسفي العربي، ١٩٨٨.
- ١٢- حسن حنفي، هموم الفكر والوطن- التراث والعصر والحداثة، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٨.
- ١٣- زيب حدة، الاغتراب الديني عند فيورباخ وأثره على كارل ماركس، مجلة دراسات - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية- منشورات جامعة قسنطينة 2، مجلد (٩)، العدد (٩)، ٢٠١٨.
- ١٤- ستيفن لو، الإنسانوية مقدمة قصيرة جدا، ترجمة ضياء ورا، القاهرة، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، ٢٠١٦.
- ١٥- سلطان عبدالرحمن العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الثانية، ٢٠١٨.

- ١٦- صلاح سالم، **جدل الدّين والحداثة من عصر التدوين العربي إلى عصر التنوير الغربي**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٦.
- ١٧- طه عبدالرحمن، **روح الحداثة- المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة**، بيروت، المركز الفلسفي العربي، ط٢، ٢٠٠٩.
- ١٨- عبدالمجيد الشرفي، **الثورة والحداثة والإسلام**، حاورته كلثوم السعفي حمدة، تونس، دار الجنوب، ٢٠١١.
- ١٩- عبدالمجيد الشرفي، **لبنات في قراءة النصوص**، تونس، دار الجنوب، ٢٠١١.
- ٢٠- عاطف أحمد، **التوجه الإنساني - تحليل مفهومي تاريخي**، بحث منشور بكتاب: **النزعة الإنسانية في الفكر العربي** (دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط)، تحرير عاطف أحمد وآخرون، القاهرة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٩.
- ٢١- عامر عبد زيد الوائلي، **أركيولوجيا الأنسنة الغربيّة**، بحث منشور بكتاب: **الأنسنة العربيّة المعاصرة ورهانات الإنسان العربي**، تحرير عامر عبد زيد الوائلي، الجزائر، ابن النديم للنشر والتوزيع/بيروت، دار الروافد الفلسفيّة- ناشرون، ٢٠١٦.
- ٢٢- عبدالرزاق الدواي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٠.
- ٢٣- عبدالنور بيدار، **المذهب الإنساني في الغرب**، ترجمة فوزي العشماوي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠٢١.
- ٢٤- علي حرب، **نقد النص**، بيروت، المركز الفلسفي العربي، ط٢، ١٩٩٥.
- ٢٥- علي حرب، **الماهية والعلاقة: نحو منطق تحويلي**، بيروت، المركز الفلسفي العربي، ١٩٩٨.
- ٢٦- علي حرب، **نقد النص(النص والحقيقة)**، الدار البيضاء، المركز الفلسفي العربي، ٢٠٠٥.
- ٢٧- فريال حسن خليفة، **نقد فلسفة هيغل (كيركجورد- فيورباخ - ماركس)**، بيروت، دار التنوير، ٢٠٠٩.
- ٢٨- فهد عبدالقادر عبدالله الهتار، **أنسنة التراث وأثرها على الفكر الإسلامي المعاصر**، مجلة الدليل، العدد(٢)، السنة(٥)، ٢٠٢٢.
- ٢٩- فؤاد زكريا، **نيتشه**، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، د.ت.
- ٣٠- فيورباخ، **شذرات من تطوري الفلسفي**، منشورة ضمن كتاب **ماهية الدّين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى**، ترجمة أحمد عبدالحليم عطية، القاهرة، دار الثقافة العربيّة للطباعة والنشر، ٢٠٠٧.



- ٣١- فيورباخ، أفكار حول الموت والأزلية، ترجمة وشرح وتعليق وتقديم نبيل فياض وجورج برشين، بيروت، دار الرافدين، ٢٠١٧.
- ٣٢- قاسم أمين، المرأة الجديدة، مؤسسة هنداي، القاهرة، ٢٠١٢.
- ٣٣- كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (٨٢)، أكتوبر ١٩٨٤.
- ٣٤- كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، الرباط، دار الأمان/ الجزائر، دار الاختلاف، ٢٠١١.
- ٣٥- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٨.
- ٣٦- محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، بيروت، دار الساقى، ٢٠٠١.
- ٣٧- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١.
- ٣٨- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٥.
- ٣٩- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي- جيل مسكويه والتوحيدى، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦.
- ٤٠- محمد أركون، الأنسنة والإسلام- مدخل تاريخى نقدي، ترجمة: محمود عزب، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠١٠.
- ٤١- محمد أركون، الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط٦، ٢٠١٢.
- ٤٢- محمد شحرور، القصص القرآنى- قراءة معاصرة، ج١، بيروت، دار الساقى بالاشتراك مع مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، ٢٠١٠.
- ٤٣- نادية أحمد النصراوى، فلسفة فيورباخ بين المادية والإنسانية، بيروت، دار الرافدين، الطبعة الثانية، ٢٠١٧.
- ٤٤- ندى بنت حمزة بن عبده خياط، مصطلح الأنسنة وتجلياته في الفكر المعاصر (دراسة تحليلية نقدية)، مجلة الآداب والعلوم الإسلامية، م٢٨، ٦ع، ٢٠٢٠.
- ٤٥- نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، القاهرة، سينا للنشر، ط٢، ١٩٩٤.
- ٤٦- هاشم صالح، مخاضات الحداثة التنويرية- القطيعة الإبيستمولوجيا في الفكر والحياة، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٧.

٤٧- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم، د.ت.

### ثانياً- المراجع الأجنبية:

1. Copson (Andrew)., *What Is Humanism?*, The Wiley Blackwell Handbook of Humanism, Edited by Andrew Copson and A. C. Grayling, Published by John Wiley & Sons, Ltd, First Edition, 2015.
2. Cooper (David E), *World Philosophies –An Historical Introduction*, Black well Publishers LTD, Great Britain, 1996.
3. Diderot (Denis), *Letter on The Blind for The Use of Those Who see*, In Diderot's Early Philosophical Works, Translated and Edited by Margaret Jourdain, The Open Court Publishing Company, Chicago and London, 1916.
4. Evarestus Igwe Alufo, Marx and Feuerbach's Humanism: the Anthropological Source of Atheism, *Journal of Philosophical & Theological Studies* Vol.1, No.1, 2020.
5. Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*, Translated by Marian Evans, Trubnee & Co. Ludgate Hill, London, Scand Edition, 1881.
6. Feuerbach, Ludwig, *The Principles of the Philosophy of Future*, Translated by M. H. Vogel, Opolis Bobls Merrill, Indianapolis, 1966.
7. Feuerbach, Ludwig, *Towards a Critique of Hegel's Philosophy*, In: The Fiery Brook; Translated by Zawar Hanfi, Anchor Books, Doubleday & company, Inc, New York, 1972.
8. Flanagan (Christy L.), *The Paradox of Feuerbach: Luther and Religious Naturalism*, Florida State University Libraries, 2009.
9. Freeman (K), *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford Basil Blackwell, 1947.
10. Hakim (Albert B.), *Historical Introduction to Philosophy*, 2<sup>nd</sup>, Edition, Macmillan Publishing Co., New York, 1992.
11. Hume, *The Nature History of Religion*, In: Philosophical Works of David Hume, Vol .IV, Boston: Little, Brown and Company, Edinburg: Adam and Charles Black, 1825.
12. Kant (Immanuel), *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* In: Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History and Morals .Trans. Ted Humphrey, Indianapolis, 1983.
13. Kant (Immanuel), *Religion within Boundary of pure Reason*, Translated by, J. W. Semple- Advocate, Printed by Thomas Allan, Edinburgh,(N.D.).
14. Lamont (Corliss), *Illusion of Immortality*, The Van Rees Press, London, 1936.
15. Lamont (Corliss), *The Philosophy of Humanism*, Humanist Press, Eighth Edition, New York, 1997.
16. Landi (Ernesto), Machiavelli in: *Western Political philosophers*, edited by Maurice Cranston Background Books London,1964.

17. Routledge, *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Craig, London and New York, First published, 2005.

### ثالثاً - الموسوعات والمعاجم والقواميس العربية والمترجمة إلى العربية

- ١- أندريه لالاند، *موسوعة لالاند الفلسفية*، تعريب خليل أحمد خليل، المجلد الثاني، بيروت/باريس، منشورات عويدات، ١٩٩٦.
- ٢- إيليا نعمان حكيم، *الخواطر لبسكال، موسوعة تراث الإنسانية*، المجلد الثاني (١-٦)، تحرير عباس محمود العقاد وآخرون، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٦.
- ٣- عبدالرحمن بدوي، *موسوعة الفلسفة*، المجلد الثاني (ش-ي)، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.
- ٤- عبدالمنعم الحفني، *المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة*، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط٣، ٢٠٠٠.
- ٥- محمد عثمان الخشت، *معجم الأديان العالمية*، م٢، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، ط٢، ٢٠١٦.

### رابعاً: المواقع الإلكترونية

- ١- السيد ولد أباه، *النزعة الإنسانية ومشروع النهوض العربي*، مقال إلكتروني متاح على الرابط التالي: <https://www.ardd-jo.org/ar/Blogs/humanism-and-the-arab-revival-project>
- ٢- محمد كنفودي، *القراءة المعاصرة للقرآن لمحمد شحرور (4-4)* - القصص القرآني وهم التحول المنهجي المعرفي، مركز تفسير للدراسات القرآنية، مقال إلكتروني متوفر على الرابط التالي: <https://tafsir.net/article/5194/al-qra-at-al-m-asrt-llqr-aan-lmhmd-shhrwr-4-4-al-qss-al-qr-aany-wham-m-at-thw-wl-al-mnhjy-walm-rfy>

3- Feuerbach, Ludwig, *The Principles of the Philosophy of Future*, Translated by Zawar Hanfi, 1972. Available at: <https://rowlandpasaribu.files.wordpress.com/2013/09/ludwig-feuerbach-principles-of-philosophy-of-the-future.pdf>.

4- Feuerbach, Ludwig, *Lectures on the Essence of Religion*, Translated by Ralph Mannheim, 1967. Available at: <https://rowlandpasaribu.files.wordpress.com/2013/09/ludwig-feuerbach-lectures-on-the-essence-of-religion.pdf>