جامعة وهران2
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة
أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم
تخصص: فـلسـفة

سؤال الإنسان في الفكر الفلسفي المعاصر

هربرت ماركوز وحسن حنفي أنموذجين

تقديم الطالب:
محمد كحلي

إشراف:
أ. د: عبد القادر بوعرفة

تشكيلة لجنة المناقشة

اسم و لقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
عمر الزاوي	أستاذ	رئيسا	جامعة وهران 2
عبد القادر بوعرفة	أستاذ	مشرفا و مقررا	جامعة وهران 2
محمد بوشيبة	أستاذ	مناقشا	جامعة وهران 2
الجيلالي بوبكر	أستاذ	مناقشا	جامعة الشلف
بوحجرة سماحي	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة مستغانم

الموسم الجامعي: 2021/2020

شكر وعرفان

نشكر الله عز وجل ونحمده على توفيقنا في هذا العمل،

ونصلي على رسوله صلى الله عليه وسلم أفضل الصلاة والسلام

أما بعد:

أتقدم بالشكر من كل أعماق قلبي على عطائك الدائم كلمة حبّ،

وتحيّة وفاء وإخلاص، تحيّة ملئها كلّ معاني التقدير والاحترام

للأستاذ الدكتور: بوعرفة عبد القادر.

والى لجنة المناقشة أنتم جميعاً تستحقون الشكر والثناء،

فلولاكم لم نكن لنصل إلى أفضل المراتب،

ولولا جهودكم لما كان للنجاح أي وصول،

وأنتم من يحمل شعلة النجاح والتطور، فشكراً لكم.

كما نشكر كل من ساهم في مساعدتنا لاستكمال هذا العمل،

وكل من كان شمعة أحرق نفسه لينير الطريق للآخرين في طلب العلم.

أهدي عملي هذا

إلى والدي العزيز رمز العطاء والتفاني.

وإلى أمي الغالية أمد الله في عمرهما.

وإلى إخوتي وأخواتي وكل الاصدقاء

إلى من شجعني على مواصلة مسيرتي العلمية

مقدمة

شهدت أوروبا في عصور مضت حروبا وصراعات بين ثلاثيّة العقل والكنيسة والأنظمة الملكيّة، تولّدت عنها تلك العقلانيّة التي كُتب لها أن تصنع مجتمعا أكثر تعقيدا في تركيبته العقلانيّة، فقد تمخض عصر التنوير فولّد سطوة العقل والتقنيّة، التي أصبحت مفتاحا للسيطرة على الإنسان في المجتمع الصناعي، الذي تداخلت فيه كل أشكال القمع والسلطة والسيطرة، وهو ما أعاد تحيين نفس النظرة للإنسان ما قبل المجتمع الصناعي ولكن بأكثر حدّة من المراحل الأولى التي كانت فيها السيطرة شكليّة فقط، حيث تميّز المجتمع الحداثي بعدم القدرة على التمييز بين الإنسان والأداة التقنيّة، فقد اندمجت الذات والموضوع، ولم يعد هناك قدرة على التمييز بين الأيديولوجي والعلمي في المجتمع الصناعي.

عُرف الفكر الغربي عموما منذ عصر التنوير، بفلاسفته الكبار وتساؤلاتهم حول الوصول إلى مجتمع أكثر عقلانيّة، بيد ذلك بقيت رؤيتهم قاصرة على الوصول إلى الحقيقة، التي أفنوا حياتهم فيها لتحرير الإنسان من الزيف والعبودية، بل إنّ ما نتج عنه من أشكال التنوير ما هو إلا مجرد مشروع للسيطرة، باسم العقل والعلم، الذي أسفر عن بداية حقبة جديدة لعقلانيّة شرسة، غيّبت الإنسان عن ذاته واستبدلت كل ما يملكه بمنتجات ووعي لا يمثل إلا التقنيّة، حتى صار أفراد المجتمع الصناعي كتلة عقلانية تقنيّة تعكس نفسها، ولم يعد يتخذ الإنسان الغربي قراراته بمعزل عن الأيديولوجيا التي أصبحت تُملي أوامرها باسم الحرية والاستهلاك والإنتاجيّة.

لتصبح حرية الإنسان أكثر انفصالا عن ذاته وإرادته، وتحلّ التقنيّة محلّ الباعث على تطبيق املاءاتها في تسيير الإنسان وتوجيهه، بما أنتجته من الوعي الزائف الذي اختصر الإنسان في البعد الاستهلاكي والإنتاجي، مما أسس لمجتمع صناعي أصبح فيه الفرد أكثر اغترابا وتشيؤا وكأنّه دمية تتحرك أينما تحركت أوهام العقلانيّة التي تبرر سلوكه وكلّ ما يرغب فيه، وهنا لا يمكن اعتبار العقلانيّة التقنيّة مجرّدة في الآلة والوسائل، بل هي

طريقة تفكير استطاعت أن تحدّد العلاقة بين الإنسان والأشياء الأخرى، وحتى علاقاته مع الآخرين، التي أعاقت الإنسان عن استكشاف ذاته وفرضت عقودا من التنوير لتعيد العبودية بثوب جديد، أكثر طمسا للإنسان وحريته، فكلما تطورت التقنيّة أصبحت أكثر امتلاكا لذات الإنسان ووعيه، لأنّه لم تعد له القدرة في مجاراة واستيعاب ما يحدث حوله من التسارع التقني، الذي ألزم الإنسان الوقوف عاجزا عن التفكير النقدي للمجتمع الصناعي وعقلانيّته المزيفة، حيث لم تعد مشروعا لخدمة الإنسان وحاجاته، بل جعلته مجرد أداة تمتثل للسيطرة والاستعباد في مشروع تعتبره أكثر تحرّرا.

ولتتصدر بذلك قضية دراسة الإنسان قائمة القضايا الراهنة التي جلبها عصر الحداثة كيف لا وهو العصر الذي تمخضت عنه أزمات الإنسان الجديد، الذي ركَّبه المجتمع الصناعي، فالبعض سكنته شياطين العقلانيّة والبعض الآخر يريد العودة للتراث، وأضحت إشكالاته معقلا وقيدا للذات الإنسانيّة وحرمت الإنسان من حريته وطبيعته التي كافح من أجلها، فبات الإنسان الغربي بين عبوديةٍ باسم العقل والأداة، وسكن الإنسان العربي هناك في الماضي بمحاكاته للتراث، ولذلك فإن محاولة فهم وتفسير أزمة الانسان أصبحت من أهم الأسئلة التي يعالجها الفكر الغربي والعربي المعاصر.

حتى أصبح الإنسان في الفكر العربي والغربي يستمد أزمته مما يظن أنه يحرّره، ويقدم له كلّ أشكال الرقي والرفاه، الذي انبجس من جراء المجتمع الصناعي، ولكن الحقيقة أن كل منهما كبّل ذاته وكيانه وأسر نفسه باسم السيطرة على الطبيعة سواء بالعقلانيّة عند الغرب أو بالتراث عند العرب، وكلٌ يظن أنه ينتصر بها لذاته، ولكن تحوّلت تلك العقلانيّة إلى ميثولوجيا ليس للسيطرة على الطبيعة وإخضاعها لخدمته، وإنّما انتقلت للسيطرة على الإنسان نفسه الذي أخضعته لمشيئتها، فالإنسان العربي لم يعد قادرا على الخروج من دائرة التراث والفقه، ولم يستطع التجديد أو مقاومة العقلانيّة الغربيّة أو مسايرتها أيضا؛ وإنما أعاد إنتاج ذلك الماضي كوسيلة للدفاع والانغلاق على كيانه، فقد

أصبح يحتمي ويتقوقع من كلّ ما يُعتبر تهديدا وخطرا، وهنا يمكن القول أنها آلية للاغتراب والانسحاب من الواقع، لتغييب الإنسان عن ذاته وواقعه وإلزامه بالانتكاس نحو استرجاع أمثولة أو نموذج مرحلة لن تتحقق، فعلا إنّها بمثابة الأزمة الحقيقيّة للإنسان العربي.

ونجد في المقابل المجتمع الصناعي وإنتاجه للإنسان المبتور، سواء في الغرب أو الشرق، حيث أفضى إلى إغراقه في الأزمات وحوّله من عبودية الانسان للإنسان الى العبودية المأجورة، المبنية على استغلاله ضمن النشاط الاجتماعي والاقتصادي، إنها سيطرة جديدة تلبّست فيها ذاته بالعبوديّة، التي فصلته عن واقعه وأوردت له أزمات متعدّدة، وعليه، يمكن القول أنّ أزمة الإنسان في المجتمع الصناعي لا يمكن وضعها في إطار الغرب فقط، وإنّما هي سمة الإنسان الحديث بالكامل، بما فيه الإنسان العربي الذي لم يسلم من آفات المجتمع الصناعي ولا من مخلّفات الصراعات الفكريّة والفرق الدينيّة المختلفة، ومن المفكرين الذين حملوا همّ الإنسان العربي، الفرد والمواطن ودافع عن مشكلاته نجد المفكر المصري المعاصر «حسن حنفي» صاحب مشروع التراث والتجديد الذي جاء في أجزاء عديدة، محاولا من خلاله تحديد معالم الخلل في الخطاب العربي الإسلامي وماهي الاختلالات التي يعاني منها الإنسان العربي، وكيف عليه أن يقرأ تاريخه وماضيه، وما السبيل للتحرر من قيود الماضي.

دأب «حنفي» في حديثه عن الإنسان إلى دعوة الإنسان العربي للخروج عن المألوف والتمرد عن الواقع من «النقل إلى الإبداع»، ومن «العقيدة إلى الثورة»، إضافة إلى معالجته هموم الوطن والمواطن، ووصفه لمصير الإنسان العربي المعاصر، بفعل التقيّد بالنصوص الدينيّة وترك الإبداع والنقد باسم المقدّس، الشيء الذي أدى في نظره إلى التأخر الفكري والعقائدي وألقى بظلاله على كافة المجالات، فأصبح فردا ممزق الهوية ومشتت الذهن، متخلفا عن الركب غير مساير للحضارة الغربيّة، تائها بلا معنى وبلا

روح، حيث حاول «حنفي» أن يؤسس لإنسان جديد وفق علم الكلام الجديد، هذا الإنسان الذي يحمل صفات الكمال، بعد أن كان هو المعني بها وتخلى عنها الله والرسول، فلا بد من استرجاع هذه الصفات، لأنّ الإنسان هو الحقيقة والله هو المجاز.

ولما تفاقمت مشكلات العقلانيّة التقنيّة في المجتمع الغربي، ظهرت إرهاصات العقل النقدي مع بعض المفكرين في محاولة لإعادة كشف ما تتميز به من الخلل، الذي يعتبره العديد من المفكرين أنّه حوّل الإنسان إلى أداة لخدمة مشروع خارج عن إرادته، فقد كان لـ« مارتن هيدغر» السبق في التطرق لما أسماه العقل التقني، حيث أبرز فيه سلبيات المجتمع الصناعي، وعلى خطاه جاء تلميذه الفيلسوف الألماني «هربرت ماركوز»، الذي توسع في نقد المجتمع الصناعي، فكلّ أفكاره كانت حول «الإنسان ذو البعد الواحد» الذي حاول فيه أن يبيّن أنّ العقلانيّة التقنيّة جعلت السيطرة على الإنسان هي الممر للسيطرة على الطبيعة، عوض أن تفصل بينهما.

وعليه، تحول الإنسان من سيد يستخدم التقنيّة ويسخّرها لخدمة حاجاته ورغباته إلى مجرّد مسُود، تتحكم العقلانيّة التقنيّة في حاجاته، فكلما تقدم هذا المشروع العقلاني ازدادت عبودية الإنسان، حتى بات العلم والتقنيّة أكثر استعبادا للإنسان وأكثر سيطرة عليه، وهنا يؤكد "ماركوز" على أنّ الإنسان أصبح ممتثلا تماما للعقلانيّة ومتقبّلا لبعده الواحد، وأكثر تكيّفا مع مشروع السيطرة للعقل التقني، الذي حوّله إلى مجرد أداة غير قادرة عن النفي والثورة ضدّ كلّ معالم الاسترقاق والعبودية، عبودية باسم الحرية.

ويعتبر المجتمع الصناعي مقيِّدا للإنسان الذي لم يعد قادرا على النفي والإنكار، لما يتعرض له من السطوة والسيطرة حول ما يسميه «ماركوز» ميثولوجيا العقلانيّة، التي أضافت الرفاه للقدرة على التحكم في ذات الإنسان وجعله أكثر تبعيّة وخضوعا، لما تقتضيه حاجاته ورغباته التي لم يعد يملكها، وإنما هي مجرد وعي مزيف لمشروع السيطرة الذي سلّم له «الإنسان ذو البعد الواحد» نفسه كليّا باسم الوفرة والاستهلاك أو الإنتاج

والإنتاجيّة؛ وهو ما يعتبره "ماركوز" اغترابا وتشيؤا للذات الإنسانيّة التي سخّرت الإنسان نهائيا، فـ« ماركوز» يرى أن عبوديته عبودية تلقائيّة، سادت بسبب قوانين السوق وصنميّة السلع، فالبعد الحقيقي للعقل الأداتي حسبه تضافر فيه العقل والتكنولوجيا لتعزيز مشروع السيطرة وتحويل الإنسان إلى أداة حتى أصبحت العلاقة بين الإنسان والإنسان ماهي إلا مجرد علاقة نفعيّة، فـ«الإنسان ذو البعد الواحد» في نظره ما هو إلا امتدادا للتقنيّة، فقيّمه وسلوكاته لا تنفصل عن التقنيّة ذاتها، وهكذا استطاعت التقنيّة حسب «ماركوز» أن تنتج بعدا شموليا للسيطرة على الإنسان بلا نهائيّة.

ولذلك كانت أزمة إنسان المجتمع الصناعي من الأسباب التي قادتنا لاختبار هذا الموضوع لارتباطه بالتخصص، كما أن الميولات كانت سببا رئيسا في اختيارنا لأزمة الإنسان في المجتمع المعاصر، خاصة أن ميولاتنا الذاتية كانت نابعة من رؤيا فلسفية وواقعيّة لما يعانيه الإنسان اليوم سواء في المجتمع الغربي أو المجتمع العربي، كما قادتنا موضوعيّة الدراسة إلى محاولة التعرف على حقيقة الأزمة التي يعانيها الإنسان المعاصر وفهم التفسير والرؤيا التي طرحها كل من "ماركوز" و"حنفي" في معالجتهم وتحديد مكمن الخلل الذي أنتجه المجتمع الصناعي الذي حوّل الإنسان إلى سلعة وأداة وسلبه كلّ ما يملك من إنسانية وحقوق وحريّة وهذا ما كان دافعا مركزيا في خوض غمار البحث في هذه الأطروحة.

ومن أجل الوقوف عند أزمة الإنسان عند كل من «ماركوز وحنفي» ونظرتهما إليه انطلقنا من القضية التي تقودنا إلى أنّ **الإنسان محكوم عليه بالتواري بناء على تطور المجتمع الصناعي وعلى هذا الأساس نطرح التساؤلات الآتية:**

كيف ساهمت العقلانيّة التكنولوجية في استمرار منطق السيطرة والهيمنة على الإنسان المعاصر؟ وماهي انعكاسات العقلانيّة التكنولوجية على الإنسان في نظر ماركوز؟

كيف أسس حنفي لإنسان عربي جديد يكون خليفة الله في الأرض؟ وما هي المعايير التي تعيد بناء هذا الإنسان في نظره؟

وانطلاقا من هذه التساؤلات التي تطلبت عمقا منهجيا لتعريف الإنسان وتحليل أزمته بصفة عامة في الفصل الأول، سواء عند الغرب أو العرب، وكذا تتبع مراحل تطوره من فترة زمنية إلى أخرى، خاصة في الفكر الفلسفي والديني مع الرواد الأوائل، انتهجنا في ذلك «المنهج التاريخي»، لتتبع تطور أزمة الإنسان في المجتمع المعاصر كما استعنا أيضا بالمنهج «التحليلي النقدي» كونه يتناسب مع طبيعة الموضوع، وكذا من أجل تحليل هذه الأزمة تحليلا اصطلاحيا للمفاهيم والتصورات وتحليلا فلسفيا لأزمة الإنسان المعاصر.

وأما الفصل الثاني فاعتمدنا فيه على المنهج «التحليلي النقدي»، وحددنا من خلاله موقف كل من «هربرت ماركوز وحسن حنفي» حول قضية الإنسان المعاصر، بحيث مارسنا تحليلا نقديا بالموقف والحجة، وكذا هو الشأن في الفصل الثالث والأخير، حيث حافظنا على المسار «التحليلي النقدي» نفسه، كونه يتناسب مع تحليل ونقد تجليات أزمة الإنسان العربي والغربي عند المفكرين والباحثين في أزمته، وساعدنا أيضا في تحليل تصور نموذج كل فيلسوف لإنسان ما بعد الحداثة أو إنسان المستقبل.

ومن أبرز الصعوبات التي واجهتنا في إنجاز هذا البحث، هي أولا طبيعة فكر كل من حسن حنفي وماركوز وخاصة حسن حنفي الموسوعي الذي كان بمثابة حجر عثرة في تحديد موقفه صراحة من الإنسان العربي، وكذا صعوبة إيجاد مبحث خاص بالإنسان في كتاباته، فكلها جاءت متناثرة في مختلف مؤلفاته، كما أن جلّ كتاباتهما تتميز بالجدّية مما أدى إلى بذل جهد كبير للتغلب على العوائق المعرفيّة والمفاهيميّة ذات الصلة بالموضوع وحتى المصادر المتوفرة وجدنا صعوبة في كيفية اختيار الأنسب منها.

أما من أجل الوقوف على سؤال الإنسان في الفكر الغربي والعربي المعاصر اعتمدنا على مجموعة من المراجع والمصادر من بينها: الإنسان ذو البعد الواحد "لهربرت ماركوز"، كتاب حول ماركوز لفؤاد زكريا ، كتاب حول النظريّة النقديّة لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى اكسل هونيث لكمال بومنير، أما في الفكر العربي فقد اعتمدنا على أهم مصادر حنفي منها: من العقيدة إلى الثورة الإنسان المتعين(العدل)، وكتاب دراسات فلسفيّة لحسن حنفي ومصطفى النشار وآخرون، فلسفة حسن حنفي– مقاربة تحليلية نقدية– لأحمد عبد الحليم عطية، جدل الأنا والآخر(قراءات نقدية في فكر حسن حنفي)، الأطروحة الموسومة بـ إشكالية تجديد علم أصول الفقه عند حسن حنفي –دراسة تحليلية نقدية لكتابه من النص إلى الواقع– للدكتور جيلالي بوبكر.

كما حاولنا التعرف على صورة الإنسان في الأنموذجين الغربي والعربي وكشف مكامن الخلل، وماهي الطريقة المثالية في صنع إنسان يتماشى مع متطلبات العصر لا مستلبا ولا متقوقعا ومنغلقا على نفسه، إنسانا يعي ذاته وحاضره ومستقبله، وحاولنا التعرف وبعمق على القراءة النقديّة لكلّ من ماركوز وحنفي.

وقد سار العمل في الأطروحة وفق الخطة الآتية:

مقدمة وثلاثة فصول والخاتمة، أما الفصل الأول فقد جاء موسوما بالإنسان المفهوم والأزمة، حيث كلّ فصل بدوره يحتوي على ثلاث مباحث، بداية بمدخل مفاهيمي حول مفهوم الإنسان، ثم تطرقنا إلى الإنسان في الديانات السماوية وأخذنا ثلاثة نماذج بداية بالديانة اليهودية ثم الديانة المسيحية وبعدها الديانة الإسلامية، ويليه المبحث الثاني بعنوان أزمة الإنسان المعاصر، والذي تطرقنا فيه إلى أزمة الإنسان العربي وأشرنا فيه الى الهوية العربية ومشكلة الانتماء، كما تطرقنا إلى التخلف وأزمة التبعيّة، إضافة الى أزمة الفكر والثقافة العربيّة، وفي الشطر الثاني قمنا بتقديم مظاهر الأزمة عند الإنسان الغربي التي لخصناها في كل من التكنولوجيا وهاجس التدمير، مرورا بالاغتراب التكنولوجي ثم

الدعاية واستعباد الإنسان، لنتطرق بعدها إلى هاجس الموت والقلق الوجودي، وبعدها الحرية كمشكلة للوجود الإنساني، في حين وسم المبحث الثالث بأزمة الإنسان –الأسباب والتداعيات– وأشرنا فيه أولا إلى الاغتراب الديني عند «هيجل» وموقف هيجل من الدين ثم إلى الاستلاب عند "ماركس" كما أشرنا إلى اغتراب الإنسان الأخير عند "نيتشه" وختاما تطرقنا إلى الاستهلاك كمرض للمجتمع الصناعي.

أما الفصل الثاني فقد وسم بأزمة الإنسان المعاصر بين هربرت ماركوز وحسن حنفي و قد تضمن بدوره ثلاثة مباحث بداية بالمبحث الأول الذي كان يناقش أولا الإنسان عند ماركوز، كما أشرنا ثانيا إلى العقلانيّة وتشيؤ الإنسان والتحرّر المزيف وصناعة العبودية الجديدة، وكذا التقنيّة ومظاهر الهيمنة، وبعدها تناولنا العقل الأداتي وتعميق البعد الاستهلاكي، ليليه المبحث الثاني، الذي جاء معنونا بالإنسان عند حسن حنفي والذي حاولنا من خلاله التأصيل لأزمة الإنسان عند حنفي وأن نبيّن الصورة المثاليّة للإنسان العربي كما صوّرها حنفي أو كما أرادها أن تكون بداية بنقده لعلم الكلام القديم وتجديده من خلال وضع علم كلام جديد، الذي اعتبره مخرجا لهذا الإنسان ومفتاحا لانبثاق الإنسان العربي المنشود، وعرجنا بالإشارة ثانيا إلى الأصول الفقهية وأداتية الإنسان وكيف حاول حنفي أن يطبّق المنهج الفينومينولوجي الفيورباخي على علم الكلام محاولا من خلاله أيضا قلب المفاهيم والتصورات في الثقافة العربيّة الإسلاميّة وكذا تحويل الثيولوجيا إلى أنثروبولوجيا، وصولا إلى الإنسان والاغتراب في الفكر الديني، لنخصص المبحث الأخير للحديث عن الإنسان بين ماركوز وحنفي، حيث أشرنا فيه أولا إلى سمات المشروع الفكري لكل من ماركوز وحنفي، وبعدها تطرقنا الى أوجه الاختلاف والتداخل لنستعرض بعدها العمل عند حنفي، ونختم بأهم التناقضات والتجاوزات عند حسن حنفي.

في حين جاء الفصل الثالث والأخير عبارة عن صورة للتجليات النقديّة والمستقبليّة للإنسان في الثقافة الغربيّة والعربيّة وهو بدوره تضمّن ثلاث مباحث بحيث تطرقنا في

المبحث الأول إلى الرؤيا المستقبليّة والنقديّة للإنسان عند ماركوز وحنفي، تحدثنا فيه أولا عن الرؤيا المستقبليّة للإنسان عند كل من ماركوز وحنفي، وثانيا عن أهم المعالم النقديّة لفكر ماركوز وحنفي، أما فيما يخص المبحث الثاني فكان عنوانه الأنسنة في الفكر العربي المعاصر وبينّا من خلاله مفهوم الإنسان عند كل من علي حرب ومحمد أركون وعلي أومليل وعبد الجبار الرفاعي، في حين كان محور الحديث في المبحث الثالث حول المنهج القرآني وإعادة بناء الإنسان المعاصر، حيث بيّنا من خلاله الإنسان عند مالك بن نبي وابن القيم الجوزية، وختمناه بالإنسان المهدور وسؤال أي مناعة له أمام أزمة فيروس كورونا.

أما الخاتمة فاحتوت على أهم النتائج المستخلصة من البحث وكذا الآفاق التي نرجو أن تبلغها مساهماتنا هذه، وتوجيه الاهتمام أكثر إلى هكذا قضايا تتعلق بالحقل العلمي والفلسفي.

وتتميز هذه الدراسات التي تمس الأزمة الإنسانيّة بإعادة بناء الإنسان وفهم طبيعة الأزمات لمعالجتها، والتقليل من حدّة كلّ أشكال السيطرة والقمع التي جلبها مجتمع الحداثة، كما نأمل أن تكون هذه الدراسة إضافة في تحديد مكامن الخلل الذي أصاب الإنسان المعاصر سواء في العالم الغربي والعربي.

الفصل الأول

الإنسان المفهوم والأزمة

توطئة:

إن الأزمات التي يعيشها الانسان اليوم ترتبط بكل ما هو حداثي أو عقلاني، لأن المجتمع الصناعي اعاد تركيبة الانسان الحديث، بالتوازي مع ما يرغب فيه من سيطرة واخضاع الانسان، لكل أشكال القمع والحرية الزائفة، فالوهم والوعي المغشوش بات المأساة التي رهنت الانسان في نفق مظلم، سجنه في أشكال من الآلام التي أفقدته الاستبصار وأفقدته في الوقت نفسه منطق العقلانية، التي دشنت حقبتها انفجارا من الاحباط بالمستقبل وإنسانيتها، إذا ترتبط أزمات الإنسان بالعقل والتقنية الزائفة والأداتية، التي حولته الى الرفاهية وحريات الاختيار المتدنية والمضللة، ومن هنا تحول ذلك التقدم والعقلانية الى عدوانية وقمع وسيطرة، فأزمة الانسان سواء الغربي أو العربي، هي نتيجة المجتمع الصناعي والتقدم التقني مع اختلاف في طبيعة تلك الأزمة التي يعيشها الإنسان.

المبحث الأول: مفهوم الإنسان بين الفكر الفلسفي والديانات السماوية

يعتبر مفهوم الانسان من المفاهيم التي يصعب حصرها، فتعريفه يمكننا من الإلمام بما يعانيه اليوم من الأزمات، ففهم أو على الأقل توضيح مصطلح الانسان يعطينا تصورا حول ما قدمه بعض الفلاسفة والمفكرين حوله، خاصة عند أصحاب الفكر الديني أو الديانات السماوية، الذين اهتموا بالنفس البشرية من حيث طبيعتها ووجودها، وما ترتبط به من المعتقدات حول انسانيته وتفكيره التي تعكس شخصيته ونفسيته.

أولا: مدخل مفاهيمي حول مفهوم الانسان

يمكن القول أنه من أجل الوقوف على مختلف أزمات الإنسان المعاصرة، وجب علينا الإشارة إلى تحديد مفهوم بعض المصطلحات، ولأننا نشتغل حول موضوع الإنسان وأزمته حاولنا تعريف كل من الإنسان والإنسانية. وقد اختلفت تعاريف الإنسان من مفكر إلى آخر بحيث يبقى الفاصل الوحيد دائما بينه وبين الكائنات الأخرى العقل والتفكير، لذا نستطيع القول أنه " **من وجهة نظر بيولوجية هو أرقى مرحلة في تطور الحيوانات على الأرض، وهو يختلف عن الحيوانات بتطور عقله وكلامه المنطوق وكان يعتقد أن الفرق بين الإنسان والحيوان فرق في الطبيعة بمعنى أن طبيعتهما مختلفة تماما، إلا أن العلوم الحديثة ولاسيما نظرية التطور، قد أثبتت أن الفرق بينهما لا يعدو أن يكون فرقا في الدرجة**"[1]. وكذلك نجد تعريف آخر للإنسان بأنه" **كائن حي، يمتاز عن سائر الكائنات الحية «بالعلم وبالدين وبالحضارة»**"[2].

وتعتبر هذه الميزات الثلاثة من بين أهم الفوارق التي يختص بها العقل الإنساني عن باقي المخلوقات الأخرى. كما أنه أدرج «رونوفييه» الحرية ضمن دائرة غرائز الإنسان، لذا فهو

[1]– جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، دار الجنوب ، تونس، ط، أكتوبر 2007، ص 57

[2]– عبد الوهاب الأمين، الله الحياة والإنسان، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص 41

يسعى على الدوام في طلبها. ويجعل منها أيضا شرطا أساسيا لقيام المسؤولية، فلا يتحمل الشخص نتائج فعله إلا إذا كان كائنا حرا[1]، **فالإنسان في الفكر الصوفي هو "العارف" المتحقق بالمعارف الإلهية التامة الكاملة بنفسه وبالوجود وبالألوهة وهو معيار الحقائق لأنه هو الكمال، في هذا النسق الصوفي العرفاني لا مكان للإنسان غير العارف أو العادي، ويبقى غير العارف في رتبة العوام**"[2]. واشتهر مصطلح الانسان الكامل في الفكر الصوفي وكمثال يعبر الصفاة التي تتميز بالأخلاق والتسامي لتمييز الانسان عن باقي المخلوقات، وعليه، **فالإنسان يكون ويبقى دائما الكائن للتسامي، أي إنه ذلك الكائن الذي تحضر له دائما الحقيقة اللامتناهية الصامتة وغير المتحكم فيها، كسر مغيب. هذا مما يجعل الكائن البشري بكليته منفتحا على هذا السر المغيب، وبالضبط بهذه الطريقة يصير الإنسان حاضرا لذاته كشخص (person) وكفاعل. وهذا هو المعنى العميق لما نسميه الروح في الإنسان**[3]، ومن هنا يمكن القول أن الانسان هو الكائن المتفرد عن باقي المخلوقات، بقدرته التي يستطيع من خلالها التطور في تفكيره والتكيف مع الظروف التي تفرضها عليه طبيعة الحياة عبر عقله .

كما أن الحديث عن المذهب الإنساني يندرج عنه معاني كثيرة، ولكن نستطيع القول أنها "**أطلقت في الأصل على الحركة الفكرية التي شهدها عصر النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر مع فلاسفة إنسانيين من أبرزهم بتراك(pétrarque) وأرزام(erasme) ولوران فالا (laurentvalla) وبودي**[4]**(budé)**. ومن المعروف ان الانسانية تشتمل

---

[1]– أحمد باجي ، شخصانية مفهوم الإنسان في الفكر الفلسفي المعاصر، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، الجزائر، المجلد 3، العدد 6 ، أكتوبر 2015، ص4

[2]– مروة كريديه، الإنسان في الفكر الإسلامي الكلاسيكي: الوعي التاريخي و إشكالية تأويل النص، تاريخ التصفح 2020/04/20،الساعة 13.35،الموقع:www.diwanalarab.com/الإنسان–في–الفكر

[3]– جوزيبي سكاتولين، تأملات في التصوف و الحوار الديني: من اجل ثورة روحية متجددة، تق: عمار علي حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2013، ص25

[4]– جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات، م س، ص57

علـى مجموعـة مـن المميـزات والخصـائص الفكريـة والفلسـفية والثقافيـة والاخلاقيـة، التـي يلتزمها الفرد او الجماعة، فهي عند «أ. كونت» صفات تشكل أي إنسان كما أنها عند «إ. كـانط» مجموعـة مـن الاخـلاق التـي تكـون الفـرد، وهـي "**المعنـى الكلـي الـدال علـى الخصائص المشتركة بين جميع الناس، كالحياة والحيوانية والنطق وغيرها، ويشير هذا اللفظ أيضا إلى مجموع أفراد الناس، كما يشير من ناحية أخرى إلى الرحمة والتعاطف التلقائي مع البشر**[1].

وتعتبر الخصائص المشتركة بين الناس من القدرة على التفكير، الكلام، التعاون والتسامح كلها صفات يشترك فيها البشر تحت مسمى الإنسانية. وقد ظهرت الانسانية مع بداية القرن الثاني عشر، كردة فعل على السلطة الكنسية في أوروبا، وكان نتاج نزعتها تحرر العقل وحثت على استقلال الذات الإنسانية خاصة في عصر التنوير الذي ساهم بشكل كبير في تقديس عقلانيتها خاصة مع ما قدمته للإنسان مع تزايد اهتمامها بالحرية والحقوق الانسانية، كما أن الانسانية لم تكن حكرا على مذهب معين فقد شملت العديد من التوجهات التي اهتمت بمبادئ الانسانية، كالوجوديين والبراغماتيين وتتميز باهتمامها بالحقائق والوقائع التي يتعرض لها الإنسان في مختلف المجالات، وقد تطورت من الجانب الإنساني الديني، الذي نادت به الديانات الي الجانب الإنساني التنويري، الذي عزل الإيمان بالله وجعله مرهونا بالأفراد وإلزام الانسان بالقوانين التي ساقها المفكرون والفلاسفة، خاصة أنها تعتمد على الحرية والمساواة والعدالة من أجل انسانية الانسان.

إن الحديث عن الوجود يوحي بوجود قلق وهوس متبوع بحب للبقاء وخوف من الفناء فالوجود "**مرافق دائما بالجزع والضيق النفسي، وما الضيق النفسي إلا تعبير عن أن هناك وجودا، لا مجرد عدم وخواء، الضيق النفسي الأصيل يستطيع في كل لحظة أن**

[1]– جلال الدين سعيد، م س، ص57

يظهر في الحقيقة الإنسانية"[1]، وهي فكرة عالجها المذهب الوجودي الذي اعتبرها دليل عن الوجود لا عن مجرد فراغ.

ثانيا: الانسان في الفلسفة اليونانية

اهتمت الفلسفة الإغريقية بالإنسان وبمختلف أزماته، بحيث تصور كل فيلسوف الإنسان بتصوره الخاص، وفيما يلي عرض موجز لبعض فلاسفة هذا العصر لنظرتهم للإنسان وأزماته المتعددة. ومن بين الفلاسفة الذين اهتموا بدراسة ظاهرة التشيؤ وتأثيرها على الإنسان الفيلسوف **هيراقليطس«Héraclite» الذي يؤكد أن أزمة الإنسان تكمن في النائمين، الذين على حسب رأيه هم المتشيئون، والتشيؤ هو أن العلاقة الاجتماعية بين الناس تتخذ شكلا خياليا من العلاقة، فتصبح وكأنها علاقة بين الأشياء، ومن ثم يعامل الناس كالأشياء**"[2]، ويضيف أيضا "**أن وجودهم أشبه بالعدم** "**فالمحاولة لديه تمثلت بتجربة نفسيّة قاسية ليس من السهل أن تتأتى لرجال السياسة أو القادة مثلا ممن يمارسون جانبا واحدا من الحياة**"[3]، وعلى هذا الأساس اعتبر «هيراقليطس» أن المتشيئون فقدوا معنى الحرية والحياة، لقد فقدوا الجانب الروحي الذي يعلوا به الإنسان ورضخوا للشهوات والعبودية، وقد حاول هيراقليطس تغيير الواقع الذي كان سائدا آنذاك في عصره، فلم تعجبه القيم التي كانت سائدة في مجتمعه ورأى أن الخلاص يكمن في الثورة على تلك القيم.

كما تطرق سقراط إلى أزمة الإنسان من الناحية الفكرية، ورأى أنها هي الأزمة الحقيقية التي يعاني منها، "**إذ أن حقيقة الوجود لا يمكن لها أن تتكشف إلا عن طريق العقل**

[1]– يوسف الحوراني، الإنسان و الحضارة، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2009، ص49

[2]– يحي البشتاوي، أزمة الإنسان في الأدب المعاصر، دار ومكتبة الكندي للطباعة والنشر، عمان، ط1، 2014،ص11

[3]– المرجع نفسه، ص12، 13

المضاء بالمعرفة" وعليه، فإن سقراط "قد وصل بالعقل إلى القيم المطلقة في مجال الأخلاق وهذه الأخلاق اتخذت من الفضيلة التي تقوم على العلم مرتكزا أساسيا لها"[1]، بمعنى أن سقراط أولى أهمية كبيرة لدور العقل وما له من قيمة في كافة أمور الحياة وأنه هو المبدأ الجوهري والأساسي للوجود الإنساني. أن العقل هو المصدر الأساسي والسبيل الوحيد الذي يقود الإنسان نحو الفضيلة والسلوك الإيجابي وهو المثل الأعلى لكل التصرفات الحسنة التي تهدف إلى تحقيق السعادة للفرد والمجتمع. ويذهب «**أرسطو**» في كتابه الاخلاق النيقوماخية "**إلى ان كل فعل يسلك في سبيل غاية، وان الفعل البشري يعمل من أجل السعادة، فهو يريد أن يحصل على السعادة، وهو يقول أن السعادة لا بد أن تكمن في النشاط ، وأساسا في هذا النشاط الذي يكمل أعلى ملكة في الإنسان، والتي تتجه نحو أعلى الموضوعات وأكثرها نبلا، ومن ثم فهو ينتهي إلى نتيجة تقول أن السعادة البشرية تكمن أساسا في النظر theoria في تأمل أعلى الموضوعات وبصفة خاصة في تأمل المحرك الذي لا يتحرك وهو (الله)"[2]**، يرى أن الانسان لا يمكن تحققه أو بلوغه للكمال، لأنه يرى أن السعادة ناقصة، فهو يفسر ذلك بأن الوصول للسعادة الكاملة أو المطلقة غير ممكن، لأن هذا الوصول لا يحققه، أي مخلوق ولا توجد في كيانه، وإنما تتجسد في الله فقط.

ثالثا: الانسان في الديانات السماوية

إن إيماننا قوي بأن الأديان قد عززت مكانة الإنسان من خلال منحه امتيازًا داخل الكون، وذلك من خلال الاعتراف بمكانة جوهره غير القابل للتصرف، وذلك من زاوية السمو الإنساني الذي يتصف به . كما سمحت بعدها الحضارات، بالانطلاقة القوية للطبيعة

[1]– يحي البشتاوي، م س، ص17، 18

[2]– حامد عبد الحمزة محمد علي، مرجع سابق ، ص10

البشرية وارتباط الوعي بمجموع القيم الروحية[1] للدين الذي يحرك الطاقة الكامنة في الانسان، ومن أجل تتبع مراحل تطور الإنسان وملامسة أهم تساؤلاته ومشاكله التي تصادفه كل حين، ارتأينا أن نشير إلى مفهوم الإنسان والإشارة إلى مختلف أزماته الفكرية والسياسية والدينية في الديانات السماوية المختلفة، وذلك كما هو معروف أن " **العقل الديني يحصر تساؤلاته كما هو معلوم داخل إطار الوحي أو النصوص المقدسة: توراة، إنجيل، قرآن**[2]، التي سوف نبينها كالآتي:

1: الديانة اليهودية

إن تتبع تاريخ الإنسان على ممر التاريخ يجده يختلف من حقبة إلى حقبة أخرى أو يختلف من ديانة إلى ديانة أخرى فمثلا في الديانة اليهودية، وتحديدا التوراة في سفر التكوين أن " **خلق الله السموات و الأرض، وما عليها من حيوان ونبات في خمسة أيام وفي اليوم السادس خلق الإنسان على صورته، وصنعه من تراب الأرض، ذكرا في صورة آدم، وأنثى في صورة حواء، ووضعها في جنة عدن**"[3]. كما نجد الديانة اليهودية لها نفس الاعتقاد كالديانة الإسلامية والمسيحية "**إن الله بعث رسلا لهداية الناس وتعليمهم أصول الدين، وتؤمن بأن الإنسان مكون من روح وجسد وبأن الروح تنفصل عن الجسد عند الموت وتذهب إلى الآخرة حيث تلقى ربها**"[4]، وغرست الديانة اليهودية في نفوس أتباعها اعتبارات المصلحة القومية وقواعد العناية بالشعب ومصيره، فاليهودية أصابها تحريف كبير حيث اجترأ اليهودي على تحريف كلام الله عن مواضعه وفي هذا ما

---

[1] – Nabhani koribba, l'homme en islam (historicité et ouverture) , édition publisud, paris, 2001, p 29.30

[2]– محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 16

[3]– عبد الوهاب الأمين، م. س، ص63

[4]– المرجع نفسه، ص90

يظهر أن اليهود قد فضلوا أنفسهم على كل شعوب الأرض ، وهذا يعد أقراراً منهم على عدم وجود مبدأ المساواة عندهم ، كما يعد تكريساً للتمييز والتفاضل بين البشر الأمر الذي يمثل صورة من صور انتهاك حقوق الإنسان[1] وقد اعتمدت الديانة اليهودية على تقديس الانسان اليهودي الذي رفعته عن باقي البشر، وحول الاخرين الى مجرد عبيد في نظر اليهود.

2: الديانة المسيحية

يعد الإنسان كائن اجتماعي يتمتع بمجموعة من الحقوق، وعليه كذلك مجموعة من الواجبات، إضافة إلى هذا فهو حر ومبدع في شتى مناحي الحياة، هذه نظرة عامة حول الإنسان، لكن لو عالجنا موضوع الإنسان ووضعناه في ميزان الديانات المختلفة نجد كل ديانة لها نظرتها الخاصة إليه ومكانته الخاصة وقد كان للإنسان الغربي رحلة طويلة مع المسيحية التي قدست الانسان واستعبدته في الوقت نفسه، **وقد "استمر الأمر على هذا النحو في أوروبا حتى القرن الثامن عشر حيث حصلت قطيعة التنوير الكبرى وشب العقل عن الطوق واستقل كليا عن الإنجيل والدين المسيحي"**[2]. كذلك ويعود هذا حسب مناهجها ونصوصها المقدسة. حيث "**تطالب الكنيسة بأن تعاد للشخص البشري كرامته التي أعطاها الله إياها منذ البدء، وهذا يفترض أن يكون المجتمع كله في خدمة الإنسان، فالإنسان بصفته كائنا اجتماعيا لا يستطيع تنمية مؤهلاته وطاقاته إلا في**

[1]– علي سداد جعفر جواد، حقوق الإنسان في الأديان السماوية (اليهودية والمسيحية)، 2014/10/17 11:24:57، تاريخ الاطلاع: 2020/10/11، انظر الرابط:
http://www.uobabylon.edu.iq/uobColeges/lecture.aspx?fid=8&depid=1&lcid=41376

[2]– محمد أركون، م.س، ص 16

المجتمع"[1]، وهنا نرى كيف دعت المسيحية إلى احترام كرامة الإنسان ولابد أن يكون حرا وسيّدا لنفسه لأنّ الله خيّره وميّزه عن الكائنات الأخرى بالعقل.

كما نجد إشارة في الكتاب المقدس بأنّ الإنسان سيّد كل المخلوقات وأن الله أحسن خلقه في المزمور الثامن "**جعلته أدنى قليلا من الملائكة إلى حين، ثم كلّلته بالمد والكرامة وأعطيته السلطة على كل ما صنعته يداك، أخضعت كل شيء تحت قدميه، الغنم والبقر وجميع المواشي ووحوش البريّة أيضا**"[2].

ويذهب «أوغسطين» وهو أشهر اللاهوتيين المسحيين، الى أن الإنسان كما الطبيعة – نتاج استثنائي الروعة لخصب رب الخير، غير أن ذلك الخلق ما لبث جراء خطيئة الإنسان الأولى أن انحرف انحرافا جذريا إلى درجة أن لا شيء سوى الحياة السماوية الثانية قادرة على استعادة تماسكه ومجدها الأصليين[3]، كما أن نظرة «أوغسطين والاكويني» تعتمد على رؤية مفادها، أن كل ما يفعله الانسان ما هو إلا مجرد الارتقاء والوصول إلى الكمال الإلهي، وتختلف نوعية هذا البلوغ للكمال. ويعرف «القديس أوغسطين» الإنسان على أنه "**صنع الله الإنسان على صورته لأنه أعطاه نفسا ميزها بالعقل والذكاء، ورفعه فوق سائر حيوانات الأرض والحياة والجسد التي ليست لها نفسا كنفسه**"[4]، فلا يجد من صورة إلا في الانسان، لأنه بنفسه أقرب الخلائق المنظورة شبها بالله، ففي النفس الانسانية ذاكرة وعقل وارادة[5]، ويرى أن سرعة سقوط الإنسان تضاعفت

[1]– سامر نمرود عزيز، كرامة الإنسان في المفهوم المسيحي، الاطلاع:2020/07/06،الساعة:15.37، أنظر الرابط:www.madarik.net/mag1/7.htm

[2]– سامر نمرود عزيز، م.س، موقع الكتروني.

[3]– ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي صاغت نظرتنا إلى العالم، تر: فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، السعودية، ط1، 2010، ص179

[4]– سنا الحاج، ماهية الإنسان وعوامل تكامله في الفكر المسيحي والإسلامي، تاريخ الاطلاع:2020/07/06، الساعة:1542،أنظر الرابط:www.ministryinfo.gov.lb/2326

[5]– يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012، ص31

بسبب تمرده الطوعي على التراتبية السماوية السليمة، وتمرده المستند إلى تأكيد قيم الجسد على حساب قيم الروحيات، فالإنسان الآن عبدا لأهواء النظام السفلي لم يعد الإنسان حرا ويقرر مصير حياته من منطلق إرادته العقلانية ببساطة، ليس فقط لوجود ظروف غير خاضعة لتحكمه، بل لأنه مقيد على نحو لاشعوري بالجهل والاشتراط العاطفي[1].

فقد تعددت الإشادة والاهتمام بالإنسان في الديانة المسيحيّة في أكثر من مناسبة إلى درجة جعلته في مرتبة واحدة مع الله وهذا ليس بغريب عن هذه الديانة التي أولت اهتماما كبيرا بالإنسان و حرصت على حفظ كرامته مهما كلفها الأمر وخير دليل نجده في الكتاب المقدس، "**كما نجد في سفر التكوين بأنّ الله خلق الإنسان رجلا وامرأة على صورته ومثاله**"[2]، يؤكد الكتاب المقدس ويعلي من شأن وكرامة الإنسان لأنه اكتسب صفات من الله ولا يحق له ولأي كان أن ينقص من كرامته وقيمته.

إن في افتداء المسيح على أنه إنجاز مطلق وإيجابي لتاريخ الإنسان ولمجمل المعاناة الإنسانية، إلى درجة أن خطيئة آدم الأصلية، ذلك الجذر الأنموذجي الأصلي لغربة الإنسان وفنائه، فخطأ الإنسان الأول الذي جلب المعرفة السوداء للخير والشر، أخطاء الحرية على الأخلاق، تجربة الاغتراب والموت لا بوصفه كارثة مأساوية بشعة خالصة، بل على أنه جزء عضوي مبكر، استعبادي من تطور الإنسان الوجودي ناجم عن افتقاره الطفولي إلى الوعى النافذ[3].

فحريته التي هي من نعم الرب، وتفضيل محبة الذات ورفعها فوق الرب، جعلت الإنسان يقدم على تخريب كمال الخلق وأخرج نفسه من دائرة الاتحاد مع السماء، ومع ذلك فإن الإنسان لا يستطيع الآن أن يعيش البهجة اللانهائية المترتبة على غفران الرب ويعانق

[1]– ريتشارد تارناس، م. س، ص179.

[2]– سامر نمرود عزيز، م.س، موقع إلكتروني.

[3]– ريتشارد تارناس، م. س، ص166.

روحه الضائعة، إلاّ عبر وعي مؤلم الحدّة بهذه الخطيئة.. كما يمكن النظر إلى المعاناة الانسانية، بوصفها المقدمة الضرورية لسعادة[1] الانسان. ولذلك نجد أن "**المثل الأعلى للروحانية المسيحية تقوم على تجريد الإنسان وعزله ليتسنى للنفس أن تستقبل النعمة الإلهية**"[2]. كما أن الفهم الإنقاذي المسيحي أعاد تأكيد النظرة اليهودية إلى الإنسان، نظرة موازية للفكرة الأفلاطونية الجديدة المتأخرة القائلة: **إن الإنسان إن هو إلا كون مصغر عاكس للسماء، وأضفى عليها معنى جديد، ولكن مع التشديد الأكبر دون شك لليهودية على الإنسان – جسدا وروحا– بوصفه وحدة متماسكة ذات طاقة حوية، إن الجسد هو وعاء الروح وهيكلها، وتعبيرها المجسد**[3].

تؤكد المسيحية على "**أن الإنسان شخص فريد لا يتكرر ولا يمكن تبديله بغيره وهو حر وقادر على أن يتخذ موقفا من تلقاء ذاته ويقرر بنفسه ما يريد أن يكون وجوده، وكما تدعوه بأن يلبي نداء الله لأن يكون الإنسان إنسانا**"[4]. فقدست المسيحية الإنسان وجعلته في مرتبة لم يسبق لأي ديانة تصنيف الإنسان فيها، بحيث جاء في الإنجيل قول "**فخلق الله الإنسان على صورته على صورة الله خلقه ذكرا وأنثى خلقهم**"[5]، وهنا يظهر الاعتقاد السائد في الفكر المسيحي، بأن الإنسان يشبه الله لأنه خلقه على صورته، وهو اعتقاد ينافي عقيدة المسلمين وما يعرف بتوحيد الأسماء والصفات، لأن الله منزه عن كل تمثيل وتشبيه. ويذهب «توما الإكويني» إلى أنّ التعرف على نظام الطبيعة من شأنه أن يعزّز فهم الإنسان لقدرة الرّب على الخلق، ... فلم تكن حرية الإنسان مهددة لا من القوانين

[1]– ريتشارد تارناس، م س، ص167.

[2]– حامد عبد الحمزة محمد علي، النظرية الاخلاقية في فلسفة القديس توما الإكويني ، مجلة العلوم الانسانية، كلية التربية للعلوم الانسانية، المجلد 33، العدد3، ايلول 2016 ، ص28.

[3]– ريتشارد تارناس، م س، ص170.

[4]– سنا الحاج، مرجع سابق، موقع إلكتروني.

[5]– سرور طالبي، حقوق الإنسان في ضوء المسيحية، تاريخ الاطلاع:2020/07/06نالساعة:15.50، أنظر الرابط:www.jilrc.com.

الطبيعية ولا من علاقته مع الرب بل بقيت بالأحرى جزءا من نسيج النظام الذي أوجدته السماء، وحقيقة انتظام الطبيعة أتاحت للإنسان فرصة تطوير علم عقلاني كان من شأنه أن يوصل عقله إلى الرب[1]. توما الإكويني بفكرته الواضحة عن الله كخالق ومدبر للنعمة الإلهية للعالم، يستطيع أن يتصور وقد تصور بالفعل أفعاله عن العلاقة التي تربطه بوجوده، فالإنسان الفاضل عند القديس توما هو أكثر الناس تبعية، أي انه الإنسان الذي يتحقق بصدق ويعبر تعبيرا تاما عن علاقة اعتماده وتبعيته لله[2]. رغم أن الإكويني قد **حاول التوفيق بين عناية الله وبين حرية الاختيار عند الإنسان، إذ رأى أن الاختيار يخضع للعناية الإلهية، إلا أنه قد جمل عناية الله بالأبرار أعظم من عنايته بالأشرار. فالعناية بالأبرار تعنى أنه يمنع ما يحول دون خلاصهم. أما الأشرار فإن عناية الله، وإن كانت لا تحول بينهم وبين شر الاثم، فإنها تحفظ وجودهم وإلا استحالوا عدما**[3].

وكذلك كان الإكويني مقتنعا بأن ملكتيّ العقل والحرية الإنسانيتين كانتا ثمينتين بحد ذاتيهما، وبأن من شأن تحقيقهما أن يؤدي إلى مضاعفة خدمة مجد الخالق، واستقلال الإنسان على صعيدي الإرادة والعقل لم يكن محدودا بواقع قدرة الرب الكلية، كما لم يكن انبثاقهما الكامل نوعا من ادعاء القوة الباطل من قبل المخلوق في مواجهة الخالق، فهاتين الصفتين الخاصتين، كانتا بالأحرى مستندتين إلى طبيعة الرب بالذات؛ فبوسع الإنسان بفضل علاقته الفريدة بالخالق، أن يتمتع بطاقات ذهنية وإرادية مستقلة شبيهة[4]. فـ« توما الإكويني» يرى أن سعادة الانسان الكاملة تعتمد على رؤية الله، فهو يعتمد في تفسيره هذا على النظام الطبيعي، وانطلاقا من فلسفة أخلاقية، وهو ما يرفضه المذهب العقلي المسيحي، الذي تتنافى رؤيته مع هذا التفسير، فـ«الاكويني» كان يريد التوفيق بين فلسفة

---

[1]–ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، م س، ص217

[2]– حامد عبد الحمزة محمد علي، م س، ص28

[3]– ميلاد ذكى غالي، الله في فلسفة القديس توما الإكويني، منشورات المعارف، الاسكندرية ، دط، دس، ص 48، 85

[4]– ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، م س، ص218

أرسطو والعقيدة المسيحية، خاصة أن البشر بعقولهم يحاولون تشبيه الله ووصفه بصفات ايجابية.

3: الديانة الإسلامية

إن الوقوف على معنى الإنسان ومكانته في الفكر الإسلامي، يدعونا لنقر أنه جعله خليفة الله في الكون ومحرك التاريخ، بعدما انتشله من الظلامية والحياة البدائية والحيوانية إلى حياة أفضل على مستوى العلاقات والحقوق وكذا الواجبات، فقد **بين القرآن أن الإنسان متميز بمؤهلات إدراكية، ومتمتع بقدرات نفسية ومادية ومعنوية هائلة تجعله في مستوى قيامه بالخلافة، غير أن هذه المسؤولية الثقيلة، لا تتحقق إلا بالعلم الراسخ، والمواجهة الصابرة، والنشاط الحثيث، والضرب في الأرض، والمشي في مناكبها والتجول في أرجائها، وابتغاء ما فيها من نعم ومتع، وخيرات، ولا ينهض بهذا كله إلا مجتمع متماسك، متضامن، متعاون، يسعى أفراده، ومؤسساته**[1] .

لهذا نبدأ بوجهة نظر الحبابي محمد (1922-1993) "**أن الإسلام أحدث تغيرا جوهريا في حياة الإنسان العربي، إذ إنه نقله من الأنانية القبلية إلى مفهوم الأمة، وهذا المفهوم يحقق أساسا الوعي الذاتي والمسؤولية في الآن نفسه، فالمؤمن يصبح جزءا من كل ومسؤول عن جميع أفعاله اتجاه الكائن المطلق والكائنات المتناهية**"، من هنا تفككت كل الاعتبارات القبلية التي كانت تعتمد التمييز الجنسي والعنصري، فالمؤمن أصبحت ذهنيته متعالية على أنواع السلوك والقيم المعارضة لحقوق الإنسان الأساسية، فجميع الناس من منظور الإسلام متساوون بصفتهم نوعا واحدا هو النوع الإنساني، الذي لا مكان فيه لـ «أنا» وضيع وآخر رفيع، وما من اختلاف هو اختلاف في فقط في الدرجة

[1]- محمد علي التومي، وظيفة الإنسان الحضارية : ارتباط تكوين الإنسان بوظيفته الحضارية، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، مجلد 9، العدد 1، مارس 1994، ص220،219.

من حيث الإيمان أو دونه"[1]، وعلى هذا الاعتبار، **صار الاقتصار في تحليل حقيقة واقع الانسان على الجانب المادي فقط، أو على الجانب الروحي فقط ضربا من القصور غير مقبول من الوجهة الواقعية البحتة**[2].

وقد تحدث القرآن الكريم في أكثر من مناسبة عن الإنسان ذلك المخلوق الذي يعد خليفة الله في الأرض، وجاء هذا ليبين عن كيفية خلق الإنسان وأصله وتطوره مخالفا كل تلك التحليلات والتأويلات التي عرفها الفكر حول أصل الإنسان قديما، لذا نجد أن مفهوم الإنسان في القرآن بأنه "**ذلك الكائن العاقل، المفكر، المدبر، المكلف، البصير، والمتبصر بالأمور، المسؤول ذو الروح السامية والجسد المتكامل القوي المسخر لخدمته في دنياه لطريق الخير إن أراد ولطريق الشر والهلاك إن شاء**"[3]. وهنا نشير لخاصية الإنسان عن باقي المخلوقات الأخرى التي خصّه بها الله عز وجل وفضّله بها عن الكثير من خلقه ورفعه بها بعيدا عن الوجود البيولوجي ومنها خاصية العقل والروح التي نفخها الله فيه وطاقات أخرى تتعدى المملكة الحيوانية والنباتية كالقدرة على التعبير عن طريق الكلام والقدرة على التفكير واستيعاب الأمور، هذه الميزات لا يتساوى معه فيها أي مخلوق على وجه الأرض، يقول الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (31) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (32) قَالَ يَا آَدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ(33) ﴾[4].

---

[1]– فتحي المسكيني وآخرون، لفلسفة العربية المعاصرة(تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والايدولوجيا)، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2014، ص150

[2]– محمد علي التومي، م س، ص191

[3]– عبد العليم عبد الرحمن خضر، الإنسان في الكون بين القرآن والعلم، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، جدة المملكة العربية السعودية، ط1 ،1982، ص48.

[4]– سورة البقرة، الآية 30،33

ومن جهة أخرى تحدث القرآن عن الإنسان وكيفية خلقه وطبيعته وخصائصه المختلفة وكذا دوره في هذا الكون وأهميته إضافة لهدفه الأسمى ألا وهو عبادة الله سبحانه وتعالى وكيفية التقرب إليه وبين عظمة هذا المخلوق التي هي من عظمة الخالق، وتميزه عن باقي الكائنات الأخرى وكيف فضله الله دون سواه من المخلوقات، قال الله تعالى ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ** وَحَمَلْنَاهُمْ فِي **الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ** مِنَ **الطَّيِّبَاتِ** وَفَضَّلْنَاهُمْ **عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا**﴾[1]، فتفضيل الله للإنسان عن غيره إنما كان من أجل حكمة ومن أجل مهمة هي التكليف فهو الكائن المكلف إذ أن "**الإنسان في القرآن الكريم هو أشرف مكان له في ميزان العقيدة وفي ميزان الفكر وميزان الخليقة الذي توزن به طبائع الكائن بين عامة الكائنات هو الكائن المكلف**"[2]، إذن فصفة التكليف خص الله بها الإنسان دون غيره وحمله الأمانة لأنه بكل بساطة أشرف مخلوقات الله.

ويبدوا أن مسألة خلق الإنسان شغلت حيزا هاما في فكر العامري، او الفكر الاسلامي عموما، ولاشك أن هذه المسألة أجاب عنها الدين لكن حاولت الفلسفة أن تقدم هي الأخرى إجابتها بطريقتها الخاصة على مر عصورها، أما العامري فاستند في تفسيره لهذه القضية إلى عاملين وهما العامل الفلسفي والعامل الديني فإذا تمعنّا في التفسير الأول نجده ذا خلفية فلسفية أما التصور الثاني فغاب عليه الطابع الديني.

يعتبر العامري "**الإنسان أحد موجودات العالم الطبيعي، ويظهر هذا من خلال تعريفه له بأنه حيوان ناطق ميت**"[3]، أما الإنسان في نظر الفارابي "**إما حر، وإما بهيمي وإما عبد**

---

[1]– سورة الإسراء، الآية 80

[2]– عباس محمود العقاد، الموسوعة الإسلامية، القرآن والإنسان، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، المجلد الرابع،1971، ص232.

[3]– منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية(دراسة مقارنة في فكر العامري)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1994، ط1، ص17.18

بحسب استعمال عقله وإرادته ولا يكفي العقل وحده أو قوة العزيمة وحدها في أن تجعل الإنسان حرا، بل لابد من الجمع بين العقل والإرادة"[1].

وإذا دقّقنا في هذا التعريف نجد أن العامري كانت له خلفية فكرية لفلاسفة اليونان بحيث يقترب تعريفه للإنسان بتعريف أرسطو وما يختلف فيه عنه هو لفظة ميت وهذا دليل مباشر عن اطلاعه لمختلف مفكري الفلسفة اليونانية، بصفة مباشرة أو عن طريق الشرح لتلك الفلسفة، كما جاء تعريفه مشابها لمفكري الإسلام مثل الكندي ومسكويه وابن سينا بحيث عرف هذا الأخير الإنسان بأنه "حي ناطق ميت" وأيد ابن سينا المذهب القائل بأن "**البدن مغاير للنفس والنفس جوهر روحاني فاض على هذا القالب وأحياه واتخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره بها، ويصير عارفا بربه، عالما بحقائق معلوماته**"[2]

ويؤكد العامري بقوله أن" **الإنسان كان أجزاء مبثوثة في هذا العالم، فلما صمدت النفس لها حركت الطبيعة على تأليفها، وتوزيع الحالات المختلفة فيها، وأعطتها النفس بواسطة الطبيعة صورة خصّتها بها، ودبرت أخلاقها، وهيأت مزاجها فظهر الإنسان في الثاني بشكل غير الشكل الذي كان لأجزائه التي مردها إلى الهيولي**"[3]، وهنا نرى كيف يقترب هذا التصور من تصور أفلاطون الذي يرى أن النفس وجدت قبل البدن؛ أي أنها كانت في عالم المُثل قبل أن تنزل إلى عالم المحسوس أو عالم الموجودات. كما لأرسطو نصيب أيضا في فكر العامري ويظهر هذا من خلال قوله "**اتفق الحكماء على أن الحوادث الجسمانية التي يظهر وجودها في العالم السفلي متعلق حصولها بمجموع**

[1]– أحمد فؤاد الاهواني، الفلسفة الإسلامية، م س، ص155

[2]– المرجع نفسه، ص.152.151

[3]– منى أحمد أبو زيد، م س، ص22

المعاني الأربعة، وهي الفاعل والعنصر والصورة والغرض"[1]. كما اعتبر ابن سينا الإنسان "**جسما طبيعيا له صورة تسمى نفسا هي كماله الأول وهي مجموع وظائفه الحيوية، وليست هذه النفس شيئا يفارق البدن، فالإنسان مركب من جوهرين هما البدن والنفس وأن جوهر النفس مغاير لجوهر البدن، مفارق له وبخاصة بعد الموت**"[2].

المبحث الثاني: أزمات الإنسان المعاصر

إن الحديث عن الانسان في الحقبة المعاصر، يقودنا إلى ما يحدث له اليوم من الازمات، التي تفجرت منذ بداية عصر التنوير مع المجتمع الصناعي، الذي انتج قهرا وقمعا للذات والوعي وبناء أوهام تقنعت باسم العقلانية والتقدم التقني، فكانت انتقالا للبشر من مرحلة العبودية التقليدية الى عبودية اكثر استغلالا وتقييدا للإنسان، لأنها تستمد قوتها من مبادئها، التي تتغنى بالحرية والرفاه، فالإنسان المعاصر لم يستطع كبح تلك الأداة الجبارة للعقلانية المتخمة بالغرائز، التي حولته من انسان يملك روحه ووعيه رغم بساطة ما كان يتمتع به من حقوق وحريات الى مجرد شيء لا يملك اي سلطة وسيطرة حتى نفسه بل جعلته مجرد مادة واداة كباقي موجودات الطبيعة.

أولا: أزمة الانسان العربي

يعيش الإنسان العربي كغيره من الأجناس الأخرى وسط تغيرات وتقلبات اقتصادية وسياسية ثقافية، وبين تطور العلوم والتكنولوجيا من جهة أخرى، الأمر الذي جعله يتأثر سواء بالسلب أم بالإيجاب، بالخضوع أو بالرفض لهذه الأنماط الجديدة من الحياة. ومما لاشك فيه أنّ الإنسان العربي المعاصر يمر بمرحلة انتقاليّة محاولا من خلالها أن يتغلب على بعض المفاهيم والتصورات التي ظلّت لصيقة به ويسعى من سنين للتخلص منها

[1]– منى أحمد أبو زيد ، م س، ص23

[2]– أحمد فؤاد الاهواني، م س، ص151

كمظاهر للتخلف والتبعية ومشكل التنمية والسعي لمواكبة ومسايرة الدول المتقدمة في شتى المجالات، الشيء الذي جعل منه إنسانا ممزقا وتائها وسط عدة اتجاهات وقوى متناقضة. وعليه، فإن المجتمع العربي المعاصر كما يصفه حليم بركات في كتابه "**المجتمع العربي المعاصر**" بأنه "**مجتمع متكامل، متنوع، انتقالي، متخلف، مغترب، شخصاني في علاقاته الاجتماعية، تعبيري في توجهه**[1]، وإذا تحدثنا مثلا عن ظاهرة التبعية بمختلف أوجهها وأنواعها، سواء كانت اقتصادية سياسية أم ثقافية فهذه الأخيرة هي الأخطر من بين كل الأنواع الأخرى للتبعية، وبالتالي إن الوظيفة الحضارية لا بقوم بها إلا الأمة التي يكون أفرادها رجالا ونساء على قدر كبير من الوعي، والنضج[2].

وهنا يمكن القول ان الإنسان العربي بما يملكه من موارد وثروات كثيرة، غالبا ما تشغل ويستخدمها فئات قليلة في الداخل أو من طرف دول أخرى خارجية، عبر هيمنة غير مباشرة بشركاتها بتواطئ مع الطغمة السياسية التي تكرس للسيطرة على الوعي وتزرع التبعية، كما أن ظاهرة التبعية تبدوا واضحة على الإنسان العربي من خلال عدم "**سيطرته على موارده و مصيره وبوجود فجوة حضارية تفصل بينه وبين المجتمعات المتقدمة** "[3]، لأن الإنسان العربي منذ القديم يعيش هذه الفجوة الحضارية التي يسعى دائما للتحرر منها وتنمية قدراته وموارده ولم تكن التبعية رهينة بالموارد والثروات بل هي بناء ثقافي مبني على ايديولوجيا فكرية، رسخها عصر الانوار والمجتمع الصناعي، لإرغام الانسان العربي على الخضوع وتعميق أزمته، بالإضافة أزماته مع تراثه **حيث بلغ الظمأ الروحي أشده، ووصل التردي الأخلاقي مداه، وانطمر الوجدان تحت الاتكاء المفرط على البرهان المبني**

1- حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2008،1، ص 14.

2- محمد علي التومي، وظيفة الإنسان الحضارية : ارتباط تكوين الإنسان بوظيفته الحضارية، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، مجلد 9، العدد 1، مارس 1994، ص191

3- حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، م س، ص 18.

علـى العقـل والنقـل والتجربـة[1]، وبـالعودة الـى طبيعـة هـذه الازمـة، نسـتطيع أن نقسـم هـذه التبعية إلى قسمين، تبعية داخلية وأخرى خارجية، التبعية الداخلية تعود للفجوة الكبيرة بين طبقات المجتمع الواحد؛ بحيث تعيش فئة حالة ترف ورفاهية كبيرة، بينما تعيش فئات أخرى حالة فقر متقع، وعلى هذا الحال يصبح الإنسان العربي يعاني من تبعيّة مزدوجة بين الداخل المتبع لطبقية سافرة لها ولاءات، والخارج الذي يمتص خيرات الوطن ويهمن ثقافيا، خاصة أن الاقتصاد العربي أصبح مرتبط بالسوق العالمية، ويخضع للشركات الأجنبية" **لأنّ البلدان العربية التي تحتاج إلى تمويل لا تستطيع الحصول على القروض من البلدان ذات الدخول العالية إلاّ عن طريق نيويورك ولندن وبواسطة الشركات المتعددة الجنسية**"[2]، ويعمل الغرب دوما على عرقلة المشاريع ذات الطابع التنموي والتصنيعي في البلاد العربية لكي يبقى دوما خاضعا لسلطة الغير. ويرى العديد من المفكرين أن التبعيّة في الوطن العربي تعود إلى اندماج الوطن العربي في النظام الرأسمالي، بحيث فرض هذا النظام على بلدان الأطراف إنتاج مواد الخام في حين تنتج بلدان المركز مختلف الصناعات التكنولوجية.

أهم ما يميز العلاقات بين بلدان المركز والأطراف هو عدم المساواة والتوازن بينهما "**إذ تقوم على التناقض والتصادم والهيمنة والاستغلال، وليس على التعاون الحرّ بين مجتمعات يحترم بعضها البعض وتأخذ مصالحها المتبادلة بعين الاعتبار**"[3]، وهذا ما يؤدي إلى فتح المجال أمام هذه الدول للاستعمار من جديد فبعدما كانت هذه الدول تعاني من تبعيّة فقط تفاقم الأمر إلى حدّ يجعل من هذه الدول إقامة لمستعمرات واتفاقيات تخدم مصالح الدول القويّة وتبقى الدول الناميّة تعاني كل أنواع التبعية والاستعمار ونقص

[1]– جوزيبي سكاتولين، م س، ص13

[2]– حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، م س، ص 133.

[3]– حليم بركات، الاغتراب في الثقافة الغربية(متاهات الإنسان بين الحلم و الواقع)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص72.

الفرص أمام التنميّة "**لنتذكر أنّنا أنجزنا استقلالنا السياسي كعرب منذ نصف قرن أو أكثر وخلال نصف قرن كنا نراكم عناصر التبعيّة حتى عاد الاستعمار يطرق أبوابنا من جديد، ويقوم باحتلال جزء مهم من أرضنا مباشرة، بواسطة القواعد العسكرية واتفاقات ومعاهدات التعاون**"[1]، التي أعادة احتلال بلداننا بطرق غير مباشرة.

1: الهوية العربية ومشكلة الانتماء:

إذا انطلقنا من قول محمد عمارة "بأن هوية الشيء ثوابته التي لا تتجدد ولا تتغير، وتتجلى وتفصح عن ذاتها دون أن تخلي مكانتها لنقيضها طالما بقيت الذات على قيد الحياة، إنها كالبصمة بالنسبة للإنسان يتميز بها عن غيره وتتجدد فاعليتها، ويتجلى وجهها كلما أزيلت من فوقها طوارئ الطمس، دون أن تخلي مكانها ومكانتها لغيرها من البصمات"[2].

ومن هنا تعتبر الهوية تلك الخاصية المشتركة والسمات العامة التي تخصّ مجتمع أو أمّة واحدة عن غيرها من الأمم الأخرى، لها عاداتها و تقاليدها الخاصة بها ولغتها وتاريخها المشترك ومصيرها الواحد، يعرّفها ألبرتو ازو بأنها "**الصعوبات التي تعوق رغبة الإنسان في أن يكون معترفا به من الآخر**"[3]، أو هي بالمعنى العام "**الامتياز عن الغير والمطابقة للنفس أي خصوصية الذات وما يتميز به الفرد أو المجتمع عن الأغيار من خصائص ومميزات ومن قيّم ومقومات**"[4]، ويعرف الفرنسي «**ألبكس ميكشيلي**» الهوية بأنها "**منظومة متكاملة من المعطيات الماديّة والنفسيّة والمعنويّة والاجتماعيّة تنطوي على**

---

[1]– أحمد شوقي بنيوب وآخرون، الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية من الفتنة إلى دولة القانون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص67.

[2]– محمد عمارة، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط1، 1999، ص6.

[3]– هاني الجزار، أزمة الهوية والتعصب: دراسة سيكولوجية في الشباب، هلا للنشر والتوزيع، الجيزة، ط1،2011، ص25.

[4]– عبير بسيوني رضوان، أزمة الهوية و الثورة على الدولة في غياب المواطنة وظهور الطائفية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط 1،2011، ص 86.

نسق من عمليات التكامل المعرفي وتتميز بوحدتها التي تتجسد في الروح الداخلية التي تنطوي على خاصية الإحساس بالهوية والشعور بها"[1]، في حين يعرّف الانتماء بأنه "**صورة الوضعية التي يأخذها الإنسان إزاء جماعة أو عقيدة كما أنه يشكّل مجموعة الروابط التي تشدّ الفرد إلى جماعة أو عقيدة أو فلسفة معينة**"[2].

وهويتنا العربية الإسلامية هي الأخرى تقوم على أبعاد تاريخية وثقافية ودينية مشتركة وانتماء واحد، ولكن مع التطور العلمي وعصر العولمة أصبحت الهوية العربيّة مهدّدة بالثقافات الأخرى وأصبح الاصطدام بين الحضارات والثقافات يهدّد كيان وهوية كلّ أمّة، وبطبيعة الحال هذا الاصطدام أو دمج الهويات المختلفة قد يؤدي حتما إلى هوية مضطربة ومغتربة، وهذا ما تعاني منه الهويّة العربيّة الإسلاميّة نتيجة العولمة والغزو الثقافي والتقني، "**فالإنسان يقضي حياته باحثا عن هويته...فتحقيق الهوية رسالة وهي مشروع الوجود الإنساني برمته**"[3]، فلقد أصبحت الهويّة العربيّة في خطر في حين أصبح الحفاظ عليها وعلى الصول والثوابت شيئا صعبا، و"**قد واجهت الثقافة العربية الإسلامية العديد من التحديات في تاريخها الطويل وهي تحديات المذاهب الفلسفية والأديان والدعوات المختلفة التي كان يزخر بها العالم إبان بعث الإسلام من بوذية ومجوسية ووثنية وهيلينية وهنديّة وفارسيّة**"[4].

ولقد حاولت هذه الأديان والثقافات المختلفة المساس بالقيم والمبادئ الأساسيّة للأمّة الإسلاميّة سواء عن قصد أو عن غير قصد، فشعور الإنسان بهويته الحقيقيّة يكون عندما يعترف به الآخرون ويقدّرون وجوده وقيمته .

---

[1]– علي أسعد وطفة، الجمود والتجديد في العقلية العربية– مكاشفات نقدية، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق،2007، ص198

[2]– المرجع نفسه، ص192.

[3]– هاني الجزار، م س، ص 23

[4]– عبير بسيوني رضوان، م س، ص 90

إنّ رغبة الإنسان بالاعتراف به ككائن بشري جعله يدخل في معارك دموية من أجل استعادة كرامته ونيل الاعتراف والتقدير من الآخرين، بل هو في أتم الاستعداد لفعل المستحيل والمخاطرة بنفسه من أجل نيل هذه المنزلة وتحقيق ذاته ووجوده.

2: التخلف وأزمة التبعية

إن تخلف الانسان العربي جعله يعاني جرحا في الذات، كما لم تستطع هويته وقيمه أن تضع حدا لاندمال جروح، زادت من أزمات تلك الأفاق التي جلبتها الحداثة، إذ لم يستطع الانسان العربي أن يصدق ما حدث له ولحضارته وقيمه، التي اصبحت تتفلت منه يوما بعد يوم، ولا شك ان هذا العصر الحداثي يتميز عن غيره من العصور السابقة انه زمن الايديولوجيا والعبودية المتوحشة للمجتمع الحداثي، التي تستطيع أن تجعل الانسان يعيش السعادة أو تجعله يعش الوهم، تضحك وتبكي، لقد وجد الانسان العربي نفسه محاطا بحصون من دواعي التخلف وأسبابه لم يعهدها من قبل فهذه "**الأسباب تتعدد لهذا التأخر العميق منذ نصف قرن فمنها السياسي ومنها الإيديولوجي، ومنها ما يخص التعليم ومنها مستوى الإعلام(الميديا)ومنها تركيبة الاقتصاد**"[1].

وإذا تمعنا في أزمة الإنسان العربي نجد أن أزمته مركّبة، اجتمعت فيها العديد من المظاهر التي قيدته وعملت على بقائه في تخلف مستمر، رغم مختلف الجهود والمحاولات للنهوض في شتى القطاعات والمجالات، إلاّ أنّها باءت بالفشل أو لم ترقى إلى المستوى المطلوب، فقد بقي حبيس التنصل من هويته وتمجيد ما يستورده من أفكار رسّخت التخلف الذي فصم الذات وصار بين أمرَّين: إما الانكفاء على الحاضر والانغلاق والتمترس نحو الماضي أو"**الانبهار بالآخر المسيطر، ونسبة كل الرذائل إلى الذات وكلّ الفضائل إلى الآخر...والحالة الأعم هي حالة الانبهار مع بقاء الرغبة في الاستقلال**"[2].

[1]– هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص39

[2]– محمد شاويش، نهضات مجهضة، م س، ص 82، ص83.

إن هذا ما يستدعي نظرة أكثر جديّة وواقعيّة لنهوض الإنسان العربي سواء كان هذا النهوض فكريا أو اقتصاديا أو اجتماعيا، وقد بات التخلف رهن الانبهار والنرجسية بالذات أو تقديس الآخر.

وعليه، يمكن القول أن الانسان العربي يعيش تخلفا مركبا، **لقول مالك بن نبي إذا كان العالم الغربي يتجه الى تنمية كمية الافكار فان العالم الاسلامي يتجه على العكس من ذلك الى مضاعفة الاشياء والحاجة اليها فحسب والسبب في ذلك كله ان الافكار ليس لها فعاليتها في العالم الاسلامي، فزاد ذلك من حجم الاشياء اكثر، مما زاد من حجم الافكار فانقسمت حياته النفسية الى عالمين منفصلين فهو يعيش في عالم غريب له منه اشياءه وليس له أفكاره**[1].

كما يرى هشام جعيط أن السياسة القمعية والتسلطية في العالم العربي تمنع مثل هذه الممارسات وتقابلها بالتهميش أو الإقصاء في الكثير من الحالات وهو ما ينتج عنه القبوع في الجهل والابتعاد عن الثقافة والتطور المطلوب وهذا ما يزيد في انتشار ما سمي بالتخلف الخالص "**ونقصد بالتخلف الخالص، التخلف عن المتوسط في الغرب (أي دول التعاون الاقتصادي والتنمية (oecd)،عندما لا يرجع هذا التخلف إلى نقص في الموارد والإمكانات، وإنما يرجع إلى فقدان الإرادة السياسية وانعدام الرؤية المستقبلية هذا النوع من التخلف هو الذي تعاني منه الدول العربية**"[2]، وهذا يعني أن مشكلة التخلف لا تكمن في نقص الموارد والثروات المادية، وإنما إلى ما هو أرقى وأهم من ذلك ألا وهو الإرادة والرؤية المستقبليّة، لأنه إذا غابت هذه المبادئ لا يمكن أن تحدث تنميّة حقيقية و"**من جراء كل تلك العوامل الاقتصادية والسياسية والايديولوجية صارت الانسانية في «الوطن العربي» على حافة فقد هويتها، لتصير آلة طيعة للمصالح الكبرى**"[3].

---

[1]– مالك بن نبي، فكرة كومنولث اسلامي سلسلة الثقافة الاسلامية ن المكتب الفني للنشر القاهرة، 1960، ص8.

[2]– خلدون حسن النقيب، آراء في فقه التخلف، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1،2002، ص29.30

[3]– جوزيبي سكاتولين، م. س ، ص14

وقد ذكرت العديد من الدراسات أنّ الدول التي نجحت في التخلص من التخلف ركّزت في جهودها التنمويّة على المبادئ الأساسيّة التالية، "**تنمية الموارد البشرية، تفكيك الاحتكارات المحليّة والملكيّة والإقطاعيّة، تقليل الفوارق في الدخل بين فئات الدخل والطبقات الاجتماعيّة هي الشروط الثلاثة الضرورية لأيّة خطة تنمويّة ناجحة**"[1]، وفي المقابل أيضا، يرى "**البعض أنّ المسلمين لديهم استعلاء واعتقاد أنهم الأفضل عقديا، لذلك فهم لا ينظرون إلى الآخر بمنظار إنساني وإنما بمنظار ديني، لكن ذلك رأي اختزالي يستند إلى اتجاهات وتيارات كانت موجودة في العالم الإسلامي، إلا أنها لم تكن التيار الرئيسي في الفكر الإسلامي أو تاريخ الحضارة الإسلاميّة الذي كان يسع المختلفينّ**"[2].

وعلى هذا الأساس يمكن القول أنّ الإنسان العربي ما يزال حبيس ماضيه وحضارته والانغلاق على نفسه والتكريس للتخلف والعودة إلى الماضي، ولذلك لم تستطع مختلف الدول العربيّة الخروج من دوائر العيش على الذات رغم محاولاتها إلا أنها باءت بالفشل ولم تستطع تحقيق هذه الشروط الثلاثة الخاصة بالتنمية والقضاء على التخلف ويعود هذا إلى أسباب عديدة نذكر منها "**أداء الدول العربيّة في تنميّة الموارد البشريّة ضعيف بالقياس للدول ذات التجارب التنمويّة الناجحة والقوى العاملة المؤهلة التي يجري تكديسها في القطاع العام، بينما تستورد العمالة الأجنبيّة على نطاق واسع في القطاعين العام والخاص**"[3]، إذن سياسة هذه الدول العربية زادت من تعميق أزمة التخلف لا التخلص منه بفعل سياستها المنتهجة وطريقة التسيير مما أدى إلى عرقلة الجهود

[1]– خلون حسن النقيب، م.س، ص31

[2]– نادية مصطفى وآخرون، دوائر الانتماء وتأصيل الهوية، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة، مصر، ط1، 2013، ص116

[3]– خلدون حسن النقيب، م س، ص31

التنموية وعدم العمل بالشروط اللازمة للتنمية، وما زاد الطينة بلّة هو عدم وجود رؤية مستقبليّة للتنميّة.

3: أزمة الفكر والثقافة العربية:

إنّ الحديث عن أزمة الفكر العربي يقودنا مباشرة للحديث عن أزمة المفكر العربي بحد ذاته أو المثقف العربي، هذه الأزمة التي لها صلة بباقي الأزمات الأخرى التي يعاني منها العالم العربي، ولعّل من أهم سمات هذا الفكر العربي وخصائصه نجد أزمة التمزق والتقسيم التي يعاني منها منذ القديم، فما هي الحلول والأدوات التي يمكن بواسطتها أن نؤسس لخطاب وفكر عربي متفق ككيان واحد له قضايا مشتركة ومصير مشترك أو بالأحرى: **ما هي أسباب هذا التشتت والتمزق الفكري الذي نعاني منه؟**

يعد العمل المشترك والاتحاد في العمل إحدى أهم عوامل نجاح أي عمل لأن بدونه لا يمكن خلق قوة قادرة على التنظيم أو التغير (تغيير الواقع المعاش)، والملاحظ لمختلف التيارات الفكرية العربية يجدها قد حادت عن الهدف الأسمى وهذا بسبب "**جنوح هذه التيارات إلى العمل الانعزالي بدلا من التعاون والعمل المشترك فيما بينها ومع غيرها من الهيئات والأفراد المستقلين** "[1]، وهنا نرى أن التيارات الفكرية قد تفرقت وهذا بفعل أفكار سلبية عملت على زيادة وتيرة التنافر بنشر الطائفية والعرقية والقبلية التي أصبحت هذه الأخيرة تشكل خطرا على دول العالم العربي و"**أصبحت عرضة للتمزق إلى تضامنيات قبلية وطائفية، وظهر الحقد الإثني والديني واللجوء إلى العنف المسلح بشكل استثنائي**"[2]. الذي ظل يحبس المجتمع العربي عن فاعلية حضارية أو نموذج مستقبلي ناجح، يمكن ان يخرجه من أزماته. "**وهكذا نجد الأمة الإسلامية نفسها في مفترق الطرق، وعليها أن تقرر لنفسها أي طريق تسلك؛ فإما أن تسلك الطريق الذى يؤدى**

[1]–ابراهيم سعفان، أزمة الفكر العربي، شهادات الأدباء والكتاب من العالم العربي، اتحاد كتاب وأدباء الامرات، ط1،2000، ص45

[2]– خلدون حسن النقيب، م س، ص388

بها إلى التقدم والازدهار، وإما أن تظل مكانها متخلفة عن الركب الحضاري فيتجاوزها الزمن، وليس هناك خيار آخر"[1].

ونلاحظ هنا أن بدلا من انتشار أفكار التسامح والإخاء الإنساني وقيم التعاون انتشرت العصبية والتسلط، وهذا ما دفع المفكر العربي لمحاولة جادّة للبحث عن التحرر وسبل العيش المشترك وهذا بعد انتشار أفكار كل من **(سارتر1905-1980j.p.sartre A.gramsci 1891-1937 (غرامشي)** الداعية للكفاح ضد الاستعمار و تحرير الشعوب المقهورة التي أصبحت مرجعا لكل باحث عن الحرية الانعتاق وعلى هذا النحو **"تبلورت فكرة التحرر الانعتاق من القيود بشكل عميق في وجدان المثقف العربي وهو يواجه متطلبات الكفاح من أجل الاستقلال ضد التجزئة، دفاعا عن فلسطين ونحو التحرّر الثقافي من قيود الماضي"**[2]، ولكن سرعان ما اصطدم هؤلاء المثقفين بخصوصية العقيدة التراثية والصفة القدسية التي تكتسيها الثقافة التقليدية هذه الأخيرة التي سببت في مواجهات بين المثقف العربي والسلطة، إذا تعود انتكاسة الفكر العربي إلى عوامل متداخلة سواء على الصعيد الداخلي أو الخارجي، بالنسبة للصعيد الداخلي نجده أحيانا في تصادم مع السلطة الحاكمة والمؤسسة الدينية وأما على الصعيد الخارجي ليس هناك لغة حوار وتواصل بين المفكرين العرب بالمعنى الحقيقي. **وراحوا يتخففون من الأحمال العقدية والدعوية والتربوية، علاوة على هذا أخفقت كل جولات الحوار سواء على خلفية الدين أو الثقافة أو الحضارة، لأن الجميع يكتفي بالنظر تحت أقدامه**[3]، لقد كان لهزيمة يونيو 1967 أثر كبير على نفسية المثقف العربي، إذ اعتبرها أنها هزيمة فكريّة قبل أن تكون هزيمة في ميدان المعركة، وتباينت الآراء واختلفت التحليلات، وعُقدت الندوات

[1]- محمود حمدي زقزوق، هموم الامة الاسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر، 2001، ص8

[2]- خلدون حسن النقيب، م س، ص391

[3]- جوزيبي سكاتولين، م. س، ص13

والمؤتمرات، التي تبحث في أسباب محنة الفكر العربي والمأزق الذي تمر به الثقافة العربية، فأرجع البعض سبب الهزيمة إلى عاملين أساسيين هما:

السبب الأول

لاشك أن المثقف هو الحامل لهم وطنه ومجتمعه فإذا صلح وكان ذا تفكير سليم ومبادئ صحيحة يصلح معه المجتمع وإذا كان العكس مغتربا عن دينه ووطنه ومنسلخا عن هويته يعود بالسلب على مجتمعه، وكما هو معلوم أن "**المثقفون في رأي البعض منعزلون عن الشعب متعالون عليه، منبهرون بالغرب منساقون إليه كمرجعية للسلوك، نرجسيون يحلمون بالسلطة**"[1]، وهذا ما نلاحظه في الكثير من البلدان العربية، بحيث يرى المثقف العربي نفسه في مرتبة تفوق بني جنسه وتفكيره راقي عن تفكير غيره، مرجعيته الفكرية الغرب لا الإسلام والعروبة، تجده فاقدا لهويته ناقدا لمجتمعة بمعايير ومبادئ غربية لا تصلح لبناء أو إعادة هيكلة الواقع العربي وفق تلك البرامج الغربية لأنها بكل بساطة صنعت لمجتمع غير مجتمعنا .

السبب الثاني:

يعاني المجتمع العربي عامة من حالة التعصب العرقي والجهوي، إذ نجد الكثير من المجتمعات تتعصب لأفكار معينة داخل الوطن الواحد، بل وتحاول فرض نمط حياتها على الغير كواقع أو كأسلوب عيش، تراه أنه الأنسب للحياة وتفرض ذلك على الآخرين، وتقابل كل من يخالفها ويرفض هذه الثقافة أو أسلوب الحياة بالعداء والتعصب، ن هموم الأمة الإسلامية كثيرة ، وعليها أن تواجه هذه الهموم والتحديات بإرادة قوية وعزيمة لا تلين وتصميم لا يعرف الضعف أو الاستلام حتى تعبر هذا النفق الظلم[2]

فالملاحظ للوطن العربي يجده يحيا وسط الكثير من الصراعات الطائفية والعرقية، التي تعرقل الرقي والتطور وتعيد الإنسان العربي إلى الخلف والتقهقر، والنتيجة هي " **تخلف**

[1]– خلدون حسن النقيب، آراء في فقه التخلف، م س، ص393

[2]– محمود حمدي زقزوق، م. س، ص8

المجتمع وتشرذمه إلى جماعات اثنيه وطائفية غير مندمجة وطنيا وقوميا، وإلى تفشي الأمية والتدين« بمعنى التفكير الغيبي» بين جماهيره وإلى قبولها بالحكم التسلطي وتكيفها معه"[1].

ويضيف على هذا المصري **عبد العزيز شرف** من أسباب تمزق الفكر العربي هو "**أن المثقفين هم أكبر سبب في تمزيق الفكر العربي، لأنهم أتاحوا الفرصة لغيرهم من صنّاع القرارات السياسية أن يحوّلوهم إلى مجرد أدوات في يد السلطة لا صناع القرار كما خلقهم الله سبحانه وتعالى ليكونوا طليعة لأمّمهم وشعوبهم"[2].**

كما يرى «**فؤاد دراوه**» أن " **أسباب تمزق الفكر العربي هي نفسها أسباب تمزق العرب وهي أسباب معقدة متداخلة تبدأ بفساد الطبقة الحاكمة وتخلفها وأنانيتها...وتنتهي بسلبية المواطن العربي وجهله وإيمانه بالخرافات...ومن سوء الحظ أن هذه الأوصاف تنطبق بدرجات متفاوتة على غالبية المثقفين العرب"[3].**

تنوعت أسباب أزمة الفكر العربي وتباينت إلا أنها تتفق على شيء واحد وهو معاناة هذا الفكر وتخبطه وسط الصراعات العرقية والتعصب للرأي وعدم الاتفاق على هدف واحد يسموا بالأمة العربية ويجعلها في مصاف الأمم المتطورة فكريا واقتصاديا وسياسيا لأن تطور الفكر ينجر عنه تطور ورقي في كلّ المجالات الأخرى لأنه المحرك الأساسي لكل الميادين والمؤسسات، إذن الثقافة العربية تعيش في وسط أزمة صعبة وعسيرة كما أشار إليه **برهان غليون** وهذه المحنة هي محنة الذات العربية "**من حيث هي ممزقة بين تمسكها بذاتها وانشدادها إلى نرجسيتها، وبين اعترافها بالآخر أو رفضها له، محنة**

[1]– خلدون حسن النقيب، م. س، ص393 .

[2]– إبراهيم سعفان، أزمة الفكر العربي، م س، ص46.47

[3]– المرجع نفسه، ص47.

تتراوح بين قبول الذات ورفضها، بين قبول الآخر ورفضه، بين ضرورة السلفيّة وحتميّة التبعيّة إنه وضع شقي فعلا ومأسوي بين خيارين"[1].

أما **نوال السعداوي** ترى بأن "**تمزق الفكر العربي يرجع إلى تمزق الأمة العربية سياسيا وثقافيا وعسكريا، إن الهزائم المتكررة للأمة العربيّة في مواجهة أعدائها أدى إلى تمزق جسد الأمّة وعقلها أيضا**"[2]، فلقد عبّرت الكثير من الآراء عن أزمة الفكر العربي وأرجعت العديد منها إلى أن سبب تمزق الفكر ورجعيته هو نفسه سبب تخلف وتشتت الأمّة العربيّة في ظل رفض التعدد والتنوع، الذي أفرز انغلاقا على الآخر، من خلال الايديولوجيا التي تقدمها المجتمعات العربية لأفرادها.

وبالعودة لما يحدث على كل الاصعدة والمستويات في مجتمعنا، نجد أن الحرية والديمقراطية، تلعب دورا هامّا في تنميّة الفكر وفتح المجال أمام تعدد الآراء والقبول بالرأي الآخرّ، وكل القيم والأبعاد التي تحملها الديمقراطية، إذا أردنا أن نؤسس لمرجعية فكرية وثقافية قوية ومعاصرة، فلابد من تطبيق الديمقراطية بالمعنى الصحيح وأن نسعى جاهدين لتجسيد الحرية التي من شأنها الإعلاء من قيمة الفرد وإعطائه فرصة إثبات وجوده الاجتماعي والسياسي والثقافي واحترام رأيه وتحقيق هذه القيم تبدو صعبة المنال خاصة في دول العالم الثالث فمثلا "**الديمقراطية لم تنتشر في العالم الثالث، وإنما انتشرت التسلطيّة ذات الكفاءة العالية**"[3]

وهذا ربما يعود إلى المقارنات التي يقوم بها الإنسان العربي أو السياسي العربي بين الشورى والديمقراطية ومحاولة تطويرهما، كما يرى «علي حرب» "**أن التجربة العربيّة لم تسفر حتى الآن لا عن تطوير الشورى ولا عن تطوير الديمقراطية...ولاعن ابتكار**

[1]– محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص178.179

[2]– إبراهيم سعفان، م س، ص48

[3]– خلدون حسن النقيب، م س، ص388

صيغة جديدة تجمع بينهما بصورة خلاقة"[1]، والاستمرار على هذا الحال في الخلط بينهما وعدم إيجاد رؤية واضحة وصحيحة لاحتواء إحداهما والعمل بها من أجل تطوير وتحسين الفضاء السياسي يؤدي إلى نتائج وممارسات تتنافى مع القصد الصحيح لكل من الشورى والديمقراطية.

وهنا نلاحظ أن الحاكم العربي هو الزعيم الوحيد في ملكه ولا يشاركه فيه أحد وكل شعبه وأمته وجب عليها طاعته والخضوع له كما يشاء لأنه هو الأجدر والأمثل بكل بساطة، إنه الأكبر والأقوى، هذه الممارسات اللاأخلاقية يترتب عنها سنّ القوانين كما يشاء الحاكم بل ويزوّر الحقائق ويغير التاريخ حسب رغباته وشهواته، لأنّه لا أحد يملك السلطة لمحاسبته أو يملك الشجاعة ليعارضه لأن كل معارضة في العالم العربي لديها قاسم مشترك ألا وهو الإقصاء والاستئصال، و"**السبيل الوحيد لاستعادة الكيان الفكري الواحد للشخصية العربية والفكر العربي هو التصدي لصنّاع هذه الخلافات والاتفاق على استراتيجية عربيّة واحدة في الفكر**"[2]. وهنا يمكن القول أنه لابد من تحرير المواطن العربي واحترام رأيه وتخليصه من كل مظاهر الخوف والقهر لكي نوفر له جوّ يكون فيه قادرا على الإبداع والعطاء وهو مطمئن على حياته ومستقبله.

ثانيا: مظاهر الأزمة لدى الإنسان الغربي:

تشكلت مظاهر الأزمة لدى الإنسان الغربي المعاصر في مختلف المجالات كما تعددت وتباينت أشكالها وأسبابها فنجد منها ما هو روحي يتعلق بالجانب الروحي للإنسان ومنها ما هو مادي يتعلق بالأزمة المادية ومنها ما هو كوني . فأصبح الانسان الغربي يعيش غربة، وكان هذا نتيجة ما حمله هذا العصر من تطور هائل في مجال التقنية، أو بالأحرى في المجال العلمي عموما، هذا الذي كان على حساب الانسان وانسانيته والذي

[1]– علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة–الإصلاح –الإرهاب–الشراكة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2008، ص152

[2]– إبراهيم سعفان، أزمة الفكر العربي، م س، ص47

كان سببا في قلقه، الأمر الذي دفعه الى ضرورة العودة إلى الواقع، من خلال تساؤل تمثل في الفائدة التي تجعل من التطور في صالح الحياة البشرية وليس كتهديد أو كخطر عليها[1].

والمتمعن في مختلف الأزمات يجد أنها متداخلة فيما بينها ومتغلغلة داخل الحياة الحضارية والثقافية للإنسان، فالإنسان المعاصر بالرغم من بلوغه درجة تطور لا بأس بها في شتى مناحي الحياة بفضل التطور الهائل في التكنولوجيا والفيزياء وعلم الذرة والطب إلا أنه مازال يشعر بقلق وهاجس خوف انتابه أضحى يعيشه اليوم بسبب سيطرة التقنية على الإنسان والإدمان على الآلة التي حلّت محلّ الإنسان فعوض أن يستريح ويعيش في هناء أصبح يحيا في شقاء داخل هذه الحضارة الغربية.

وعلى هذا الاساس يذهب الكثير من المفكرين أنّ السبب الرئيس الذي أدى إلى تعاسة البشر وبعث الصراع والنزاع هو الحضارة، **أي أن الحضارة تتحمل مسؤولية بؤس وشقاء الإنسان، فإلى أي مدى يمكن إدانتها ؟ أو هل من الممكن إدانة الحضارة ؟**

هنا يمكن القول أن المجتمع المتحضر وضع الإنسان داخل قيود ومحظورات باسم العقل والعقلانية من خلال مؤسساته المفروضة على الفرد التي تقف عائقا أمام رغباته وميولاته النفسية الجامحة، لذا نجد الكثير من الأفراد يعادون الحضارة لأنها تحدّ من رغباتهم ونزواتهم وتحرمهم من حريتهم .

فالعامل الأساسي الذي أدى إلى رفض الحضارة االعقلانية اليوم هو "**الاعتقاد الذي كان سائدا في القرن الثامن عشر بأن المتوحشين يعيشون حياة حرّة وسعيدة لأنهم**

[1]– خديم فاطمة، العربي ميلود، الانسان واليومي والخصوصية الفلسفية، مجلة التدوين، جامعة محمد بن أحمد وهرن 2 ، المجلد 5، العدد 9 ، جوان 2017، ص1

بالتحديد يجهلون الحضارة"[1]، فالتطور الذي شهدته الحضارة الصناعيّة ومختلف العلوم وسيطرتها على مختلف مظاهر الحياة والطبيعة لم يزد من سعادة الإنسان، "**فكل مظاهر التقدم في حياة الإنسان الحديث- وحين نقول التقدم نعني الثقافي والمادي منه في آن واحد-لها ارتباط وثيق بالتطور الآلي في حياته، وكل الشرور التي تراكمت على الإنسان الحديث من أزمات اقتصادية خطيرة وحروب طاحنة وضياع عنصر الاستقرار في الحياة، كل هذا يتصل مباشرة بالتحول الصناعي السريع في هذا العصر**"[2]، وهنا نلاحظ أن هناك ما هو أسمى وأجدر بالارتقاء بالذات الإنسانية نحو الأفضل وهذا ما يتعلق بالجانب الروحي والأخلاقي للإنسان.

يستهل **فرويد** كتابه (قلق الحضارة) بـ "**افتراض أن البشر ليسوا سعداء،إننا لم نكن مهدّدين بقوى الطبيعة والمرض فإننا نراقب أجسامنا وهي تتداعى مترقبين الموت**"[3]، يعمل الإنسان على البحث عن السعادة بطرق مختلفة، فقد يجد الإنسان سعادته في الدين وهذا ما نجده عند رجال الدين بصفة خاصة وفي باقي الناس بصفة عامة، وهناك من يجد السعادة في العمل فبفضله تتحقق لديه السعادة والراحة النفسية، وفي ظل غياب السعادة يصبح الفرد معاديا للحضارة مهما بلغ من تقدم تقني .

يعيش الفرد في مجتمع متحضر، مختلف عن حالة الطبيعة يتمتع بحقوق وعليه، واجبات، فيشعر بأنه مقيد لما عليه من واجبات وضوابط وقوانين لابد من احترامها والتقيد بها في مختلف تصرفاته وعلاقاته مع الآخرين " **لأن الميل إلى العدوان هو التنظيم القتالي**

[1]- فيصل عباس، الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، دار المنهل اللبناني، بيروت لبنان، ط1، 2004، ص543.

[2]- فؤاد زكريا، الإنسان والحضارة، مؤسسة هنداوي سي أي سي، المملكة المتحدة، 2018، د ط، ص89.90

[3]- فيصل عباس، الاغتراب، الإنسان المعاصر وشقاء الوعي، دار المنهل اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص315.

الغريزي الجوهري في الإنسان، وعدوانية كل واحد ضد الكل، والكل ضد الواحد "[1]، ومن خلال هذا يتضح أن العلاقات الإنسانية تتسم بالاختلاف والعداء وعدم القبول بالآخر المختلف في أحيان كثيرة، فثقافة التفاهم والاتفاق قليلة مقارنة بالاختلاف وهنا نجد دور المجتمع المتمثل في مؤسساته الدينية مثلا يحاول أن يقوي العلاقات بين الأفراد لدعوته إلى التقرب بين الناس كما يعمل على الحدّ من الشر والطباع السيئة الفطرية لدى الإنسان والتضييق على النزوات النفسيّة والجنسيّة، **ولكن هل ينجح الدين في الحدّ من هذا الصراع بين البشر؟**، ولو عدنا إلى تاريخ البشريّة القديم ودراسة مختلف الديانات التي شهدها، لوجدناه مليء بالصراعات والاختلافات، إذا لم يستطع الدين أن يعالج بصفة نهائية حالة الاختلاف والصراع بين البشر هذه الحالة المعبر عنها بصراع الكلّ ضدّ الكلّ. ومن أهم الازمات للمجتمع الغربي المعاصر:

1: التكنولوجيا وهاجس التدمير

يشير **سيغموند فرويد (1856-1939 sigmundfreud)** في تحليله للعلاقات المتبادلة بين الفرد والحضارة والمجتمع من ناحيتين، الأولى من ناحية نشاطه العلمي ونوعية النتائج التي وصل إليها هذا النشاط الذي يعتبر قوام وعماد الحضارة المادية بحيث " **لا يرى هذه الانجازات من ناحية جبروت العقل البشري والسعادة لدى الإنسان بقدر ما يراها من خلال وضعية القلق والشعور بالخوف الذي يظهر عند البشر نتيجة لإدراك أن سلطتهم على قوى الطبيعة يمكنها أن تنقلب ضدهم أنفسهم**"[2] إذن فسعادة الإنسان لها صلة مباشرة بما وصل إليه الإنسان في المجال التكنولوجي ولكن بصفة عكسية لأن هذا التطور زرع القلق والخوف ومختلف الأمراض النفسية لتخوفه الدائم والمستمر لما سيكلف البشرية إذا ما لم تستغل هذه التكنولوجيا بطرق سليمة وأكثر عقلانية، ولذلك فإن الطغيان

[1]- فيصل عباس، الاغتراب، م. س، ص 317.

[2]- المرجع نفسه، ص 325.

الذي عُرف في الماضي من طرف الحاكم المستبد أو العسكري أو العدو المحتل تغير في الوقت المعاصر وأصبح في ثوب جديد وناعم وغير طريقته لأن "**الطغيان يمارس على أساس من المعقولية التامة، وفي ظل الحساب الدقيق لكل الظروف والاحتمالات، دون أن تتدخل فيه نزوات حاكم مستبد أو أهواء سلطة عنيدة**"[1] " .

وعليه، انحرف مسار العلم عن هدفه المنشود وصار سببا في تعاسة الإنسان وسبب مختلف أزماته (أزمات نفسية، فكرية، عقدية)وهنا يمكن أن نحمّل العلم مسؤولية ما تمر به الإنسانية من أزمات لأنّ "**تقدم العلوم مسؤول بدرجة كبيرة عن الأزمات الحقيقية للنزعة الإنسانية، كما كان دائما وراء الأزمات التي اجتازتها الفلسفة بصفة عامة**"[2].

وهذا يبين أن سوء استعمال التقنية والتكنولوجيا يجعل منها مصدرا للعنف والدمار وبذلك تنحرف عن هدفها الأصيل وجوهرها الهادف من تطوير للذات البشرية والرقي بها من أجل حياة أكثر راحة ورفاه، فصنع القنبلة النووية مثلا والأسلحة الفتاكة أضحت من أخطر الأعمال المهددة لحياة الإنسان وهي من صنع يده، ومما لاشك فيه أن سمات الإنسان البدائي الأول لازالت حاضرة ومتشكلة في اللاوعي الإنساني مثل ميله للهمجية والقتل، وهذا ما أشار إليه **سيغموند فرويد** في حديثه عن الإنسان البدائي " **لقد كان في حقيقة الأمر كائنا جبارا عاتيا أكثر قسوة وأكثر إيذاء من الحيوانات الأخرى، كان يشتهي القتل ومارس القتل بالفعل**"[3]، ونلاحظ من خلال هذا أن هناك صفات بدائية لازال الإنسان المعاصر يتحلى بها رغم مرور آلاف السنين .

---

[1]– فؤاد زكريا، هربرت ماركوز، دار الوفاء للطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر، ط1،2005 ، ص28

[2]– عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والشر، لبنان، ط1 ،1992، ص25

[3]– فيصل عباس، الاغتراب، م س، ص327.

وخير دليل على هذا ما نشهده اليوم من مختلف العمليات الوحشية والعدوانية التي ترتكب من طرف الإنسان، فلا يخلوا أي مجتمع من العنف فهو يعبر عن شراسة وعدوانية الإنسان وخير دليل ما شهده القرن العشرين من حروب عالمية مدمرة مارس فيها الإنسان مختلف الأسلحة المحظورة والممارسات المنافية للأخلاق ، فلقد مارس الإنسان المعاصر عنفا مضاعفا ومنظما و" **يكشف لنا المشهد العالمي بتحولاته وانفجارا ته التي تضع الإنسان أمام مأزقه، كما تشهد مصائر الأعمال البشرية والمشاريع الحضارية بكوارثها ومصائبها، إنها صدمة الإنسان لنفسه ومشكلته مع ذاته**"[1]، ولسنا مخطئين، إذا ما قلنا أن هذه هي ثمرة التكنولوجيا، ألا وهو الدمّار للإنسانية زائد فقدان الحس والوازع الأخلاقي بسبب الممارسات اللاأخلاقية والعرقية ناهيك عن انتهاك حرمة الغير والمساس بكرامة الآخر.

ومن جهة فقد قاد التقدم التكنولوجي إلى إحداث هوة وتفاوت حاد بين الدول، هذا التفاوت الذي "**خلق انقساما عالميا مؤذيا يؤثر بعمق على وحدة الحضارة البشرية خاصة بعد أن تنعمت الدول المتقدمة بمعطيات الثورة التكنولوجية في حين ظلت دول أخرى مختنقة في دوامة التخلف**"[2]، يؤدي التفاوت إلى خلق فجوة كبيرة بين الدول، بمعنى دول شهدت تقدم حضاري واسع النطاق في حين تقبع دول في عصور ما قبل التاريخ مقارنة مع الأخرى، " **فلقد دفعت التكنولوجيا بالإنسان إلى زاوية الأسى، بقوة كاسحة وتراجع الأمل أمام اليأس، وليس المواطن العالمي وحده الذي يدفع الثمن باهظا أمام هجمة التكنولوجيا القاتلة، فالعديد من البلدان الآسيوية والإفريقية والأمريكية اللاتينية تدفع الثمن بمرارة كبرى**"[3]، لقد أدى التقدم التكنولوجي إلى هيمنة كلية وسيطرة شاملة على

[1]– فيصل عباس، الاغتراب، م س، ص 327.

[2]– عزيز جاسم، تأملات في الحضارة و الاغتراب، دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط1،1987 ، ص 35.

[3]– المرجع نفسه، ص 41.

الدول التي تملك التكنولوجيا والدول المتخلفة أيضا، فلم تسلم أي دولة من هؤلاء، "**لأن نزعة التدمير والسحق والتوسع والتجسس والسرقة أصبحت المهيمن على أي نجاح علمي أو تكنولوجي، وقد تراجعت المشاعر النبيلة التي كانت تبتهج عند أي انتصار كوكبي حققه الإنسان**"[1]، وهذا التراجع سببه أنّ الإنسان أصبح يعيش حالة خوف من التكنولوجيا فيما تقوم به من مهمات جوسسة ومهام حربية، الشيء الذي جعل منه إنسانا قلقا وخائفا وحذرا.

2: الاغتراب التكنولوجي

إن التكنولوجيا بما تملكه من القوة التدميرية أو الايجابية باتت المسيطرة والمتحكمة في أفكار الإنسان وحتى ميولاته، "**فهذا ما يجعله في حالة اغتراب عن الذات، بحيث كان يفترض أن يسيطر الإنسان على الآلة خدمة له وتأمينا لرفاهيته، أصبح هو عبدا لها تأخذه في غفلة منه، فتسيطر عل أحاسيسه ومشاعره وميوله في شرود منه لا يعرف الاستقرار والثبات**"[2]، وهذا نابع من قدرة التكنولوجيا على إعادة بناء الوعي الذي ترغب فيه، حتى ولو كانت على حساب الانسان وانسانيته، فسمته تحطيم الوعي واستبداله بوعي مغشوش يعتمد على ارغام البشر الى الدخول لسجن الاغتراب والحقيقة أن التكنولوجيا ترتبط بشكل عميق في استفحال الاغتراب الانساني اليوم، ولو عدنا لمصطلح الاغتراب فقد استعمل في الخطاب الفلسفي الحديث والمعاصر من قبل بعض الفلاسفة سواء في عصر التنوير أو في المرحلة المعاصرة، "**حيث كانت تعبر هذه الفكرة عن الاحتجاج ضد الصفة اللإنسانية التي تتصف بها علاقات الملكية الخاصة، ولقد اتخذت هذه الفكرة بعدا مثاليا في القرن التاسع عشر مع «هيجل» (HEGAL) إذ رأى أن العالم**

[1]– عزيز جاسم ، تأملات في الحضارة والاغتراب، م س، ص41.

[2]– عدنان مهنا، الإنسانية المغتربة، م. س، ص 349.

الموضوعي يبدو كروح مستلبة وأن غرض التطور هو التغلب على هذا الاستلاب في عملية الإدراك والوعي"[1].

ويمكن القول أن كتابات هيغل وماركس أيضا، هي العامل الأساسي في توجيه النظر إلى قضية الاغتراب، إلا أن المفهوم أقدم منهما، حيث يعد أكثر اتساعا وانتشارا من اعتبار ظاهرة الاغتراب تقتصر على العصر الحديث بحيث يمكن اعتباره من نسيج الوجود الإنساني، يتواجد في الحياة الاجتماعية وفي كل الثقافات[2]، إذ نجد الفيلسوف الألماني **كارل ماكس (K.marx 1818-1883)** قد عبر عنه بقوله "**لا يتحقق الاستلاب الديني، من حيث هو كذلك، إلا في مجال الشعور والوعي. أما الاستلاب الاقتصادي، فهو عالق بالحياة الواقعية**"[3]. وقد ذهب ماركس من خلال نظريته في الاقتصاد الى ما عرف باستلاب العامل، الذي يعتبره حالة من فقدان الوعي بذاته لصالح الانتاج، ومن هنا شعر الإنسان في ظل هذا التقدم التكنولوجي بنوع من الاغتراب. والتفكير السائد في ظل هذه المجتمعات الصناعية المتقدمة، فتحول الانسان إلي مجرد ترس في ألة أو شيء من الأشياء. ويجب أن نشير أن العلم والتكنولوجيا قد تعاظما إلي درجه أصبحا معها أهم قوه إنتاجيه، والمسيطرة على جميع مجالات الحياة[4]، التي دفعت الانسان الى الاستلاب حتى عن إرادته الفكرية وهذا ما أشار إليه **جورج غسدورف: (G.usdorf 1912-2000)** في معنى الاستلاب بقوله :"**إن أخشى ما أخشاه هو الاستلاب الفكري الذي يترك سبيل**

---

[1]– جلال الدين سعيد ، م س، ص 34.

[2]– جمال تالي ، نور الدين تاوريريت، الاغتراب من الفكر الفلسفي إلى ما بعد الحداثة: محاولة لتحليل تطور مفهوم الاغتراب وأزمة الانسان المعاصر، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، الجزائر، المجلد 01، العدد 01، جانفي 2013، ص191.

[3]– جلال الدين سعيد، م س ، ص34.

[4]– عماد الدين ابراهيم عبد الرازق، التقدم التكنولوجي واغتراب الإنسان، موقع إيلاف، نشر في: 31 مارس 2015 – 05:58، الاطلاع: 2020/10/25، انظر الرابط:https://elaph.com/Web/opinion/2015/3/995486.html

العالم العيني ويجري وراء أوهام الخطاب"[1]، أي أن الاستلاب يقود الإنسان من العالم الحقيقي ليعيشه ويفكر في قضاياه وهمومه إلى عالم أخر وهمي لا يزيد إلا في اغترابه وهروبه من الواقع.

وبالعودة لعلاقة الاغتراب بالثورة التكنولوجية، نجد أنها أدت إلى انفجار كبير للرغبة وتحقيق الغرائز عند الإنسان واهمال الذات البشرية، فأصبح همه الوحيد مواكبة هذه الاختراعات، لأنّ في كل يوم جديد، يصبح اختراع الأمس بلا معنى، وعلى هذا الأساس أعطى الغرب الأولوية المطلقة للعلم والتكنولوجيا، واتخذ المادية مذهبا له فاستعبدت الألة الانسان وسخرته لأغراضها، وأخضعته للإنتاجية والسرعة حتى ظل لا يفكر"[2].

وهذا ما نتج عنه حالة عدم الإشباع لأنّ حاجات الإنسان لا تتوقف ومرتبطة ببعضها البعض "**فسيطرت التكنولوجيا على عقول الأفراد واتجاهاتهم ونزواتهم، بفعل عمليّة السلب الفكري الذي أحدثته**"[3]. لذا فالتقدم الهائل والسريع الذي تمر به التكنولوجيا جعل العقل البشري عاجز عن مسايرة ركبه واللحاق به، ومن هنا بدأ الانسان في الاغتراب الكلي عن عالمه الحقيقي فهو أشد من الاغتراب الديني والاقتصادي الذي جاء ما قبل التكنولوجيا، وهذا من بين سلبيات التطور التكنولوجي الذي جعلنا نعيش في عالم تنعدم فيه الإنسانية وتنتشر فيه العدوانية والإقصاء إضافة إلى إلغاء مشاعر الآخر والسيطرة على وعيه لان عالم التكنولوجيا أكثر ضبابية، فصار الانسان لا يفرق بين الحقيقي والزائف. إنها منذرة بالدخول **بعالم جديد مليء بالاحتمالات وعدم اليقين، وكأننا مساقون إلى مصير لا ندري عنه شيئا، فنحن نعيش عالما تاهت فيه من فرط تعقده**

[1]– جلال الدين سعيد، م س، ص 34

[2]– الشيخ أبو عمران، قضايا في الثقافة والتاريخ، منشورات ثالة، الجزائر، ط2، 2006، ص 185.

[3]– عدنان مهنا، الإنسانية المغتربة، م س، ص 348.

المعالم الفاصلة، بين النظام والفوضى، وبين الخاص والعام، وبين الذاتي والموضوعي، وبين الحياة في عالم الواقع وسكنى الفضاء الرمزي[1].

وهذا ما يجعل الإنسان يعيش وعيا زائفا ورهينة كأداة مستعبدة و"**يظهر الاغتراب التكنولوجي في كل مرة يبتكر فيها الإنسان آلة جديدة، فهو يصفق لها بكل جوارحه ناسيا ذاته ووجوده ومندفعا بفعاليته العشيقة لهذا الابتكار ومتخليا عن صلاته بالواقع بعد أن ركب ناصية الأحلام**"[2]، وإن إرهاصات التكنولوجيا وتداعياتها تسبب للإنسان استلابا في إرادته وقدرته على التكيف مع محيطه، بالإضافة إلى الاستحواذ على مشاعره وطريقة تفكيره وأسلوب حياته.

3: الدعاية واستعباد الانسان

أن هذا العصر وما يحدث على مسارحه وساحاته الثقافية جعل معارك اليوم وحروبه اكثر نعومة فقد استغنت حداثته عن السيوف والاسلحة والمتفجرات واستبدلت جيوشه بنوع اكثر سلاسة ومرونة، إنها حروب المعلومة والدعاية، فلا مراء انه الزمن الذي تصنع فتوحاته وسائل الاعلام التي جعلت الثقافة بائدة وجعل العقول تائهة، إنه يجلب التيه في زمن الاجتماع والتواصل والتقارب، الذي رسم العبودية في زمن الحرية، ولا شك أنه جعل كل السيمات الثقافية والانسانية تتضافر طواعية بين الانحناء والركوع لسطوته، بل إن بعض الثقافات أخذت تقرر عبادته وتدعو للسجود لما يجلبه من المعارف، التي رفصت العقل البشري المغرق في أزماته واستعلت عليه تلك القوة والسطوة المدججة بالمعرفة الوهمية والكاذبة التي جعلت الانسان في تبعية وعبودية لما يضن إنه مصدرا للارتقاء بوعيه، وهنا نجده يفرض الطبيعة الاستهلاكية وتعزيز جرعاته الايديولوجية وتوسيع التشيؤ والأداتية

[1] – نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية مستقبل الخطاب الثقافي العربي، علم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د(ط)، 2001، ص407.

[2] – عدنان مهنا، الإنسانية المغتربة، م س، ص349.

للطبيعة الانسانية، التي يعتقل الكثيرون إنهم بعقولهم العامية، فهم فحوى الرسالة الاعلامية التي تفرض مضامينها ألفاظا ثقيلة ومتحجرة تتطلب مجموعة من الخبراء لتفكيكها وفهم خلفياتها المضمرة، التي تترصد كل من يتعامل معها، خاصة أنها تقوم على شفرات عميقة ومدروسة ومجهزة للاستهلاك، يظن الافراد أنهم بمقدورهم التعامل معها ولكنها في الحقيقة ترسم على ذواتهم العديد من السلوكات والافكار، التي تجعل منهم مسخرين لخدمة مشاريع لا يعرفون أنهم أصبحوا عبيدا لملاكها ومهندسيها الذي يلعبون على حبل العاطفة او التحميس لإقناع الجماهير بمشاريعهم .

وهنا يصبح الكثير من الانس، مسخرين بعدما دخلوا لهذه الوسائل أو المواقع باختيارهم أو لنقل بعدما كانون مخيرين بين ما يعتنقه من المضامين، بل يصل بعضهم الى التعصب لما يضخه الاعلام ويدافع عنه بكل قوة، إنها حالة من الارتباط الطافح بالإدمان الزائف، رغم اعتقاد كل من يحمل تلك الوجهات أنه كان حرا، إلا أنه كان فخا لاستدراجه دون أن يشعر بذلك، ولكن يستجلي المسيطر فيما يصدره من ردود الافعال، وكأن الفاعل أو المتلقي وكل ما يتعرض له من التوجيه والتوسيع يصبح خاضعا لتلك الحوافز التي تجعل الفرد وحتى مجتمعات برمتها تتسابق نحو الامتثال والطاعة العمياء، لتقلد واعتناق ما تضخه الصور والرموز او الحقائق المركزة والمتخمة بشعارات المعرفة الدعائية، ولكنها في الواقع حقائق ساجنة مسيطرة، تجعل كل من يتعرض لمضمونها يقبل بها كما هي، بعدما كان في السابق معتبرا نفسه باستطاعته التمحيص لها، خاصة أن الاعلام فصل بين العقل والوعي بالمعنى الحقيقي ويمكننا الاشارة هنا الى انه بمقدور المسؤول عن الرسالة او الخطاب الاعلامي بما له من امكانيات فهم طبيعة الجماهير وقدرته على التأثير فيهم في الجوانب التي يرغب في اثارتها او توجيه المتابعين للسير فيها طريقها، وحتى نقول الأمور بشكل قاطع: تمهد الإلكترونيات الدقيقة لمرحلة تطور تقني ترفض تقنيا أسطورة الحتمية التكنولوجية أولا، إن الحواسب وتجهيزات الانتظام قابلة للبرمجة، أي

أنها تؤدي وظيفتها تبعا للأهداف، وللمواقف وللمشاكل الاكثر اختلافا. ومع ذلك فإن التقنية لا تحدد بنفسها الطريقة التي يجب بها استخدامها بالتفصيل[1]، وتكون عبر اللجوء الى النظريات والمهندسين للتقنية، في كيفية الاستخدام للسيطرة والتوجيه واستدراج الانسان والمجتمعات لاعتناق مضامينها، ومن ثم الدفاع عنها حتى الممات.

ولكن لا بد من الاعتراف أن الحرية كما تدعو إليها التقنية، خاصة الحديدة منها ليس مرهونا بالخصوصيات، بل تعتري هيمنة بمفهومها الغربي حيث يقع الكثير من المجتمعات في ضحالتها وأسرها ما سبب أزمة للإنسان، لأننا يمكن ان نجزم أن الثقافات ليست ذات طبيعة متشابهة أو متطابقة بالصورة التي تروج لها التقنية الحديثة، فالثقافة الغربية التي تصدرها الوسائط الاعلامية مبنية على التحرر الكلي، ولكن نجد مثلا الثقافة العربية مبنية على الالزام المتضافر مع الدين، وحتى العادات والتقاليد، خاصة أن الكثير من مصادر الاعلام تجعل من الحرية أشبه بالمطلق رغم اختلافها بين الشرق والغرب، ولو عدنا الى الواقع فان صناع الاعلام مرهونين باتباع أجندات ومخططات بصم عليه أعتى علماء الاعلام والعلوم النفسية، التي نجد فيها أن معظم أباطرة الإعلام يخوضون معاركهم الآن وهم مسلحون بـ نصائح العم بيرنيز» – وهو يهودي بالمناسبة – وكم هائل من النظريات العلمية والخبرات العملية المتراكمة، ونستطيع القول أنها معارك محسومة النتائج[2]. تستهدف قيادة الجمهور كالقطيع، يأتمر حين ينتهي والعكس، لكل أشكال الدعاية، لأن ما يقدمه الأباطرة ممنهج وموجه لاختراق الطرف الاضعف، فقد أصبح الانسان مخدوعا وكل ما يقدمه الاعلام يخيل إليه توهمات تسحر بصره بل تتعدى ذلك إلى وعيه وسلوكه لتحكم عليه بالإعدام الفكري، وهو يؤدي في النهاية الى قيادته

[1]– إريك أولريش ، مجتمع المخاطر، تر: جورج كاتورة والهام الشعراني، المكتبة الشرقية، لبنان بيروت، ط1، 2009، ص535.

[2]– أحمد فهمي، هندسة الجمهور: كيف تغير وسائل الإعلام الأفكار والتصرفات، مركز البيان للبحوث والدراسات، الرياض، ط1، 1436، ص15.

واستعباده وتسخيره لمآرب وخدمات تعكس ما يرجوه اصحب الاعلام. وهنا يمكن أن نؤد على تسخير الانسان لخدمة صفوة الملاك دون أن يكتشف ذلك، وهذا ينطبق حتى على المثقفين الذين يعتقدون انهم في منعة من سطوة الرسالة الاعلامية باعتبارهم غير متخصصين في ما يحمله في طياته من البذور. لا مراء أن الخداع الاعلامي يكون لغة عالمية متفق عليها بين وسائل الاعلام بغض النظر عن مستويات الذكاء او الحريات[1]، ولذلك طفحت أكيال ملاكه بممارسة المكر والشعبوية والبرغماتية النفعية وإخلاء الساحات لقيادة الجماهير، قيادة ممزوجة بالافتراء على الوعي الانساني بحجة خدمته.

فإن المضامين الإعلامية والترفيهية تستورد من الخارج ودون مراعاة لخصوصية الثقافة العربية في كل قطر». وقد أشار «أنطونى جيدنز» إلى أن عولمة الإعلام هي الامتداد أو التوسع في مناطق جغرافية مع تقديم مضمون متشابه، وذلك كمقدمة لنوع من التوسيع الثقافى وأكد «جيدنز» على أن وسائل الاتصال التكنولوجية الجديدة جعلت من الممكن فصل المكان عن الهوية، والقفز فوق الحدود الثقافية والسياسية والتقليل من مشاعر الانتساب أو الانتماء إلى مكان محدد[2]. وبالتالي يصبح الانسان وما ينتجه من سلوكه اشبه بالآلة التي يتحكم فيها عن بعد حيث يعتبر هذا نوعا من التجريد من أغلب ما يملكه، اذ يخضع في لباسه وتفكيره وحتى مشربه وعاداته لهذه التكنولوجيا التي اصبحت لا تفارقه لحظة واحدة فقد ظن الانسان في بادئ الامر انه يملكها ولكنها في الحقيقة هي من أصبحت تملكه، إذ نجده يستهلك وفقا لما تدعوا إليه ويعتقد أنه حر في اختيارها، رغم أنه اختيار مفتعل من قبل أصحاب التقنية في استمالته لما يرغبون فيه، فحتى الرغبة لم تعد رغبته، فهي مأخوذة أيضا وفقا لما رصدته قرون الاستشعار للألة الاعلامية ومن يقف وراءها، في وضع منتجات متعددة، ودعوته للاختيار بينها دون أن يدرك هذا

[1]– أحمد فهمي، م س، ص22.

[2]– محمد شومان، الاعلام : الهيمنة الناعمة وبدائل المواجهة، دار الجمهورية للصحافة، دط، 2016 ،ص12

الانسان أنه مجرد أداة تفاضل بين سلع هو محتم على استهلاكها طوعيا دون يشعر أنه مسخر في اختيار ورغبته وحتى أسلوبه في الاختيار.

4: هاجس الموت والقلق الوجودي

لا تزال فكرة الموت تشغل فكر الإنسان منذ فجر التاريخ لدرجة جعلته يخصص لها أبحاث ونظريات ومفاهيم للكشف عن هذه الفكرة التي سببت له قلقا وهاجسا كبيرين، فلم يخلوا أي مجتمع مضى أو حضارة بتفسيرها الخاص وأيديولوجيتها الخاصة لأن لكلّ منها طقوس ومراسيم يلجأ إليها لطلب الحماية والبحث لمخرج من هاجس موته. ولا شك أن أزمة الانسان في المجتمع المعاصر ترتبط ارتباطا وثيقا بالفكر الوجودي، بحيث تقوم حول المحور الأساسي الذي يقول أن الوجود أسبق من الماهية وأن الإنسان هو صانع نفسه وعندما نقول أن الإنسان صانع لنفسه وصانع لأفعاله وأخلاقه فهذا يعني أنه منعزل عن الآخرين الشيء الذي يؤدي به إلى الاغتراب والانطواء، وهكذا "**فمشكلة الغريب والغربة مشكلة وجودية وأكثر من ذلك فالفلسفة الوجودية تنطلق عادة من موقف يشبه موقف الغريب تماما**"[1].

فبما أن الوجود الإنساني يقابله نقيضه؛ أي نقيض الحياة وهو الموت، فهي تعتبر مصدرا لفنائه وتغييبه قسرا، لذا ظلت هذه الفكرة مصدر خوف وقلق للسلوك الإنساني لدرجة تجعله ينهار ويتفكك نفسيا في بعض الأحيان، واختلفت فكرة الموت من عصر إلى آخر ومن حضارة لأخرى، فمنهم من كان يتقبلها ويعتقد أنها مصدر للحياة الأبدية في حين يراها آخر على أنها قدر محتوم عليه، ففكرة الموت " **لم تكن متشابهة وبتأثيراتها وإشكالياتها عند الأنبياء والبشر جميعا إلى درجة أننا نجد من جابه الموت بسخرية وبسالة وانعتاق، باعتبارها وسيلة للحياة والقيامة والتجدد، هكذا قهر السيد المسيح**

[1]– لزهر مساعدية، نظرية الاغتراب من المنظورين الغربي والعربي، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013، ص35

الموت واعتبره قمة تتوج الحياة وهكذا تحداه سقراط بشربه وتحد الموت ببسالة وإرادة كبيرتين"[1]. ومن جهة أخرى نجد أن فكرة الموت زرعت الإحباط والخوف لدى بعض البشر بشكل جعل منهم يكرهون الحياة ويشعرون بالإحباط وعدم التكيف مع الحياة والوجود، وهذا ما يترتب عنه مختلف المشاكل النفسية، مثل الانطواء والانزواء. ومن المعروف أن فكرة الموت ذات دلالات جدلية لدى الإنسان بين قلق الموت وما يترتب عنها من حزن وألم ويأس، وبين حب في البقاء والحفاظ على الحياة والابتعاد عن التفكير في هذا الهاجس وفي هذا الصدد يشير الشاعر الألماني الرومنطيقي «نوفاليس» إلى فكرة الموت بقوله « تدفقت الحياة كالربيع عبر القرون».

عرفت فكرة الموت رفضا كبيرا من قبل الأفراد، واعتبرت مصدرا للخوف واليأس وحتى في العصر الحديث والمعاصر لازالت فكرة الفناء تسبب الارتباك والقلق لدى الإنسان المعاصر بسبب الأسلحة المدمرة والقنابل النووية التي يمتلكها الإنسان.

يعتبر **هيدغر** "**الوجود الحقيقي والأصيل هو ذلك الذي يقرر ذاته، ولا تقرره علاقات المرء بالآخرين، وإنما يستمد شكله واتجاهه من قرارات وخيارات الذات–ذات المرء– وإن الوجود الزائف هو الوجود المستغرق في الحاضر**"[2]، فبمجرد وجود الإنسان فلا شك أنه مهدد بالموت لأنه يحمل هذا الهمّ في كاهله بمجرد أن يكون، يقول **هيدغر** في هذا الصدد" **ما أن تدبّ الحياة في الوجود الإنساني حتى يبلغ من العمر القدر الكافي للموت وإنّ الوجود الإنساني يضمّ ذلك الذي ينتظره والذي يحتمل أن يقع، وبمجرد أن يوجد الوجود الإنساني فإنه يكون قد ألقى به بالفعل وسط إمكانية الموت**"[3].

[1]– عدنان مهنا، الإنسانية المغتربة ، م س، ص 87

[2]– لزهر مساعدية، م س، ص37

[3]– عدنان مهنا، م س، ص89.

5: الحرية كمشكلة للوجود الإنساني

إنّ الحديث عن الحرية يدفعنا للحديث عن الحالة الطبيعية والبدائية التي كان يعيشها الإنسان حيث تميّزت بالحرية المطلقة، وعدم وجود ضوابط لهذه الحرية فصارت مصدر سعادة للإنسان الذي لم تكن لديه قيود تحدّ من حريته، فكل الأفراد متساوون في الحرية لكن صفة العداء والبطش التي يتصف بها الإنسان أدّت إلى تنامي ظاهرة الاعتداء والعنف بين الأفراد فأصبح كل واحد في قلق مستمر لأن حريته مهدّدة من طرف الآخرين.

يعتبر جان جاك روسو من بين المفكرين و الفلاسفة الذين مجدّوا ونادوا بالرجوع للحالة الطبيعيّة لأنّها الحالة المثلى التي كان يعيشها الإنسان في ممارسته للحرية التامة والمطلقة، واصفا إياها بأنّها حياة سعيدة بعيدة عن القيود والمضايقات التي عرفها الإنسان فيما بعد بالمدينة أو العقد الاجتماعي، يقول روسو " **أن الإنسان يولد حرا، ولكنه اليوم مكبل بالأغلال في كل مكان**"[1]. وقد حاصرته الحداثة بكل انواع القيود التي غيبت فكره ووعيه مما **زاد** في "تشيؤ الإنسان إلى درجة غير مسبوقة، مع توحش الرأسمالية، وانتشار ثقافة السوق، واحتدام الصراع حول المنافع والمكاسب المادية والنفوذ والجاه والمناصب"[2]. وقد نظر روسو لمعنى الحياة والحرية في الحالة الطبيعية الأولى للفرد أو الإنسان بصفة عامة، ففي نظره أنّ الأفراد كانوا متساوين وأحرارا عكس الحالة الحاضرة التي يعيشها الآن، بحيث يحيا الفرد وسط قيود وضوابط اجتماعية وحضارية وسياسية متفاهم عليها ومسلم بها من طرق الجميع، فحسب رأيه أن الحياة الأولى أكثر سعادة. ويفضل روسو حالة الطبيعة الأولى رغم بساطتها، لأنها كانت خالية من شواغل الحياة ومتاعبها التي يعرفها اليوم. فمنذ الوجود البشري، عرفت مشكلة الحرية جدلا واسعا منذ القديم حتى يومنا

[1]– عدنان مهنا، الإنسانية المغتربة، م س، ص 106

[2]– جوزيبي سكاتولين، المرجع السابق، ص13

الحاضر ولاشك أنه سيستمر هذا الجدل في المستقبل لأنّ الحرية تعبّر عن الحياة ولمالها من علاقة وطيدة مع الإنسان، فلا يستطيع هذا الأخير تصور نفسه ينعزل عنها فضرورتها كضرورته للماء والهواء. لهذا دأب الإنسان للحفاظ عليها والبحث عنها بتأسيسه للقواعد والنظريات من أجل حفظها وتنظيمها، فالحرية أصبحت حالة ضرورية وعفوية للإنسان يسعى جاهدا للحفاظ عليها، لكنه بعد ذلك قيّدها بالنواهي والضوابط الأخلاقيّة من أجل حماية حريته ودون تقييد لحرية الآخرين، ومن ثم ظهرت مشكلة القلق والصراع من أجل حماية هذه الحرية.

ومن بين الفلاسفة الذين اهتموا بموضوع الحرية نجد **جون بول سارتر** الذي أشار إلى وجود جدلية قائمة بين الحرية والعدم معبرا عن ذلك بأن الانسان دائما محكوم بالحرية، ويقترن مفهوم الحرية بالقلق لما قد يواجه هذا الإنسان في حياته اليومية من اضطهاد واستغلال أو تفاوت يعيق أو يقلل من حريته، لأن الحرية تتولد من العدم، الذي يؤدي بدوره الى القلق في كل شيء، **و**هذا ما عبر عنه «**سارتر**» بجدلية الحرية والعدم.

ويرى **سارتر** بأن كل إنسان يحمل في كيانه معنى للحرية، فالعبد هو الذي اختار أن يكون كذلك لأنّه حرّ فيما يختار أن يكون بمعنى له حرية الاختيار في أن يكون حرّا أم عبدا لسيده، ومرت الحرية بمراحل إرباك مستمرة، لأن تطبيقها والعيش في ظلها لا ينفصل عن القلق، لدرجة جعلت منها وجهان لعملة واحدة، وذلك لما يتصف به السلوك الإنساني من صراع جذري منذ القديم، هذا الصراع يتسبب في الإرباك الذي بدوره يؤسس المعنى الفعلي للقلق مخافة فقدان الفرد لحريته أو شعوره بخطر يحدق به.

يرى **جون ماكوري** "**بأن القلق يرافق الحرية الممارسة، إلى درجة أن القرارات المتعلقة بمصير الإنسان التي تجسد حريته بشكلها المطلق، هذه القرارات لها جذور وآثار سلبية ومأسوية** "، هذا من جهة ويضيف في هذا الشأن "**أن الحرية الإنسانية ليست مطلقة،**

باعتبارها مقيدة ومحدودة بشكل غير متناه إضافة لكونها عاشت المأساة والبؤس بطرق مختلفة، كونها واقعة تحت صراع طموحاتها الإبداعيّة والحالمة من جهة، والنظام المحبط بقوة الإنسان، ذلك أنّ المأساة والبؤس يحدّدان معنى الإنسانيّة "[1]. إنّ ملازمة البؤس والشقاء لمسار الحرية، هو الذي أحدث هذا القلق المرافق للإنسان ككائن يصبوا دوما إلى الحرية، ويريد فرض نفسه كذات حرّة ومستقلة، لكن هذا القلق الدائم من التفكير في الحرية والخوف من فقدانها وزوالها عن طرق الظلم والاستبداد يسبب للإنسان اغترابا في شخصيته .

المبحث الثالث: الأزمة، الأسباب والتداعيات.

مع ولوج الإنسان عصر الحداثة وما بعدها، وبفعل تأثير عدة عوامل جعلت منه يفقد معنى إنسانية، فاسحا المجال أمام ظهور إنسان آخر، فقد كل القيّم والأحاسيس، كل هذا باسم عصر العولمة والرقمنة والتقنية مما أدى إلى بروز الإنسان المغترب والعامل المستلب وصولا إلى الإنسان المتشيئ ، بل تعدت ذلك وأصبح هذا الإنسان يعيش أزمة فكرية وروحية، بالإضافة إلى أزمة القيّم واختفاء المعنى، كل هاته الأزمات عرفها الإنسان بعد التقدم العلمي والتقني هذا التقدم الذي عمل على طمس وتغيير ماهية الإنسان، وجعله يعيش وسط احتياجات وهمية، مما يؤدي به إلى العجز في التفكير وجعله إنسانا استهلاكيا، وتطرق العديد من المفكرين والفلاسفة إلى الحديث حول أزمات الإنسان المعاصر، فالحديث عن الاغتراب مثلا يقودنا إلى الفيلسوف «**هيجل**» الذي اهتم بمعالجة مشكلات الوجود الإنساني.

[1]– عدنان مهنا، الإنسانية المغتربة، م س، ص112.

أولا: الاغتراب الديني عند «هيجل»

لاشك أنّ كتابات «**هيجل**» أو كتاباته اللاهوتية عموما، تعتبر الشرارة الأولى لمحاولة صياغة مفهوم الاغتراب، على الرغم من استخدام مفهوم الاغتراب قبل " هيجل " فإنه يعد أول من استخدم المصطلح في فلسفته استخداما منهجيا مقصودا ومتصلا، حتى أطلق على " هيجل " أبو الاغتراب حيث تحول الاغتراب على يده إلى مصطلح فني[1] فمؤلفات الشباب لدى «**هيجل**» اشتغلت على قضيتين أساسيتين هما: الحرية والاغتراب، و"**يعد «هيجل» أول مستخدم لمصطلح الاغتراب استخداما منهجيا منظما، ذا طابع مزدوج وهذا الاستخدام المزدوج لمفهوم الاغتراب نعني به ذلك الاستخدام الذي يشير إلى سلب كل الحرية والمعرفة**"[2]، وعبر عن مفهوم الاغتراب بأنه "**حالة اللاقدرة أو العجز الذي يعانيه الإنسان، عندما يفقد سيطرته على مخلوقاته ومنتجاته وممتلكاته، فتوظف لصالح غيره بدل أن يسطو هو عليها لصالحه الخاص**"[3].

فيصبح الإنسان في هذه الحالة تائها في قراراته وجاهلا لمصيره، إضافة إلى عجزه في تحقيق ذاته كأداة فاعلة في المجتمع مما ينجرّ عنه حالة حرب بين العقل ونفسه ومختلف مخلوقاته. وعلى هذا الأساس يرى «**هيجل**» أن تجاوز هذا الاغتراب يكمن في "**قيام دولة مركزية قويّة كي يتمكن المجتمع من أن يتحكم بمصيره، ولا يتم هذا التحكم طالما تسود فوضى المصالح الخاصة المتناقضة** "[4]، إضافة إلى تأكيده على ضرورة خلق توازن واندماج بين المصالح العامة والمصالح الخاصة، كما أشار إلى ما للحرية من دور في تجاوز الاغتراب، وقد ارتكز تفكير ««**هيجل**» » حول قضيتين أساسيتين تتعلقان

[1]– جوزة عبد الله، إشكالية الاغتراب في الفكر العربي والغربي، مجلة الباحث، جامعة عمار ثليجي الأغواط ، العدد 09، أفريل 2012، ص267

[2]– لزهر مساعدية، نظرية الاغتراب من المنظورين الغربي والعربي، م س، ص24

[3]– حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية ، م س، ص 37

[4]– المرجع نفسه، ص 38

بالاغتراب ألا وهما: الحرية والمعرفة وهذا ما أدى به إلى تصنيف نوعين من الاغتراب فالإغتراب **الأول** هو **اغتراب الخضوع، "وفيه تكون الذات منفصلة عن توجيهها الخاص، وخاضعة للتوجيه العام الصادر عن العقل الموضوعي"**. الذي يتحكم فيها. **والثاني اغتراب الانفصال، "وفيه تسلب الذات معرفتها بالعقل الموضوعي، وتصبح خاضعة للتوجيه الخاص**[1]، وقد اهتم بقضية سلب المعرفة تلك بعد كل من" توكفيل " كل من ، " دوركايم" ،" تونيز "، " زمل "، " مرتون[2]، كما ارتبط أيضا الاغتراب عنده بنقده للديانتين المسيحية واليهودية.

ويبدأ حديث «**هيجل**» عن الديانة المسيحية بنظرة سلبية بحيث، "**يرى «هيجل» أن الديانة المسيحية تؤدي إلى تغريب الإنسان عن ذاته** "[3]، وفي المقابل هذا يقدم «**هيجل**» تصورا مثاليا للشعب اليوناني " **تلك الديانة التي تمثل بالنسبة لـ«هيجل» قمّة التناغم والاتحاد بين ما هو إنساني وما هو إلهي**"[4]، فلقد مارس هؤلاء المواطنين اليونانيين الأحرار بكل سعادة وبعيدا عن أي خضوع لآلهة غريبة عنهم، وهنا نرى "**افتتان «هيجل» المبكر بالديانة الشعبيّة الإغريقيّة وبتأثيرات سبينوزا الذي بات مذهبه في الدين (وحدة الوجود) ونقده للاهوت**"[5].

وهنا نجد أيضا أن الفيلسوف **فيورباخ** ربط الاغتراب بالدين في كثير من الكتابات بحيث "**يعتبر أن الاغتراب الديني هو الأساس لكل الاغترابات، فجوهر الاغتراب هو تحول الأنا إلى آخر تحولا جزئيا أو كليا، وتحول الإنسان إلى الله هو الأسبق في كل الحالات من**

---

[1]– لزهر مساعدية، نظرية الاغتراب، م س،ص24.

[2]– جوزة عبد الله، م. س، ص268.

[3]– فيصل عباس، الاغتراب، م س، ص 63.

[4]– المرجع نفسه، ص 63 .

[5]– فالح عبد الجبار، الاستلاب –هوبز لوك روسو هيجل فيورباخ ماركس، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1، 2018، ص109.

تحوله إلى عمل أو نظام أو شيء، أو مذهب"[1]، فأساس الاغتراب عنده هو الدين وأن الإنسان لابد أن يسترجع كل صفاته التي تخلى عنها لصالح الدين، كما يضيف أن الدين هو أنثروبولوجيا ولابد للإنسان أن يقلب هذه النظرية.

لقد أحدثت التغيرات الاجتماعيّة والسياسيّة أسلوبا جديدا غير ذلك الذي كانت تعرفه الدولة اليونانيّة، هذه التغيرات التي جاءت نتيجة الحروب والتوسعات آنذاك ومن جهة أخرى أدّت الزيادة في الثروة إلى تحسن الحالة الماديّة والمعيشيّة للإنسان مما جعله يعيش حالة ترف، هذه الأخيرة أخلّت بالانسجام والوحدة المعهودة وغرست قيّما جديدة مبنية على الاهتمام بالمصلحة الخاصة والنزعة الفردية والأنانية، "**فجاءت المسيحيّة كنتيجة منطقية لهذه الظروف التي جرّدت الإنسان من إنسانيته وسلبته حريته ودفعته إلى اللجوء إلى عالم السماء**"[2]، وعلى هذا النحو يشير «**هيجل**» إلى الاختلاف بين الديانة المسيحية وما كان يعيشه المواطن اليوناني المفعم بالحياة بحيث أنّ المسيحيّة غرّبت هذا الإنسان وجعلت منه إنسانا غريبا في هذه الأرض، أما الروح اليونانية فقد كانت رمزا للحياة والانسجام بين الأفراد، على هذا الأساس تصبح الديانة المسيحيّة مصدرا لاغتراب الإنسان بعد تجرّده من كل ما يملك من صفات من أجل الإله الذي يعبده، وفي هذه المناسبة يشير «**هيجل**» إلى أنواع أخرى من الاغتراب أو كما سماه استلاب العقل وهذا من خلال "**استلاب الذكاء، العقل والأخلاق الذاتيّة والحياة الأخلاقية والدين نجدها كلها ممثلة في: الخرافات، وفي السلطة والقوة التامة التي أمنحها لشخص آخر غيري في تحديد الأفعال التي ينبغي عليّ أن أقوم بها**"[3].

[1]– لزهر مساعدية، نظرية الاغتراب، م س، ص27.

[2]– فيصل عباس، الاغتراب، م س ، ص 64.

[3]– فالح عبد الجبار، الاستلاب، م س، ص ص92، 93.

ب. الديانة اليهودية:

اليهودية في نظر «**هيجل**» ديانة تتصف بالقهر والاستعباد والعمل على الفصل بين الله والإنسان لذا فهو يرى بأن اليهودي " **رجل غريب منعزل، لا يعرف وطنا، فهو يتسم بالحاجة إلى إله يحميه ويقف إلى جانبه** "[1]، فاليهودية من هذا التصور تمثل صورة سياسيّة لعلاقة اليهودي مع الله، لأنها تقوم على الاستبداد والعبودية، فاليهودي على هذه الحالة إنسان ضعيف يحتاج إلى من يحميه من الخطر الخارجي، فهو يعيش في شقاء إلى أن يجد إله يغنيه عن الخوف والتهديد الخارجي، "**فالديانة اليهوديّة ديانة شقاء تُبعث من حالة التعاسة التي عاش منها اليهود على مرّ العصور وكان نتيجة ذلك أن شعروا بالتفرد، ونبذوا القيّم الفكريّة والروحيّة للشعوب الأخرى، فظنوا في أنفسهم التفوق والسمو وأنهم شعب الله المختار**"[2]، ففي نظر «**هيجل**» أن اليهودي لم يقم علاقة حقيقية بينه وبين إلهه، هذا التمزق الذي عاشه اليهودي والذي أصابه في صميم النفس أشعره بالوحدة والانعزال عن الطبيعة، حيث أدى انعزال اليهودي إلى انفصاله عن الطبيعة، محاولا إيجاد ماهية غريبة عنه لكي يعبر بها عن وجوده، فكان مصيره أن يعيش تائها إلى الأبد لا هو في صلة مع الله ولا الإنسان.

شكت خلفيات «**هيجل**» الفكرية تنوعا في نظرته إلى الأديان والتعامل معها ولاشك أن فلسفته لم تخل من الدين بصفة عامة ففي كل مناسبة يتطرق إلى هذا الموضوع، "**لقد تطورت نظرة «هيجل» إلى المسيحيّة وإلى الأديان عموما تحت تأثيرات عديدة متناقضة: دراساته اللاهوتية وميله إلى التصوف، وتأثره بالعقلانية السبينوزية والروسوية والكانطية**"[3]. ويشير «**هيجل**» إلى نوعين من الدين " **دين وضعي وهو**

[1]– فيصل عباس، الاغتراب، م س، ص64 .

[2]– المرجع نفسه، ص 65.

[3]– فالح عبد الجبار، الاستلاب، م س، ص108.

اللاهوت من حيث هو نسق من الحقائق يتأسس على سلطة غريبة عن العقل، ودين ذاتي يمثل الجانب الحي من الدين حينما يصير حياة دينية، يرقى بحياة الشعوب ويسمو بروحه "[1]. فالدين الوضعي في نظر ««**هيجل**» » هو ما هو مفروض على الإنسان من سلطة خارجية ويحدّ من حريته الشخصيّة والفكريّة، أما الدين الذاتي يُعلي من قيمة الإنسان ويؤكد حريته ويدفعه نحو الأفضل ليصنع منه إنسانا متكاملا .

أصرّ «**هيجل**» على نقد الديانة الوضعيّة من أجل الإعلاء من حرية الإنسان ورفض العبودية والاستغلال، ولم يكن يهدف أساسا إلى رفض أو محاربة الكنيسة ورجال اللاهوت، بل هدفه الرئيسي هو نبذ كل أنواع العبوديّة والخضوع التي صارت صفة منتشرة بقوة لدى الإنسان الحديث، وينتقد «**هيجل**» الاغتراب الديني والاغتراب السياسي على السواء وهذا النقد يعود للعوامل الاجتماعية والسياسية التي عاشها آنذاك، وعليه، تميز العصر الحديث بالفردانية وفقدان الوحدة وغياب الحرية سواء على الحياة الخاصة أم الاجتماعية، هذه الاضطرابات ناتجة عن مختلف الصراعات التي يتصف بها الطابع البشري " **فالصراع بين الإنسان والطبيعة حوّل الطبيعة إلى قوة معادية يتعين على الإنسان أن يسيطر عليها ويملكها، مما أدى إلى قيام تعارض بين الفكرة والواقع وبين الفكر والعالم، بين الوعي والوجود** "[2]، هذا ما يجعل من الإنسان مغرّبا عن عالمه ومنفصلا عنه.

ثانيا: موقف هيجل من الدين

عرف موقف «**هيجل**» من الدين ثلاث مراحل مختلفة، كل مرحلة ينظر إليها حسب الظروف الحضاريّة والبعد الفكري والعملي الذي كان يعيشه، فمثلا في **المرحلة الأولى** ألا وهي مرحلة الشباب التي يحمل فيها نظرة عداء للكنيسة بحيث هاجمها ودعا "**إلى تأسيس**

[1]– فيصل عباس، الاغتراب، م س، ص 65 .

[2]– المرجع نفسه، ص 67.

دين شعبي يؤلـه سقراط، ويدعو إلـى الارتكـاز علـى العقل ووحده"[1]، كما يحرر الإنسان مـن سـلطة الكنيسـة، بحيـث أثنـى علـى سـقراط وطريقـة تعاملـه مـع الأفـراد واختلاطـه بالجماهير من أجل ترقية شخصيتهم وتطويرها على أحسن وجه، عكس المسيح الذي يقدم نفسه حامل لرسالة خلاص من السماء، فلقد دعا «هيجل»" **إلـى الارتكـاز علـى العقل، ويفكر بالقضـاء علـى الغربـة بين الله والإنسان، وأن تحب الله يعنـي أن تشعر بنفسك عائشا في وحدة مع الكل** "[2] .

أما في **المرحلـة الثانيـة:** وهي بمثابة "**حلقـة وسطى انتقاليـة تتمثل فـي مسعى «هيجل» إلى نقد مفهوم كانط للدين والخالق الذي يحتل كما هو معروف مكانـه فـي كتـاب العقل المجـرد عنـد كـانط**"[3]، وتعتبر هذه المرحلة بمثابة مرحلة انتقالية حاول «**هيجـل**» من خلالها نقد مفهوم الدين الذي قدمه كانط، ويرى «**هيجل**» "**أن أيّة ديانة لا يمكن أن تقوم على العقل الخالص وحده، وكل دين يقتصر علـى تزويد أتباعه بمجموعة من العقائد المذهبية، إنما يمثل عبئا ثقيلا تنوء بـه ذاكرة النـاس دون أن يكون من شأنه تحريك إرادتهم ودفعهم نحو العمل** "[4]، إذ لابد من ديانة تدعو إلى العمل وتغيير الواقع لا للتمسك فقط بالعقائد العقليّة والروحيّة فقط .

وفـي **المرحلـة الثالثـة:** هاته المرحلة التي تتسم بحالة النضج **ل«هيجـل»** بحيث تحولت نظرة «**هيجـل**» القديمة نحو الدين ودعا إلى فكر جديد أكثر تماشيا مع الواقع، فهنا "**يختفي مسعى «هيجل» القديم لتأسيس ديانـة شعبيّة لتحل محلـه الديانـة الوحيدة، أو الأساسية عنـده الفلسـفة (العقـل الفكـر)**"[5]، وهنا نرى كيف كان للدين دور أساسي في

---

[1]– فالح عبد الجبار، الاستلاب، م س، ص110.

[2]– فيصل عباس، الاغتراب، م س، ص 80،81

[3]– فالح عبد الجبار، م س، ص111

[4]– فيصل عباس، الاغتراب ، م س، ص 81

[5]– فالح عبد الجبار، الاستلاب، م س، ص112

فلسفة «**هيجل**» بحيث تغير من مرحلة إلى أخرى إلا أن ذلك لم يفقده مكانته في التفكير الـ«هيجلي ». وتحدث «**هيجل**» عن الاغتراب في مختلف محاضراته التي ألقاها عن الاغتراب، فالعمل يمثل لديه قوة في تطور وتشكيل كل حضارة، لأنه عن طريقه تتكامل القوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، إضافة إلى تسخير الطبيعة لمصالحه الذاتية والجماعية وبهذا يكون الإنسان قد حقق ذاته وتغلب على الاغتراب، إذن العمل من هذا المنظور يقضي على الفردية والاغتراب ويجسد وجود الإنسان الكلي مع الجماعة. وقد اقترب هيجل في مؤلفه " فلسفة الواقع " **من مفهوم الاغتراب، بعد أن درس الاغتراب في العمل بجانبيه السلبي والإيجابي. ففي الجانب الأول يرى أن الإنسان أصبح تابع للآلة، فسمحت بزيادة الإنتاج، وما تبعه معاناة الإنسان في ظل التطور السريع للمجتمعات الصناعية، أما الجانب الثاني فتمثل في أن الإنسان يحقق ذاته، من خلال ما يقدمه من عمل، وبالتالي فهو يقفز عن الذات المتفردة، ليحقق وجوده الكلي أو من خلال الآخرين**[1].

ويقدم «**هيجل**» فكرة مفادها أنّ الإنسان العمل والتحكم في الإنتاج، يساعده على التواصل مع العالم بشكل جيد وفعال، إضافة إلى تحكمه في القوة الإنتاجية معبرا عن هذا بقوله، "**أن الذات الراغبة بجلب محتوى التحقق، تفعل ذلك من خلال ترجمة ذاتها من ليل الإمكانية إلى نهار التحقق**"[2]. وبالنسبة لـ«**هيجل**» أن تحقيق الذات وتطوير مختلف القوى والطاقات الفردية للإنسان لا يكون إلا عن طريق الحركة الدائمة والعمل و لمواظبة عليه لا من خلال التأمل لوحده، لأن عدم الإنتاج يعني القابلية أكثر إلى الاستلاب مستقبلا وعن طريق العمل يحقق الإنسان جوهره.

[1]– معدن شريفة، العمري سليمة، الاغتراب الوظيفي في ضوء مقاربات سوسيولوجية، مجلة العلوم الانسانية، المركز الجامعي علي كافي تندوف، العدد05، جوان 2018، ص277.

[2]– ايريك فروم، مفهوم الإنسان عند ماركس، تر محمد سيد رصاص، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1، 1998، ص 47

لقد استعمل «**هيجل**» مفهوم الاغتراب بمعنيين أو تعامل معه بازدواجية في الإشارة لهذا المصطلح فهو "**بالمعنى الإيجابي يمثل تخارج الروح وتجليه على نحو إبداعي أولا وفي الحضارة بعد ذلك وهو بالمعنى السلبي يتمثل في عدم قدرة الذات على التعرف على نفسها في مخلوقاتها من الأشياء والموضوعات** "[1]، فالاغتراب الإيجابي مقبول في نظر «**هيجل**» لأنه تمام المعرفة بالذات أما الاغتراب السلبي هو اغتراب ظرفي لديه ضعف ونقص المعرفة بالذات.

ثالثا: استلاب العامل عند ماركس

من المعروف أن الفلسفة المادية ترد كل شيء في العالم «الإنسان والطبيعة»، إلى مبدأ مادي واحد، هو القوة الدافعة للمادة والسارية في الأجسام والكامنة فيها، والتي تتخلل في أثنائها وتضبط وجودها. قوة لا تتجزأ ولا يتجاوزها شيء ولا يعلو عليها أحد، وهي النظام الضروري والكلي للأشياء؛ نظام ليس فوق الطبيعة وحسب، ولكنه فوق الانسان أيضا[2]. خاصة ان ماركس يعتبر من الاباء الروحيين لها وقد وضع البناء التحتي مبنيا على الاقتصاد وملكية وسائل الانتاج، ولذلك اهتم بشكل كبير باغتراب العمال الذي يصيبهم جراء النشاط الاقتصادي الذي يحرمهم من الحرية والعدالة والحقوق وقد ذهب **ماركس** بقصده هذا الى "**أنّ الإنسان لا يستطيع أن يحقق ذاته كنشاط خلاّق في العالم، بل أن العالم-الطبيعة والآخرون- هو نفسه ستصبح مغتربة بالنسبة إليه، إنها تعلوه وتقف ضده كموضوعات غريبة، على الرغم من أنها تكون من خلقه**"[3]، فاغتراب العامل له علاقة مباشرة مع عمله ومع سلب الإنسان لإنسانيته ومشاعره وتقييده مما يسبب له زيفا في إنسانيته واغترابا عن ذاته للاغتراب في رأي " ماركس " صور شتى منها الاغتراب

[1]- بهجات محمد عبد السميع، الاغتراب لدى المكفوفين ظاهرة وعلاج، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الاسكندرية، ط1، 2007، ص39.

[2]- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط2، 2008، ص ص 16،17.

[3]- بهجات محمد عبد السميع، م س، ص 202 .

السياسي، وفيه يصبح الفرد تحت تأثير السلطة الطاغية مجرد وسيلة ولعبة لقوة خارجة عنه. والاغتراب الاجتماعي وفيه ينقسم المجتمع إلى طوائف وطبقات وتخضع الأغلبية للأقلية. أما الاغتراب الاقتصادي ففيه تسود الرأسمالية وتستولي طبقة خاصة على وسائل الإنتاج جميعها[1]. وقد أعطى **ماركس** مفهوما آخر لاغتراب العامل، اغتراب العامل في ناتجه لا يعني أنه يوجد حاجة مستقلا عنه كشيء غريب بالنسبة له، إنه يصبح قوة بذاتها تواجهه، وهذا يعني أن الحياة التي منحها للموضوع تواجهه كشيء معاد وغريب"[2].

فالعامل يصاب على هذا النحو بفقدان للوعي أو زيف نتيجة لعلاقات الإنتاج التي يتبناها النظام الرأسمالي وهكذا "**فإن العامل ينزل إلى مستوى السلعة في مصير من التعاسة المحيطة به والتي تنمو مع كمية الإنتاج وقوته، حيث تتدنى قيمة الإنسان (العامل) في الوقت الذي يتزايد فيه مقدار ما ينتجه من سلع وتتزايد قيمة الأشياء**"[3]، هذه الغربة التي يعيشها العامل مع ذاته وإنتاجه، وبذلك فإن العامل قد اغترب عن نفسه، وحتى مع الآخرين، الآخر الذي يجعله معزولا في وقت لاحق عن مجتمعه، ويرى **ماركس** "بأن **الرأسمالية جردت الفرد من إنسانيته وحولته إلى مجرد سلعة حين أكد بأن العامل مستغل، وأنه مغترب في عمله في النظام الرأسمالي؛ حيث يصبح منتوجه غريبا عنه."فالاغتراب إذن نتيجة طبيعية لعملية الإنتاج ؛حيث يغترب الإنسان عما يقوم بصنعه، ويغترب عن كيانه وذاته، ويفسر ذلك بأن العامل يفقد جوهره كإنسان حر واعي، فهو ينتج من أجل رب العمل بأجر زهيد**"[4].

[1]– جوزة عبد الله، م. ن، ص274، 275.

[2]– بهجات محمد عبد السميع ، المرجع السابق، ص202

[3]– عدنان مهنا، الإنسانية المغتربة، م س، ص 211

[4]– أمينة بوعلامات، مصطلح الاغتراب في الفكر الغربي والفكر العربي، مجلة أنثروبولوجية الأديان، جامعة ابو بكر بلقايد تلمسان، المجلد 9، العدد 2، جوان 2013، ص2015

وعليه، فإن النظام الرأسمالي الذي يسعى دوما إلى رفع قيمة الإنتاج بكل الطرق، ولا يهمه هذا العامل الذي يزداد تعاسة واستلابا في ظل عمله، "**ففي اغتراب الإنسان عن ناتج عمله، يرى ماركس بأن المنتج في ظل النظام الرأسمالي يفقد علاقته بناتج عمله لأنه؛ أي العامل لا يختار القيام بهذا الناتج بل هو مجبر عليه من أجل توفير حاجياته الضرورية، فهو يعيره على قوته وحياته وبمجرد إنتاجه يفقد السيطرة عليه**"[1].

يشير **كارل ماركس** أن تقسيم العمل في المجتمع الرأسمالي لا يتم حسب المواهب والمصالح المشتركة للكل، ولكن وفقا لقوانين إنتاج السلع في هذا النظام وفي ظل هذا القانون السائد فإنه يبدو "**أن ناتج العمل وهو السلعة تتحكم في طبيعة النشاط الإنساني وغايته**"[2]، وعلى هذا الأساس يصبح مقياس الوعي الإنساني هو الإنتاج المادي فقط. فتطور الملكية الخاصة وقوانين تقسيم العمل هي التي تقف وراء اغتراب العامل " **فإن الشيء الذي ينتج بالعمل؛ أي أن إنتاجه يقف الآن في مواجهة العمل ككائن مغرّب، كقوة مستقلة عن المنتج، وبالتالي فإنه لا يحقق ذاته في عمله بل ينفي ذاته، ويكون لديه شعور بالبؤس أكثر من شعوره ككائن طبيعي معافى، كما أنه لا يطور بحرية طاقاته الذهنية والطبيعية، بل يكون منهكا طبيعيا، ومنحطا ذهنيا لذلك فإن العامل لا يشعر بذاته وكأنه في بيته إلا في العطلة، وهذا هو الشعور الذي يفتقده أثناء العمل**"[3]. فحسب ماركس لم يعد العمل جزءا من طبيعة العامل، الشيء الذي أدى تغريبه وجعله منفصلا عن ذاته وعن عمله.

ويوضح «**ماركس**» توجهه ورأيه حول الاغتراب في العمل في قوله :"**أن العامل يزداد اغترابا كلما زادت الثروة التي ينتجها، وكلما زاد إنتاجه قوة ودرجة يصبح العامل سلعة**

[1]– لزهر مساعدية، نظرية الاغتراب، م س، ص28

[2]– هربرت ماركوز، العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا النشر والطباعة، الاسكندرية، ط1، 2008، ص280

[1]– ايريك فروم، مفهوم الإنسان عند ماركس، م س، ص66

أكثر رخصا كلما زاد عدد السلع التي يخلقها فمع القيمة المتزايدة لعالم الأشياء ينطلق في تناسب عكسي انخفاض قيمة عالم البشر والعمل لا ينتج سلعا فحسب وإنما هو ينتج ذاته وينتج العامل كسلعة، وهو يفعل ذلك بنفس النسبة التي ينتج بها السلع عموما[1]، ولذا يؤكد «**ماركس**» على نقطتين أساسيتين في تطور العمل ضمن النظام الرأسمالي فالنقطة الأولى التي يشير إليها هي أن "**يقصى الإنسان عن قواه المبدعة، أن موضوعات عمله تصبح موجودات مغرّبة، تقوم بالتحكم به آخر الأمر**. هذا من جهة والنقطة الثانية ألا وهي أنه" **يوجد العامل من أجل تطور الإنتاج، وليس الإنتاج من أجل العامل، فهنا نجد نقده للمجتمع الرأسمالي لم يكن موجها إلى طريقة توزيع الدخل، بل إلى أسلوب الإنتاج، وإلى تدميره للفردية واستعباده للإنسان**"[2]، وعلى هذا الأساس يتحدث «**ماركس**» **عن الاستغلال الاقتصادي للعامل، وعن نصيبه من الإنتاج، لأن ماركس** " **يرى في مخطوطاته** "**أن الاغتراب هوعملية اجتماعية وفي نفس الوقت حالة نفسية تنتج من خلا ل المشاعر الكامنة للعزلة والعجز**[3].

وهذا ما جعل الكثير يسيئون فهم «**ماركس**» في هاتين النقطتين حتى من طرف الاشتراكيين. بل إنّ رفض **ماركس** بما يسمى الملكيّة الفرديّة أو النظام الرأسمالي مفاده محاولة لتحرير الإنسان وإثبات ذاته المستقلة بعد ما جعل هذا النظام العامل شيئا وعبدا للآلة. حيث أن «**ماركس**» يحاول أن يجعل العامل في ظروف تسمح له بتحقيق كيانه ونزعته الإنسانية، وفي جو وعمل لا مغرّب لكي يحقق ذاته كفرد وككائن نوعي. وقد بيّن ماركس أن اغتراب العامل موجود منذ القدم عبر التاريخ، إلا أنه بلغ ذروته وأبلغ صوره في النظام الرأسمالي بدليل أن الطبقة العاملة هي الأكثر اغترابا فإن" **انعتاق المجتمع من**

[1]– معدن شريفة، العمري سليمة، م. س، ص283.

[2]– ايريك فروم، مفهوم الإنسان عند ماركس، م س، ص 66،67

[3]– مريامة بريشي، نادية مصطفى الزقاي، الاغتراب، مفهوم ودلالات، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة ورقلة، العدد18، مارس2015، ص202

الملكية الخاصة، من العبودية، يأخذ شكلا سياسيا متمثلا في انعتاق العمال، ليس في معنى انعتاق العمال يستلزم فقط، بل يتضمن انعتاق الإنسانية ككل، لأن عبودية الإنسانية الكلية متضمنة في علاقة العامل بالإنتاج"[1].

يسعى **ماركس** الى تحرير الوجود الإنساني برمته وليس تحرير الطبقة العاملة فقط، بحيث يكون الإنسان بعيدا عن الاغتراب، يعيش في مجتمع يكون في الإنسان هو الهدف وليس الإنتاج، بشكل يقوده لتجسيد إنسانيته وكينونته، لأن العمل المغترب يدمّر فكر العامل، فلا يشعر بأنه إنسان في حالة عمله وعلى هذا الأساس "**بعيدا عن اللاهوت والدين، يظهر الاستلاب الجديد عند ماركس أول ما يظهر برداء جديد–قديم، فهو استلاب لماهية الإنسان لكن في رداء استلاب العمل إزاء رأس المال**"[2]. وعليه، يسعى النظام الرأسمالي إلى زيادة الإنتاج عن طريق سياسة التحكم في أجر العامل بطريقة لا أخلاقية وغير مشروعة، لأنه على نحوها يصبح الإنسان أو العامل رهينة لوسائل الإنتاج لأنها تتحكم فيه تستغله من طرف المنتجين و هذا ما " **يؤدي إلى الحطّ من قيمة الإنسان والهبوط به إلى مستوى الشيء، وفي المقابل يفقد العمل كل جاذبيته ويتحول إلى شيء مكروه**"[3].

وقد استخدم «ماركسMarx » أيضا مفهوم الاغتراب خاصة في كتاباته الدينية السياسية، إلا أن تركيزه على استخدام هذا المفهوم، كان في تحليلاته الاقتصادية خاصة في مجال تحليل العمل وتقسيمه[4]. وكل هذه الأسباب تؤدي إلى اغتراب العامل في ظل سيطرة الرأسمالية التي غرّبت الإنسان وقضت على قواه الإبداعية، وبناء على هذا فإن اغتراب

[1]– ايريك فروم، مفهوم الإنسان عند ماركس، م س، ص 68

[2]– فالح عبد الجبار، الاستلاب، م س، ص149

[3]– فيصل عباس، الاغتراب، م س، ص 203

[4]– خولة دبلة، الاغتراب من المنظور النفس اجتماعي، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة عمار ثلجي، الاغواط، الجزائر، المجلد 5، العدد 3، ماي 2016، ص19

العامل عن عمله يمثل خطورة على هذا العامل لأنه في نفس الوقت هو إنسان مغترب عن ذاته وإذا اغترب العامل مع ذاته ومع ناتج عمله فسيصبح مغتربا لا محالة مع البشر الآخرين "**إن النتيجة المباشرة لحقيقة اغتراب الإنسان عن ناتج عمله، وعن نشاط حياته وعن وجوده النوعي هي اغتراب الإنسان عن الإنسان**"[1].

فهناك علاقة مباشرة بين اغتراب الإنسان عن ذاته وبين اغترابه عن الآخرون، لأن العلاقات التي خلقتها وسائل الإنتاج وسياسة الرأسمالية جعلت من العلاقات علاقة عمل أو خادم وسيد وقضت على الحسّ الاجتماعي لدى الفرد بينه وبين الآخرين، الشيء الذي ينتهي في الأخير إلى العيش في مجتمع مستلب بل السلب الكامل للإنسانية، والاغتراب عن جوهر الإنسانية حيث يقول **ماركس** "**إن العمل المغرّب يغّرب عن الإنسان جسده، الطبيعة الخارجية، حياته الذهنية، وحياته الإنسانية**"[2].

يقترح **ماركس** حلاّ لهذا الاغتراب تحديدا في المجتمع الاشتراكي عن طريق العمل على تطوير وزيادة القوى المنتجة من جهة والسيطرة على الطبيعة وإخضاعها لمصالح الناس والمجتمع من جهة أخرى، فإن سعي **ماركس** لتطبيق هذا النظام الاشتراكي ليس الهدف منه الملكيّة العامة لمختلف وسائل الإنتاج بل إلى تحرير الإنسان من السيطرة التي كان يحياها في ظل النظام السابق، فالملكية العامة لهذه الوسائل يعتبر وسيلة ناجحة في رأيه للقضاء على الاغتراب وزوال فكرة الملكيّة الفرديّة .

ربعا: نيتشه واغتراب الإنسان الأخير

جاءت أفكار الفيلسوف **نيتشه** من أجل تغيير ما كان سائدا في عصره آنذاك، من الأفكار والقوالب الفكريّة، التي سيطرت على العقل البشري، فكل أفكاره كانت تهدف إلى هدم

[1]– فيصل عباس، الاغتراب، م. س، ص 205

[2]– إيريك فروم، مفهوم الإنسان عند ماركس، م س، ص71

وتقويم مختلف التصورات الدينية والأخلاقية والفلسفية بعد أن وصفها بالعدمية والمنحطة ذلك لمّا وقعت بين أيدي الضعفاء .

حاول **نيتشه** أن يقدم فلسفة بديلة عن تلك التي كانت في عهده فقام بنقد جذري محاولا فيه أن يشمل جميع مجالات الفلسفة في هذا النقد مثل القيم، الحقيقة وحتى المجال السياسي المتعلق بالسلطة، " **فلقد تصدى نيتشه لمسلّمات عصره ونقضها من جذورها دون أن ترهبه القيّم المتوارثة المقدسة ولا المعتقدات الدينية ولا الرموز الكبرى التي تبجل في معابد النفاق والرياء**"[1]. وقد واجه **نيتشه** الفكر الغربي بكل بسالة وشراسة ضد اليقين الذي كان يسلم به الفكر الغربي، هذا اليقين الذي قاد الفكر والعالم آنذاك إلى العدمية والانحطاط و خير دليل ما عرفه العالم من حروب وتسلط وظلم إضافة إلى الاستبداد الفكري والعقدي كل هذا كان سببه ثقافة الخضوع التي كانت منتشرة في ذلك الوقت.

أسس الفكر النيتشوي على مبدأ إرادة القوة، وهذا المحور الأساسي في فلسفته، الذي يرى من خلاله أنه هو الحل لما يعانيه الإنسان من عدمية وأن لا شيء يتحقق إلا بإرادة القوة " **إن إرادة القوة هي العنصر الذي ينبع منه في آن معا الفرق في كمية القوى الموضوعية في علاقة (بعضهما البعض والنوعية التي تعود في هذه العلاقة إلى كل قوة**"، وعبّر **نيتشه** في شرحه لإرادة القوة بقوله التالي " **هذا المفهوم الظاهر للقوة الذي خلق فيزيائيا بفضله الله والكون، يحتاج إلى مكمل يجب أن نسند إليه إرادة داخلية، سوف أسميها إرادة القوة**"[2]، فبفضل هذه القوى الداخلية يصبح الإنسان قادرا على التغيير وصنع الفارق في مختلف المجالات، هنا نجد **نيتشه** خصّ التغيير لمجتمعه الحديث

[1]– فيصل عباس، الاغتراب، م س، ص 208

[2]– جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، تر أسامة الحاج، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر التوزيع، بيروت، ط3،2011 ، ص66

وللمؤسسات القائمة على مختلف القيّم التي يصفها بأنها قيّم مزيفة ومصطنعة، ولاحظ **نيتشه** حالة اللااستقرار والعنف بالإضافة إلى مختلف الاضطرابات التي شهدتها أوربا بأنها من عمق العدمية، بحيث "**يرى في العدميّة أنها نتيجة لمؤسسة القيّم القائمة منذ السقراطية والمسيحية**"[1]. فالإنسان الأسمى" أيضا هو انسان ما بعد الأخلاق المسيحية ولعدمية المساواتية، هو نموذج ينتظر منه الظهور عقب عملية قلب القيم، حيث تنتصر أخلاق السادة على أخالق العبيد، وتسود ارادة القوة بدل ارادة العدم. فإرادة القوة هي المحرك الوحيد وللحياة للحقيقة[2].

وإذا كان التقدم الحضاري يعول عليه من أجل قيادة الإنسان نحو السعادة والرقي به إلى أفضل حال وجعله إنسانا أكثر تحررا ورقيا ،جاء عكس ما كان مرجوا منه لأنه خالف كل ما كان يصبوا إليه الإنسان المعاصر "**إنها قيّم عدميّة انحطت بالإنسانية إلى مرتبة كتلة متجانسة من الأفراد المستعبدين، المجرّدين من القيّم والاستقلالية، وكشفت عن وجوده اللاعقلاني فيها.**"[3] فقد تمخض عنها انسان اكثر وهنا وضعفا.

خامسا: موت الإله وإعلان الإنسان الأعلى:

يؤكد «نيتشه» في الكثير من المرات في كتاباته بموت الإله، وذلك بالاستعارة التي استخدمها بذلك المجنون الذي بدأ يصرخ ويجري في النهار باحثا عن الإله دون توقف، صراخ هذا المجنون يدل على حالة الفوضى التي قد تعم البشرية نتيجة القتل وانهيار الأخلاق، عبّر «نيتشه» عن موت الإله بقوله " **ماذا تكون كل هذه الكنائس إن لم تكن قبورا للإله** "[4]، إن عبارة **نيتشه** "**لا تعني أن الله يموت بالمعنى الحرفي للكلمة أو أنه يموت**

[1]– فيصل عباس، الاغتراب ، م س، ص 209 .

[2]– أيمن بوطرفة ، منير بهادي، مفهوم السياسية الكبرى في فلسفة نيتشه السياسية، مجلة العلوم الاجتماعية ، جامعة محمد بن أحمد وهرن 2، المجلد 1، العدد 7 ، أكتوبر 2019، ص11

[3]– فيصل عباس، الاغتراب ، م س، ص 209 .

[4]– فيصل عباس، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، م س، ص 213.

في المطلق وإنما تعني أن هناك نمطا محددا من التقديس (هو نمط القرون الوسطى) قد مات وانهار"[1]، ولاشك أن سبب زوال وأفول هذا الإله هو التقدم التكنولوجي والصناعي الذي شهدته أوربا أواخر القرن التاسع عشر وربما **نيتشه** كان من السبّاقين لهذا الاكتشاف الذي بيّن كيف حلّت الآلة والعلم محل ما كان مقدسا لعدة قرون نقصد المسيحيّة .

يبدي **نيتشه** قلقه على الإنسان الذي كان يرى في الإله مصدرا لتحقيق الحرية عدم تحمله فكرة موت الإله والآثار المترتبة عن موته، وفي ظل هذه المخاوف يعلن **نيتشه** صراحة موت الإله قائلا " متى تكفّ كل أشباح الإله عن تعميّة عقولنا "[2]،وموت الإله في نظره هو أكبر حدث في العصر الحالي، لكن نتائج موت الإله بالنسبة إليه وإلى الفلاسفة هو حدث متميز وهو بمثابة فجر جديد ونور جديد عكس ما يتوقعه أي إنسان، "**إن تبشير نيتشه بالإنسان الأقوى هو دعوى إلى النخبويّة، ورفض لظهور الجماعيّة الإنسانية، ذلك أن الوظيفة الصحيحة للمجتمع تكمن في ولادة تلك القلّة من العظماء الذين يحققون المثل الأعلى الأرستقراطي**"[3] .

أعلن **نيتشه** موت الإله و ميلاد الإنسان الأعلى بديلا عنه، لأنه في نظره أن جميع الآلهة قد ماتت معبرا عنها بقوله " **لقد ماتت جميع الآلهة فلم يعد لنا من أمل إلا ظهور الإنسان المتفوق، فلتكن هذه إرادتنا عندما تبلغ الشمس الهاجرة**"[4]، ويأمل **نيتشه** بعد إعلانه موت الإله في ميلاد الإنسان الأعلى؛ أي الإنسان المتفوق الذي يحل محل كل الآلهة السابقة، التي في نظره هي مجرد ادعاء وافتراض .

---

[1]– محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص262

[2]– فيصل عباس، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، م س، ص 214

[3]– يحي البشتاوي، أزمة الإنسان في الأدب المعاصر، م س، ص31

[4]– فيصل عباس، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، م س، ص 215

يصف نيتشه الديانة المسيحيّة بأنها وسيلة لتضليل الناس والحدّ من قيمهم الإنسانية وخلق عالم آخر مثالي للإنسان، لذا مهد ّ**نيتشه** لإعلان الإنسان الأعلى بعد أن أكدّ على موت الإله، يقول **نيتشه** "**هذه هي مسيحيتكم إذا ! تسبحون لله وقديسيه كي تزعجوا الناس وعندما تؤيدون الثناء على الإنسان تبالغون في ذلك على نحو يستدعي غضب الرب وقديسيه**"[1]، هذا الأخير الذي يسعى **نيتشه** إلى تحقيقه هو إنسان متفوق وبديل عن الإله الذي مات.

سادسا: الاستهلاك كمرض للمجتمع الصناعي:

مما لا شك فيه أن الإنسان المعاصر بات أسيرا لمتطلبات الحياة المتجددة التي أغرقته في عالمها بعد أن سلبت روحه وعقله، فبفعل الإعلام وفن التسويق الذي تنتهجه كبرى الشركات للدعاية لمختلف منتجاتها واستعمال كل الحيل وأساليب الإغراء من أجل الزج بالإنسان في هذا العالم المزيف، إنها عبودية روحية تستحوذ على ذات الانسان وتحوله لدمية تتحرك بخيوط كل أنواع الوعي المزيف، والمؤسف في الأمر أن هذه الشركات ومختلف وسائل التسويق والدعاية نجحت في مهمتها وصار همه الوحيد تتبع وشراء باللهث وراء كل ما هو جديد حبّا في الاكتشاف والتملك وفي الأخير ينتج هذا صنع إنسان جديد هذا الإنسان هو إنسان مستهلك من صفاته حب الامتلاك والإسراف في مختلف الأشياء دون الاستفادة منها،" **فنحن إزاء عالم من النفاق يمتد بين المعتقدات الشائعة وواقع الحياة التي يعيشها المستهلكون**"[2]، فتنامي النزعة الاستهلاكية لدى

[1]– نيتشه فريديريك، إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة :علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط 1 ،2015، ص54

[2]– زيغمونت باومان، الحياة السائلة، تر: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016، ص114

الإنسان يسير وفق خطة محكمة ينظمها سوق المستهلكين بل ويبرر لهم بحجج واهية، لأنه **بالنسبة للوعي الانساني لا شيء حاضر أبدا ببساطة، ولكن كل شيء متصور**[1].

فهذه الالية المتعلقة ببساطة الوعي الانساني هي بساطة ساذجة ترغم الانسان اليوم على الاستهلاك الذي ما هو في الحقيقة إلا خداع للمستهلك والتحايل عليه بطرق ماكرة، " **أما الحياة المتمركزة حول الاستهلاك فلا بد أن تستغني عن القواعد والضوابط، إنها تهتدي بهدي الإغراء، والرغبات المتزايدة والأماني المتقلبة على الدوام** "[2]، إذن عالم الاستهلاك لا يعترف بالضوابط ولا بالقيم، خاصة ان العولمة تجارة عابرة للثقافات[3]، التي حولت همّ الانسان الوحيد لإشباع الرغبة وتحقيق اللذات حتى وإن كانت مؤقتة، " **إنّ النزعة الاستهلاكية تعني اقتصاديات الخداع والإسراف والنفايات، وهذه الاقتصاديات لا تشير إلى خلل ولا إلى تعطيل، بل إنها ضمان السلامة والنظام الوحيد الذي يكفل البقاء لمجتمع المستهلكين**"[4]، والغريب في الأمر هو اعتياد الإنسان الحداثي على الإسراف والتبذير واللهث وراء السلع الجديدة، لتخلق له الوهم الزائف، وفي الوقت ذاته، تقنعه بأنه يعيش حياة مثالية، والحقيقة ان كل ذلك الرفاه ليس الا مجرد حالة من اللاوعي بذاته المأسورة لصنمية السلع التي يستهلكها، ويتحول ذلك الاستهلاك "**إدمانا بالمعنى المرضي للكلمة، عندما تتجاوز محاولة إشباع الرغبات عتبة ضروريات الحياة من مأكل ومشرب ولباس ومسكن، إلى الرغبة في الوصول إلى قمة الثانويات، ومصاحبة هذه الرغبة**

---

[1]– جيلبر دوران، الخيال الرمزي، تر: على المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الاولى، 1991، ص63.

[2]– زيغمونت باومان، م. س، ص 131

[3]– جان ندرفين بيترس، العولمة والثقافة المزيج الكوني، ترجمة خالد كسوري، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2015، ص 171.

[4]– زيغمونت باومان، م. س، ص 115

بانفعالات وجدانية تتأرجح بين ضغط نفسي للحصول على هذا الثانوي وترجمة هذا الضغط في الواقع بسلوكات بعينها وبين الشعور بالنقص وخيبة الامل"[1]

ومن هنا يتحول الاستهلاك الى حالة من الوهم الرومنسي بالغرائز الكامنة، التي تحركها دعاية وماركات الشركات التي لا يكترث أصحابها إلى وضع الانسان ووعيه بما يستهلكه ولا يبالون هل هم في الطريق الصحيح أم في الطريق الخطأ، ولذلك نجد" **المستهلكين المترفين لا يعبؤون بإلقاء أشيائهم في عالم النفايات إنهم وإنهن بكل تأكيد لا يأسفون أبدا، بل يقبلون العمر القصير للأشياء ووفاتها المقدرة سلفا بكل أريحية، أحيانا برغبة ولذة غير معلنتين"**[2].

أدت ثقافة الاستهلاك إلى سلب وعي الإنسان وأدخلته في دوامة من اللاوعي وإلى عوالم خيالية، بعد أن تم تغييب دور العقل واعطاله، و"**هناك ميكانيزمات عديدة ومعقدة تساهم في هذا الإنسان، مخططة في مخابر الشركات العظمى المستفيدة الأولى والأخيرة من تكثيف استهلاك ما ينتج في الدول المصنعة"**[3]، وفي حالة استلاب وعي الإنسان وفقدانه لشخصيته، وإلى دوره كفرد فعال في المجتمع وفي الحضارة وجب عليه إيجاد حل لهذه الأزمة ليثبت وجوده ويعزز مبدأ وجوده ككيان فعّال في المجتمع لأن الاستهلاك يختزل الحياة ويفسح المجال لتحل السلعة مكانه كما أنه " **يقلص الحياة الإنسانية في الأشياء والمواد التي تقدم له، ليصبح الإنسان نفسه بضاعة تباع وتشترى، تماما كباقي البضائع الأخرى... وهذا يدفعنا الى تنمية مبدأ الوجود عن طريق عقلنة الاستهلاك الفردي باقتناء الضروري والاستغناء عن الثانويات مثلا أو بعدم الخضوع لإغراءات**

[1]– راينر فونك، الأنا والنحن: التخليل النفسي لإنسان ما بعد الحداثة، تر: حميد لشهب ، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ط1، 2016، ص10، 11

[2]– زيغمونت باومان، الحياة السائلة، م س، ص 117

[3]– إيريك فروم، الإنسان المستلب وأفاق تحرره، تر: حميد لشهب، شركة نداكوم للطباعة والنشر، الرباط، 2000 ص 12

العوالم المصنعة «ماكدونالد، عالم الديزني...الخ»"[1]، فلابد من إعادة المكانة لمبدأ الوجود وتنمية مبدأ الامتلاك، التي تكون عن طريق خلق توازن بين مبدأ الاستهلاك والامتلاك وبين مبدأ الوجود من أجل حياة متوازنة، ويكمن هذا في مدى وعي الفرد وقابليته للرفض، ولكل ما هو مسوق، ونشر ثقافة الاستهلاك العقلاني، باختيار ما هو ضروري فقط.

والملاحظ على المجتمع الاستهلاكي المعاصر خلق ميزة جديدة وقدسها هي صفة حب الامتلاك، "**فكلمة السر التي أنتجها مبدأ الامتلاك هي كلمة التسويق (marketing) ومفاد ذلك هو أن كل شيء كيفما كان قابل للتسويق والترويج والبيع، شريطة خلق سوق وإيجاد تقليعة توهم بأن هذا الشيء ضروري من ضروريات الحياة** "[2]، يتم زرع الوهم في المجتمع الصناعي بأن كل ما يسوق له ضروري ولا يمكن الاستغناء عنه بل هو من أساسيات الحياة وهكذا يكون مصير هذه المنتجات في الأخير النفايات لا محالة لأنها ليست ضرورية إلى جانب مدة صلاحيتها القصيرة التي اعتمد منتجيها بتحديدها لخلق منتج جديد ورغبة متجددة لدى الفرد، ولا شك أن سياسة المنتجين والشركات المصنعة ركزت وبشكل مقصود على الجانب الروحي للإنسان للتحكم فيه أكثر؛ أي باستغلال الجانب الروحي في عملية التسويق ومبدأ الاستهلاك بعدما ما كان الجانب الروحي شيئا ضروريا ومقدسا في إثبات الوجود "**فالأسواق الاستهلاكية تتغذى على قلق المستهلكين المحتملين الذي تثيره في نفسها وتفعل ما في وسعها من أجل زيادة حدته**"[3]. حيث تتحول هذه الحدة في زيادة الطلب على الاشياء التي من شأنها تكبيل الانسان وأسره، على الرغم من أنفه، في عالم استهلاك سلبه بصره وبصيرته، بمعنى جرده من ملكاته العقلية، فاسخا أبواب غرائزه الحيوانية البدائية على كثرتها أمام عدمية محققة،

[1]– إيريك فروم، الإنسان المستلب وأفاق تحرره م س، ص13.

[2]– المرجع نفسه، ص 17.

[3]– زيغمونت باومان، الحياة السائلة، م س، ص 127.

حتى ليخيل للمرء بأن هذا الإنسان كلما زاد وعيا بوضعه كإنسان، ارتفعت وتيرة لهفته على الاستهلاك الأعمى لما تقذف به معامل التصنيع في السوق الحرة[1]، التي تتجاوز كيانه العقلاني وتحوله لمجرد أداة لخدمة أسياد الدعاية والمنتجات.

وهنا يمكن القول أن المجتمع الصناعي أو الحداثي عموما إذن تم استغلال الجانب الروحي وإثارة الجانب النفسي لصالح الغرائز، بعدما تخلى عن دوره الرئيس والمثالي، وأصبح في خدمة المصالح الدنيوية والمادية الاستهلاكية، بعدما كان مركزا على الطهارة الروحية والاخلاقية للإنسان " **هذا الاستغلال أدى بالعالم الروحي في كل المجتمعات والحضارات المعاصرة، إلى انزلاق سيميائي خطير**"[2]، ولعل هذا الاستغلال هو استغلال مرفوض منطقيا وأخلاقيا كيف يستخدم الجانب الروحي لخدمة مصالح دنيوية مادية بحتة، استطاعت التي تحول الانسان الى عبودية روحية عبر الدعاية واستعمار الوعي والتفكير وصار كل شيء إدمانا، شأنه في ذلك شأن كل نوع آخر من الإدمان، عندما يصبح شعورا لاواعيا، يتمظهر في شكل قهري، يفرض على المرء الدوران الأزلي في حلقة مفرغة، تفرغه من كل مقوماته الإنسانية، لا يشبع ولا يرتاح؛ بل كلما تخيل أنه شبع، كبر جوعه للاستهلاك أكثر[3]، ويصبح مجرد أداة أو، بالأحرى عبدا بثوب جديد، استعمرت ذاته واستغلت لخدمة مصالح أرباب متعددة روحيا وماديا.

وهذا الاستغلال ما عبر عنه **سبيلا** بأنه "**أداة إيديولوجية لخدمة مصلحة دنيوية**"[4]، ويوافق أيضا هذا الطرح «**ساموبل هينتيغتوتن**» **(Samuel P. Huntington 1947/2008)** بأنه صدام مفتعل ودُبر له من قبل، وهذه الممارسة تؤدي في نظره إلى صدام الحضارات.

---

[1]– راينر فونك، الأنا والنحن: المرجع السابق ص10

[2]– اريك فروم، الإنسان المستلب وآفاق تحرره، م س، ص 18

[3]– راينر فونك، الأنا والنحن:، م . س، ص11

[4]– ايرك فروم، الإنسان المستلب، م س، ص18

ولعل أخطر انزلاق أصاب الإنسان في الجانب الروحي هو انتقال عدوى الاستهلاك من السلع والأشياء المادية إلى العلاقات الإنسانية وهذا ما شكل خطرا كبيرا في اتساع الهوة بين الأفراد وحتى داخل الأسرة الواحدة، مما يؤدي إلى اختلال في العلاقات الإنسانية لأن التجريب المستمر للمستهلك لمختلف السلع وتغييرها بسرعة ينتقل إلى علاقته بالأفراد ولأنّ "**حياة المستهلكين سلسلة لا نهائية من المحاولة والخطأ، إنهم يعيشون حياتهم في تجريب مستمر، لكنه تجريب لا يقود إلى أرض يقين ثابت رسمت معالمها وحدودها في ثقة واطمئنان**"[1]، ودعا «**إريك فروم**» إلى الاهتمام بالجانب الروحي للإنسان من خلال ما عبر عنه بما يسمى "**الإنسانية الراديكالية التي تمارس الحياة في معزل عن ضغوط الأوثان بمختلف أشكالها**"[2]؛ أي ضرورة التخلي والابتعاد عن كل ما يستعبد الإنسان والتوجه نحو حب الحياة والتحرر من كل القيود .

كما يرى «**إيريك فروم**»(**Erich fromm**)(**1900-1980**) أن الحياة المعاصرة "**أخذت تبتعد عن العضوية والتلقائية وتجردت من الإيمان والحرية والعاطفة**"[3]، وهذه من أهم ميزات الإنسان المعاصر الذي غابت عنه القيّم الأخلاقيّة والدينيّة بل ضاعت منه حتى حريته التي كان ينعم بها وكرّس حياته من أجلها، لقد أصبح عبدا تائها في وسط المنتجات والأسواق الخيالية همّه الوحيد مواكبة ما هو جديد وامتلاك ما أنتجته آخر اختراعات التقنية.

ويطالب **إيريك فروم** من جهة أخرى إلى ضرورة "**تحرير الإنسان من كل القيود التي تسمح له بتطوير آخر غير التطور التقني الإمتلاكي**"[4]، والجدير بالذكر أن الدعوة لتحرير الإنسان من القيود المعاصرة، هي الدعوة للبحث عن طرق جديدة تحرره وتنمي

[1]– زيغمونت باومان، الحياة السائلة، م س، ص 117

[2]– عبد القادر طاش، أزمة الحضارة الغربية والبديل الإسلامي، م س، ص43

[3]– المرجع نفسه، ص 42

[4]– اريك فروم، الإنسان المستلب وآفاق تحرره، م س، ص 20

فيه القيم الغائبة، والتي فقدها بفعل التقدم التقني والاغتراب التكنولوجي، وما نحن في حاجة إليه اليوم هو العمل على بعث أسس الحوار السليم والتعايش السلمي في مختلف الشعوب والثقافات، من أجل إرساء حركة السلام في هذا العالم الذي فقد كل معاييره الإنسانية.

خلاصة:

لقد حاولنا من خلال هذا الفصل، أن نكشف عن مكانة الانسان في مختلف الديانات السماوية، وكيف أعطت أهمية للإنسان، بالاستناد الى اهم من نظَّر للفكر الديني والفلسفي في حقبات ما قبل العقلانية، حيث كان الانسان يعكس تصورات ما عاشه في تلك الفترة من خلال كتاباتهم، كما عالجنا فيه أزمة الانسان العربي والغربي عبر التطرق لمكامن الخلل، وما كان سببا في تغييب الانسان عن ماهيته الحقيقية والوجودية، وقد بينا مظاهر الازمة وتداعيتها على الانسان المعاصر متعرضين في ذلك لأهم ما خلفته في لإنسان المجتمع المعاصر.

الفصل الثاني

أزمة الإنسان المعاصر بين ماركوز وحنفي

توطئة

أصبحت العقلانيّة التكنولوجية غير المكتملة أو المزيفة في المجتمعات الصناعيّة الرأسماليّة والاشتراكيّة، تكبل الإنسان وتسيطر عليه، وقد أرغمته على الخضوع لإرادتها التقنيّة، حتى صار يعتقد أنّ طبيعة التكنولوجيا وأدواتها خارجة عن إرادته، وأصبحت تبهره وهي في الحقيقة تستعبده وتشيّئه وتجعل منه أداتا لخدمتها، فـ«ماركوز» يرى أن العقلانية التكنولوجية لا توازي إلا السيطرة التي اختزلت الإنسان في البعد الاستهلاكي والإنتاجي، وبالتالي حوّلته إلى مجرد أداة وسلبت منه كل ما يملك. كما عالجنا في هذا الفصل الانسان في الفكر العربي المعاصر عند «حسن حنفي»، الذي بدوره قدم اسهامات في تفسير وتحليل أزمة الانسان العربي من وجهة نظر اسلامية متجددة حيث اعتبر أن أزمته مرتبطة بالتراث الذي ما يزال يعمل في تكبيل كيانه ويقف عائقا أمام أي مشروع إبداعي جديد، ومن هنا كانت طبيعة هذه الأزمات من حيث إنتاجها العبودية والتشيؤ والاغتراب وصنمية السلع والاستهلاك، كلها في نظر ماركوز، حوّلت الإنسان إلى مجرد آلة لخدمة هذا المجتمع العقلاني، الذي كان بمثابة المرحلة الجديدة، والتي ظل الإنسان الغربي والعربي يراه المخلّص من قيوده، ويحلم ببناء مجتمع أكثر تحررا وقابلية للاستمرار.

المبحث الأول : الإنسان عند هربرت ماركوز

إن العقلانيّة الغربيّة التي تملّكت الإنسان إبّان المجتمع الصناعي تجاوزت حدودها فصارت معقلا للمثاليّة والطوباويّة وتحوّلت إلى نوع من الميثولوجيا التي سيطرت على الإنسان وسخّرته لخدمتها مبتعدة عن ما ظهرت لأجله من تحرير وتنوير، وقد مثّلت أفكار **مارتن هايدغر**(1889-1976) «**m. Heidegger**» ملاذا لفلاسفة الجيل الأول خاصة في ما يسميه «نهاية ميتافيزيقيّة الذاتيّة»، إذ تعتبر أطروحاته المنطلق والمرجع لهم في تشكيل ما أسماه «العقلانيّة التقنيّة»، التي أخذت جزءا كبيرا من أفكارهم وتبلورت معهم «العقلانيّة النقديّة»، على اعتبار أنّ هذه العقلانيّة الغربيّة هي عقلانيّة غير مكتملة أنتجت عقلا أداتيا أعاد استعبادا جديدا باسم الحرية الاختياريّة، فالتقنيّة حسبهم أصبحت تهديدا للإنسان لما أفرزته من التشيؤ والاغتراب والاستهلاك، فقد غيّبت الإنسان وجعلته أداتا لخدمة مشاريعها إنّها نوع من السيطرة الكليّة.

ولذلك يؤكد « هربرت ماركوز Herbert Marcuse»* أنّ" **التقنيّة أصبحت تمثل في المجتمعات المعاصرة السيطرة الكلية على الإنسان، وأنّ الطابع الشمولي يجعل منها – في ظل الشروط التاريخيّة القائمة–قوة تتحكم في جميع النشاطات الإنسانيّة، وكأنّنا أمام مشروع للسيطرة**"[1]، إنها حقيقة تعبر عن الازمة التي جلبها المجتمع الحداثي بإغراق الانسان وإخضاعه لطبيعتها، فبالمعنى هذا، أنها أنتجت عبودية مأجورة تستغل الانسان في مختلف نشاطاته وتسلبه ذاته ووعيه وجهده، كما كانت عبودية الماضي. وهنا يمكن القول "**أنّ سيطرة الإنسان على الإنسان ما تزال تمثل في الواقع الاجتماعي وبالرغم من**

*– هو فيلسوف ألماني أمريكي من مواليد برلين 1898 – 1979، ويهودي الاصل المعروف بتنظيره لليسار الراديكالي واليسار الجديد ونقده الحاد للأنظمة القائمة وقد كتب العديد من المقالات والكتب واهمها العقل والثورة الانسان ذو البعد الواحد الحضارة والرغبة والماركسية السوفيايتة، بالإضافة الى العديد من المؤلفات الأخرى التي نالت شهرة واسعة ويعتبر ماركوز بأفكار من الآباء المؤسسين لمدرسة فرنكفورت النقدية ومن روادها وقد عرف بأفكاره الثورية .

[1]– بومنير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى اكسل هونيث، الدار العربية للنشر ناشرون ومؤسسة الاختلاف، الجزائر ، ط1، 2010 ، ص58

كل تغير استمرارا تاريخيا، وما تزال هناك رابطة ببن "العقل ما قبل التكنولوجي والعقل التكنولوجي". بيد أنّ المجتمع الذي يضع الخطط ويشرع فعلا في تحويل الطبيعة عن طريق التكنولوجيا ليغير المبادئ الأساسية للسيطرة"[1]، ومن المؤكد أن موضوع الإنسان شغل حيزا هامّا في فلسفة ماركوز، خاصة في مؤلفه "**الإنسان ذو البعد الواحد**"، فقد تصور فيه الإنسان المعاصر بمفهومه الخاص، كما تطرق إلى تأثير المجتمع الصناعي على هذا الإنسان الذي أصبح برأيه «إنسانا أحادي الفكر» أو «ذا بعد واحد». وعلى هذا الاساس سوف ننطلق من تساؤل جوهري حول مفهوم الإنسان في نظر ماركوز.

أولا: مفهوم الإنسان عند ماركوز

في البداية وقبل أن نتعرض للإنسان عند ماركوز يمكن القول أن «مدرسة فرانكفورت الألمانية» التي ظهرت في القرن الماضي، ومن خلال النظرية النقدية كبديل للفلسفة القديمة وعلم الاجتماع الوضعي والإمبريقية، قد سارت في اتجاه نقدي حين قامت بنقد المجتمع الصناعي البورجوازي والعقلانية التكنولوجية وما يرتبط بها من إيديولوجية[2]، وقد تبلورت هذه العقلانية الأداتية «التقنية» حسب **هوركهايمر**(1825-1973)« M. Horkheimer» **وأدورنو**(1903-1969)«T. Adorno»، مع الثورة العلمية الحديثة التي شهدتها أوروبا والتي عبّر عنها فلاسفة محدثون كبار وعلى رأسهم **روني ديكارت** «R. Descartes»(1596-1650) **وفرانسيس بيكون** «Bacon .F»(1561-1626)، **ودافيد هيوم** «D Hume»1711-1776 **وإيمانويل كانط** «E. Kant»1724-1804، ثم مع "الفلسفة التي اتخذت صفة «العقل المتنور» وعُدّت«Le Positivisme» الوضعية «الوضعانية» كل رحلة في العوالم العقلية ليست محرمة وحسب، بل محض

[1]- هربت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي ، دار الآداب، لبنان بيروت، ط3، 1988، ص181

[2] - معتوق فتيحة، النقد بين ابن خلدون ومدرسة فرنكفورت، مجلة المعيار، جامعة العلوم الإسلامية الأمير عبد القادر، جامعة قسنطينة، المجلد 19، العدد 38، 1970، ص105.

ثرثرة لا معنى لها[1]، إن هذه العقلانية التي تبلورت في عصر الأنوار كانت تأمل في إخراج الإنسان من نسق العبودية والميثولوجيا، التي كان يعتقد العقل الغربي وفلاسفة التنوير أنها سوف تحرره وتدفعه إلى اكتشاف ذاته والخلاص إلى التعامل بمحض إرادته، ولكنها عقلانية أعادت نفس المظهر العبودي، ولكن بأكثر جرأة وامتهان لذاته، لأنها أصبحت عبودية باسم العقل والتقنية، التي سلبت كل ما يملكه الإنسان وأعادت السيطرة والقمع في المجتمع الصناعي.

وفي ظل «**العقلانية التكنولوجية**» التي عرفها المجتمع الصناعي، الذي كشف عن عمق الأزمة، التي يعاني منها الإنسان، إنها أزمة كانت بمثابة الدفعة في تشكل «**مدرسة فرانكفورت النقدية**» على أنقاض الفلاسفة الكبار في أوروبا وهنا تبلور تفكير« ماركوز» من خلال حوار صامت أجراه مع «**هيجل**» 1831-(Hegel1770) و**ماركس** (K Marx1818-1883) و**نيتشه** (Nietzsche1844-1900) و**فرويد** (S. Freud 1856-1939)، ومن خلال حوار حقيقي أجراه مع «**هيدجر**»، وإذا كان من المعترف به أن هذه هي الشخصيات الرئيسية التي تحكمت في تشكيل فكر الإنسان المعاصر، فمن الصعب أن نتصور كيف يستطيع عقل واحد أن يستوعب كل هذه المؤثرات المتعارضة ويعترف صراحة بأنه كان بالفعل تلميذا لكل هؤلاء في آن واحد[2].

يصف **ماركوز** الإنسان المعاصر الذي يعيش وسط المجتمع الصناعي بأنه " **إنسان بلا حرية، منزوع الإنسانية أنه فقير في علاقاته الإنسانية، دمية سوقية، يسيطر على الخداع والأضاليل**"[3]. إضافة إلى هذا يضيف **ماركوز** بأنه " **الإنسان المتشئ الذي فقد حتى مجرد إحساسه بالاغتراب، فمفهوم الاغتراب نفسه يصبح أمرا مشكوكا فيه عندما**

[1]- بومنير كمال، م.س، ص 13.14

[2]- فؤاد زكريا ، هربرت ماركوز، دار الوفاء لدنيا للنشر، الإسكندرية، ط1، 2005، ص9

[3]- فيصل عباس، الاغتراب ، الإنسان المعاصر وشقاء الوعي، م س، ص251.252

يتوحد الأفراد أنفسهم مع الوجود المفروض عليهم، والذين يجدون فيه تطورهم وإشباعهم "[1].

رغم التقدم التكنولوجي إلا أن الإنسان يخضع خضوعا تاما لمختلف أدواته الإنتاجية.

يعبّر **ماركوز** عن معنى البعد الواحد " **إنّ البعد الواحد هو التشيؤ ولا شيء غير ذلك وهذا هو الشكل الخالص للعبودية بأن يوجد الإنسان كأداة كشيء**"[2]، فالتشيؤ في نظره عمّ و أصبح شموليا بفعل الطابع التكنولوجي الذي يكتسيه، و"**الإنسان ذو البعد الواحد إلا ذاك الذي استغنى عن الحرية بوهم الحرية فهو أشبه بالعبد الذي يتوهم أنه حر لمجرد أنه مُنحت له حرية اختيار سادته**".[3]

وهنا يمكن القول أن الحرية بالمفهوم الذي سطرته المجتمعات الصناعية، انتقل من المستوى المفهومي الذي ارتبط بالقن وسيده إلى مفهوم الإنسان والمؤسسة الصناعية، الذي سمح للإنسان بالتخلص من السيد وأصبح قنا تحكمه قوانين المؤسسة، بل إن هذا الشكل من العبودية فاق كل الحدود السابقة بصناعة عبودية ليس لها أي عقيدة، لأن المجتمع الصناعي كرس الهوية للحداثة الصناعية التي غيبت الجانب الروحي وطمست معالمه وصنعت إنسانا مبتورا، لا ينصت إلا لما يضعه أرباب المجتمع الصناعي والحقيقة أن هذه الأزمة نابعة من ثقافة حرية السوق التي أوهمت الإنسان بأنه حر في اختياراته في حين أنها ليست كذلك، بل هي حرية أفقدت الإنسان سلطته الذاتية وجعلته تابعا

[1]– فيصل عباس، الاغتراب، الإنسان المعاصر وشقاء الوعي، م س، ص 252

[2]– المرجع نفسه، ص252

[3]– هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، م.س، ص 12 .

لمغريات ما تنتجه المجتمعات الصناعية من السلع. فقد **أسهم العلم في العقلانية التقنية التي مكنت الرأسمالية من تطوير أشكال السلع، أكثر تنوعا وتعقيدا**"[1].

وفي نظر **ماركوز** أن الإنسان المعاصر يعيش وهما وزيفا بمعنى الحرية، فهو رهينة لمختلف الآلات والأجهزة التقنية ورهينة سياسة معينة وقالب خاص فرضه عليه هذا المجتمع الصناعي المتقدم، يقول **ماركوز** "**أن المجتمع الصناعي المتقدم لم يزيف حاجات الإنسان فحسب، بل زيف أيضا حاجاته الفكرية**"[2]، فلقد تعدى الزيف الذي خلقه المجتمع الصناعي الجانب المادي لدي الإنسان ذو البعد الواحد حتى وصل إلى جانبه الفكري وأصبح يتحكم فيه.

لقد أصبحت «العقلانيّة» موردا للسيطرة وإرغام الإنسان على الاستلاب، كما تفرض مبادئها منطق السيطرة والهيمنة وحولته" **لإنسان بلا ذات، منزوع الإنسانية، إنه الإنسان المستلب الذي فقد حتى مجرد الإحساس بالاستلاب**"[3]، إذن أصبح الإنسان المعاصر في نظر **ماركوز**" **مشروطا في سلوكه الجسمي و العقلي، وتم إحباط ملكاته، وقمع مخيلته، وتزييف وعيه، بل تزويده بضمير سعيد؛ أي أحادي البعد، لأن الضمير السعيد الذي يعتقد بأن الواقعي عقلاني وبأن النظام يلبي الحاجات هو خير مثال على الامتثالية الجديدة**"[4]، إنّ إنسان المجتمع الصناعي إنسان طُمست شخصيته، وذاب كيانه داخل المجتمع الصناعي، فقد القدرة على كل أنواع النقد، والنفي والرفض وأصبح إنسانا استهلاكيا ذا بعد واحد، همه الوحيد إشباع رغباته المختلفة ومواكبة الحاجات اليومية المتجددة.

---

[1]– جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية الى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 377.

[2]– ماركوز هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، م س، ص 13

[3]– فيصل عباس، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، م س، ص589

[4]– المرجع نفسه، ص 590

ثانيا: العقلانية وتشيؤ الإنسان

يلاحظ **ماركوز** أن الظروف التي يمر بها المجتمع الصناعي، ظروف صعبة معقدة تستدعي حلاّ عاجلا، والحل يكمن حسبه في الانقلاب التاريخي على هذه القيم والوقائع لأن "**اللاعقلانية في المجتمع المعاصر لا تكف عن النمو، وإن الإنتاجية تتقلص بفعل التبذير، وأن العدوانية تزداد بروزا، وأن خطر الحرب يستفحل، وأن الاستغلال يتفاقم، وأما الإنسانية تتجرد من كل ما هو إنسان**"[1]، ولأن التغيير ضروري وملّح في الوقت الراهن ودعوته هذه ليست بغريبة على فيلسوف الثورة والتحرر، والحل لهذه المشكلة حسب رأيه معلق على الطبقة الهامشية التي لم تدمج في المجتمع المعاصر، التي يأمل من خلالها بإعادة الاعتبار للإنسان وللحرية الفكرية والفردية ويقصد بهذه الطبقة "**المنبوذين على مختلف أنواعهم واللامنتمين والعاطلين عن العمل والطبقات والعروق والألوان الأخرى المستغلة**"[2]، وهنا دعوة من جانب **ماركوز** بالاستعانة بتلك الطبقة المعزولة عن المجتمع، ولاشك أن سبب دعوته لإشراك هؤلاء يرجع لابتعادهم وعدم تأثرهم بأمراض المجتمع المعاصر، من استلاب وهوس بالتقنية واستهلاك غير عقلاني، ولأنهم لم يشاركوا في تكريس النظام الشمولي والسياسة القمعية للمجتمع الصناعي المعاصر، بطبيعة الحال لأنهم إما عاطلين عن العمل أو منبوذين في المجتمع.

ويؤكد من جهة أخرى أنه أدى ما عليه بتنوير وتغذية الوعي، بضرورة التغيير حتى وإن كان صعبا وهناك عراقيل في سبيل تحقيقه في الوقت الراهن، "**فالمجتمع في مجموعه لا عقلاني فإنتاجيته تقضي على التطور الحر للحاجات والملكات الإنسانية، وسلمه غير متحقق إلا بفضل شبح الحرب البارز أبدا للعيان**"[3]، وهنا نجد أن المجتمع الصناعي

---

[1]– هربرت ماركوز ، الإنسان ذو البعد الواحد، م س، ص20.21

[2]– المرجع نفسه، ص21

[3]– المرجع نفسه، ص26.

أفقدته الطبيعة الإنتاجية للاتزان المتحرر لأنه تحول إلى خطر يهدد الإنسان وكيانه، فالحاجات الإنسانية أصبحت ضرورة مقيدة من طرف عقلانية الإنتاجية التي وإن كانت في الحقيقة غير ظاهرة لعوام الناس إلا أنها تفرض حاجاتها حتى ولو كان استبدادا على الذات الإنسانية، بل وتتعدى ذلك إلى تخويفه في الحرب المعلنة ضدّ كل من يرفض تلك السياسة الإنتاجية، حقيقة أصبحت بازغة في ألوهية الشركات والمؤسسات التي أضحت معبودا لدى المجتمع لأنها قيّدت رغباته وفق عقلانية مزيفة أنتجتها روح السوق حيث يتجول الإنسان بين رغباته وحاجاته التي يخدمها ولا تخدمه تتحكم فيه ولا يتحكم فيها وهذا ما يعنيه **ماركوز** بالتطور الحر للحاجات، "**إن العقلانية التكنولوجية لا تضع شرعية السيطرة موضع اتهام، وإنما هي تحميها بالأحرى**"[1]، خاصة في مجتمع أفقدته رغباته وحاجاته وجعلته ممتثلا أمام أساليب الإنتاجية المشرعنة، وفي هذه النقطة يُتهم **ماركوز** بالرجعية لأنه طرح مكامن الخلل في العقل الغربي الذي يزعم أنه يخدم المجتمع الإنساني، ولكن **ماركوز** يفنّد ويدعم ادعاءات تحكمها قوى غاشمة لا تترك مجالا للعقلانية المتحررة. وهنا نؤكد على أنها عقلانية ضاعفت من تشيؤ الإنسان وإيهامه على المثول أمام رغباته "**إننا نحيا ونموت تحت راية العقلانية والإنتاج ونحن نعلم أن الإبادة هي ضريبة التقدم كما أن الموت هو ضريبة الحياة**"[2].

هذه العقلانية التي بخست بذات الإنسان تحت المزاعم الاستهلاكية وما تفرضه تلك القوى المهيمنة على الإنتاجية من سيطرة، وعليه، "**يجيب ماركوز بطريقة غير مباشرة بالإشارة إلى أن الحرية الظاهرة في التسوق واختيار المنتجات هي حرية زائفة**"[3]، تزعم من خلالها أنها تحرر الإنسان ولكن الحقيقة عكس ذلك كما يقررها **ماركوز** عندما يقول "**إن**

[1]– هربرت ماركوز ، الإنسان دو البعد الواحد، م س، ص190.191

[2]– المرجع نفسه، ص183

[3] –jean–lucmetzger, actualité d'herbert marcuse :a propos de l'homme unidimensionnel, chaiers internationaux de sociologie de la gestion, decembre 2018, numero 19, p 36

ديناميكية التقدم التقني قد تلبست على الدوام محتوا سياسيا وقد أصبح لوغوس التقنية لوغوس العبودية المستديمة"[1].

وبالتالي فإن **ماركوز** يقر بتلك الحركية المتلاحمة بين ما تلبسه التقنية في إخضاع الإنسان وبين إيديولوجيتها السياسية، حيث لا يمكن أن نفصل بين السياسي والتقني الذي يؤكد عليه **ماركوز** من خلال تبعية المجتمع العقلاني لأصحاب الصفوة أو ملاك التقنية، التي تنتج العبودية المستديمة لكل من يتعامل مع لوغوسها المغرق بمثالب التحرر، وادعاءاته المتسلطة على دوام اللاعقلانية ورسم خطى ورغبات إنسان ما بعد المجتمع الصناعي، "**ولما كانت الميثولوجيا هي بالتعريف فكر بدائي فكر لم يبلغ النضج، والأسطورة تصبح بحكم اللاغية عندما تتقدم الحضارة ولكن من الممكن أن يرجع الفكر العقلاني إبان هذا التطور إلى الحالة الميثولوجية ومن الممكن أن تصبح النظريات التي تقرر وتنشئ الإمكانيات التاريخية لا عقلانية أو تبدو بالأحرى لا عقلانية لأنها تتناقض مع علم الإنشاء والسلوك القائم**"[2].

وبالتالي يؤكد هنا على رسم وصناعة أنماط الوعي وتشكلا ته بصورة تتلاءم مع معالم العقلانية للمجتمع الراهن وتنسجم معه وفق معالجة فعالة، وكأن **ماركوز** يأمل في إيجاد سبل التحرر من قيود العبودية لهذه العقلانية المشوهة التي يرى أنها قوضت الإنسان داخل براثين القمع والتسلط وبالتالي يستدعي العودة إلى مرجعية تكون خلاص من هذه التسلطية للمجتمع الصناعي.

يؤكد **ماركوز** أن المجتمع الصناعي وما أنتجه من انجازات وضع الإنسان أمام التضليل الأسطوري للعقلانية، وكأنه يرى مظهرا آخر للاعقلانية التي كانت تسود مراحل العتاقة الماضية، **فماركوز** استند في هذا إلى مجموعة من الصور التي ارتبطت بالعقلانية

[1]– هربرت ماركوز ، الإنسان ذو البعد الواحد، م س، ص191

[2]– المرجع نفسه، ص208

المنتجة كالدعاية والإعلام والسياسة وما تحدثه من سيطرة في مختلف الفضاءات المجتمعية بشكل روتيني على مدار الأيام، هذه العقلانية حسب **ماركوز** أصبحت تمارس تأثيرا على الإنسان وتدهشه بإنجازاتها التي تضمر اللاعقلانية في مجمل إنتاجات العقلانية، وهذا كنوع من التضليل الأسطوري وكأن **ماركوز** يريد أن يؤكد على عودة الميثولوجيا في شكل العقلانية مخالفا لكل من يعتقد أن تقدم المجتمعات الصناعية كانت بالضرورة لاغية لها.

ثالثا: التحرر المزيف وصناعة العبودية الجديدة

استطاع «**ماركوز**» أن يعيد تركيب فكر فلسفي نقدي للمجتمع الصناعي في مختلف ما طرحه، فقد مثل كتاب «الإنسان ذو البعد الواحد» وهو تحليل لوضعية القرن العشرين، حيث يحلل فيه كيف أن"**المجتمع الصناعي بأساليبه وآلياته التقنية يسيطر على الإنسان بنفس أساليب الإدارة المحكمة التي يسيطر بها على عملية الإنتاج وتترتب على هذه السيطرة أنواع من الاغتراب العقلي والثقافي**[1]، فالأطروحة الأساسية لـ«**ماركوز**» في «الإنسان ذو البعد الواحد» تنبثق من التفاقم اللامحدود لسلطة الآلة في المجتمعات الصناعية الكبرى المتقدمة، فيرى تحول الإنسان في ظل هذا التقدم التكنولوجي إلى بعد واحد يمثل البعد التقني لسلطة الآلة، بحيث تفرز نمطا من العلاقة بين الفرد والمؤسسات التي تتحكم بتنظيمه الاجتماعي ووجوده اليومي، وتجعل وعيه يتموضع في نقطة محددة وموجهة نحو الهدف الذي ترسمه الدولة ومؤسساتها[2]، باسم العقلانية التقنية، ولكنها في الحقيقة تقدم مبررا تختفي وراءه قمعية وسلطة الإيديولوجيا،

[1]– توفيق شابو، النزعة النقدية الثقافية عند مدرسة فرانكفورت: براديغمات: الإنسان– الثقافة– الفن، مجلة اللغة العربية وآدابها، جامعة البليدة2، المجلد 5، العدد 1، 2017، ص53

[2]– عماد الدين ابراهيم عبد الرازق، مفهوم الاغتراب لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت، مجلة 'لوغوس، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، المجلد:3، العدد:3، 2015، ص55.

التي تعتمد توجيها نحو خدمة منطق السيطرة على حساب ذاته المقموعة، وأيضا تحت مكامن الإنتاجية والرفاه والديمقراطية والتقنية التي تعيد عبودية بثوب جديد.

وهنا يرى ماركوز أن مرضا أصاب المجتمعات الصناعية المتقدمة، بشقيها الرأسمالي والاشتراكي، اسمه «البعد الواحد»، انطلاقا من أن التكنولوجيا في هذه المجتمعات تعزز وتطور أشكالا جديدة ومبتكرة من الرقابة الاجتماعية التي تسحق الإنسان كلية وتحرمه من حريته[1]، لأن المجتمع الصناعي المتقدم حسبه " لم يزيف حاجات الإنسان المادية فحسب بل زيف أيضا حاجاته الفكرية، فكره بالذات، والفكر أصلا عدو لدود لمجمع السيطرة، لأنه يمثل قوة العقل النقدية والحال أن المجتمع «ذا البعد الواحد» قد أحاط الإيديولوجيا بالازدراء والتحقير باسم عقلانيته التكنولوجية، بل امتصها وأبطل مفعولها، وهذا لا يعني بالطبع أنه لم تعد هناك إيديولوجيا، وكل ما هنالك أن المدنية التقنية أصبحت هي الإيديولوجيا[2]، وأعادت تشكيل نفسها من جديد باسم «**العقلانية التكنولوجية**».

وهذا الواقع ينعكس سياسيا على حركة التناقضات التي تميل نحو التوحد أو الصراع الشكلي، وإن كان في الحقيقة يستبعد كافة أشكال الصراع الكامنة في هذه المجتمعات، عن طريق احتواء هؤلاء الذين كانوا يمثلون في ظل النظم الاجتماعية السابقة عناصر الرفض والاحتجاج، حين نقلت القمع من خارجهم إلى دواخلهم، وزيفت حاجاتهم المادية والفكرية واحتوت معارضتهم[3]، بصورة شمولية أو كلية، لأن «**العقلانية التكنولوجية**» هي التي صارت تقود المجتمع الصناعي ولم تسمح بأي مساحة لتغيير الوضع القائم خاصة وأن **ماركوز** يصفها بالميثولوجيا أو الأسطورة التي استحوذت طوباويتها على المجتمع

---

[1]– توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، مراجعة: محمد حافظ دياب، دار اويا للنشر، ليبيا، ط2، 2004، ص171

[2]– هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، م س، ص13

[3]– توم بوتومور، م س، ص ص171، 172

الصناعي المعاصر، وفي نظره أن "التقدم التكنولوجي الذي تحظى به المجتمعات المتقدمة صناعيا يحمل في طياته ظاهرة لا مفر منها، تتمثل في خضوع العقل لواقع الحياة، بحيث يتحول في ظل هذه المجتمعات إلى قوة باستطاعتها أن تجدد دائما وبكل ديناميكية مختلف تلك العناصر، التي تجعل من الحياة داخل هذه المجتمعات تزخر بالرفاهية التي تزودها بالحيوية في سيرورتها، وهذا يعني أن خضوع العقل أو تلك القوة النقدية في النظام القائم[1].

وعليه، يعتبر «**ماركوز**» "أن تشكيل الإنسان في المجتمع الصناعي يقوم على جملة من أساسيات العقلانية التكنولوجية، تجسدها مؤسسات هذا المجتمع، حيث تتحرك في ازدواجية بين إنجاح الفكرة وإرضاء الإنسان فردا أو جماعة، أما الغرض المحوري فهو السيطرة[2]، كما يصف «تومبسون Thompson .R» إنسان البعد الواحد، كما عرضه ماركوز، بأنه: نصف أبله، حسن التغذية، ضحل في عواطفه، فقير في علاقاته الإنسانية، دمية سوقية، يسيطر عليه الخداع من ميلاده إلى وفاته[3]، وهنا لابد من التأكيد على أن المجتمع الصناعي العقلاني أزاح المبادئ الحقيقية للحرية، واستبدلها بحرية زائفة تعيد السيطرة ولكن بأشكال غير محسوسة أو ملموسة تكون في الإطار الذي يتوحد فيه النظام الاجتماعي تحت فكرة واحدة تلبس شعار العقلانية التكنولوجية.

ولذلك "**اعتبر «ماركوز» الدور الذي تلعبه التكنولوجيا في تنميط الإنسان دورا يتعاظم على دورها التقدمي، فالتكنولوجيا في نظره تحوّل الأشياء إلى أدوات مروضة لاستغلالها**

[1]– بوعلام بن شريف، مفهوم التشيّؤ وأشكاله لدى هربرت ماركوز، مجلة المفكر، جامعة الجزائر 2، المجلد 1، العدد 2، 2017، ص525

[2]– جمال براهمة، الإنسان والوعي في فلسفة هربرت ماركوز، إشراف: ، رسالة ماجستير، في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، 2011/2010، ص15

[3]– توم بوتومور، م س، ص172

لأغراض اجتماعية وحضارية"[1]، فديناميكية التقدم التقني قد تلبست على الدوام محتوى سياسيا، وقد أصبح لوغوس التقنية لوغوس العبودية المستدامة، وقد كان في الإمكان أن تكون قوة التكنولوجيا قوة محررة عن طريق تحويل الأشياء إلى أدوات، ولكنها أصبحت عقبة في وجه التحرر عن طريق تحويل البشر إلى أدوات[2]، وإنما يتم التسلط عبر العقلانية العلمية التقنية، ولا توجد طبقة معارضة لأن الطبقة العاملة تم استيعابها من خلال عملية الاستهلاك والإنتاج الموجه.

تمثل المجتمعات المعاصرة بما يمكن أن نسميه بمجتمعات الصناعة والتقنية التي جعلت من الفرد داخلها خاضع لهيمنة وسيطرة تلتبس بلباس العقلانية، تكبل من قدرة الفرد على الاحتجاج أو المعارضة داخل أشكال الرفاه التي يوفرها لهم[3]، لأن العقلانية التكنولوجية حسب «**ماركوز**» لا تنفصل عن البعد السياسي بل هي جزء من المحتوى السياسي الذي يهدف كلاهما إلى السيطرة فهم وجهان لعملة واحدة.

ويرى **ماركوز** أن ذلك راجع إلى كون المجتمع الحداثي يتوفر على آليات خاصة في الرقابة والتنميط، آليات جديدة لم يسبق أن توافرت لمجتمع من قبل، فالنظام المجتمعي الحداثي هو بنية تقنية، تشتغل فيه الآلة الصماء من أجل تحقيق الوفرة الاستهلاكية، وإذا كان الإنسان قد اصطنع التقنية من أجل السيطرة على الطبيعة، فإنها انتهت إلى السيطرة عليه هو ذاته[4]، فعلاقة الإنسان بالطبيعة علاقة نفعية، استخداميه، وسائلية وأداتيه حولت كل جمالات الطبيعة إلى أشياء قابلة للاستخدام والانتفاع، وضمن هذا السياق الإنسان

---

[1] – مارك مجدي ، هربرت ماركوز .. التكنولوجيا وتنميط الإنسان، الحوار المتمدن–العدد: 5123 – 4/4/ 2016– 19:30 ، الاطلاع: 2019/11/08، انظر الرابط:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=512067

[2]– هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، م س، ص191.

[3]– شابو توفيق، النزعة النقدية الثقافية عند مدرسة فرانكفورت، م س، ص55.

[4]– الطيب بوعزة، ماركوز والمجتمع الحداثي، مجلة النبأ: شهرية ثقافية عامة، العدد80، كانون الثاني 2006، الاطلاع: 2019/11/09، انظر الرابط: https://annabaa.org/nbahome/nba80/004.htm

نفسه مجرد جزء أو عنصر من الطبيعة، فهو يخضع للتقنين والتنظيم والتوجيه مثل الطبيعة، ولهذا يمكننا القول بأنه أصبح مستوعب في كلية النظام الطبيعي والاجتماعي أيضا، باعتباره شيئا ثابتا ولهذا يلجأ إلى فرض المقولات الكمية على السلوك الإنساني وإخضاعه للقوانين الرياضية والقواعد القياسية حتى يتم التحكم تحكما تاما وشاملا[1].

إن التطور التكنولوجي الراهن هو واقع استعباد الإنسان وتشيئه وتحوله إلى أداة لا واقع تحرره كما يعتبر **ماركوز** أن التكنولوجيا سياسة قبل أن تكون أي شيء آخر، لأن منطقها هو منطق السيطرة والهيمنة، ولأنها تخدم سياسة القوى الاجتماعية المسيطرة في الوقت الراهن"[2]، إذن يرى ماركوز أن السيطرة بأشكالها وليدة العقل النظري بالأساس، وجسده العقل العملي من خلال التقنية، فهناك ترابط بين العقل النظري والعملي، أفرز مبادئ العقلانية التكنولوجية، حيث نعلم أن الوضعية قد تأسست من خلال التركيز على الوقائع والمنهج العلمي وسنكشف الآن اندماج العلم والتقنية في الاتجاه الوضعي، وأنهما يقودان إلى ما يسميه ماركوز العقلانية التكنولوجية[3]، وبعبارة أخرى، أصبحت التكنولوجيا الناقل الأكبر للتشيؤ، ذلك التشيؤ الذي بلغ أكمل أشكاله وأنجعها، فالوضع الاجتماعي للفرد وعلاقاته مع سائر الأفراد تتحدد على ما يبدو بصفات وقوانين موضوعية، ولكن هذه القوانين وهذه الصفات كفت عن أن تكون غامضة، وباتت مراقبتها ممكنة، إذ أنها لا تعدو أن تكون أكثر من ظاهرات يمكن للعقلانية العلمية أن تقيسها وتحسبها"[4].

إن التكنولوجيا المعاصرة تضفي صيغة عقلانية عل ما يعانيه الإنسان من نقص في الحرية وتقيم البرهان على أنه يستحيل« **تقنيا** » أن يكون الإنسان سيد نفسه وأن يختار أسلوب حياته، وبالفعل أن نقص الحرية لا يطرح نفسه اليوم على أنه واقعة لاعقلانية أو

---

[1]– كمال بومنير، م س، ص29 .

[2]– مارك مجدي ، هربرت ماركوز .. موقع إلكتروني، م س.

[3]– جمال براهمة، الإنسان والوعي في فلسفة هاربت ماركوز، م س، ص 17

[4]– هربرت ماركوز، الإنسان دو البعد الواحد، م س، ص193.

واقعة ذات صبغة سياسية، وإنما يعبر بالأحرى عن واقع أن الإنسان بات خاضعا لجهاز تقني يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها كما يزيد من إنتاجية العمل"[1]، التي تعتبر وسائله أداة السيطرة والهيمنة الجديدة للدولة ومؤسساتها داخل المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، وهيمنة الآلة الصناعية الكبيرة والاتجاه الاستهلاكي الساحق الذي ينجح في نزعة من الذوبان داخل تياره المتمكن، بحيث أصبح الإنسان في ظله يخضع لقوانين الإنتاج، وقيمته تتحدد بقوانين السوق والسلع، ورأى أنّ سلطة الدولة أصبحت أكثر اتساعاً، فكما حدث تقدم في وسائل الإنتاج وفي العلم والتكنولوجيا، حدث تقدم مماثل في إدارة الدولة وفي قدرتها على القمع، وقد عمل التقدم الصناعي الحديث على تشويه طبقتي البرولتاريا والبورجوازية وتشويه العلاقة بينهما[2]، ويكشف "**ماركوز**" صورة الحرية في إطار مجتمع محكم التنسيق، لا يترك للإنسان إلا أن يختار ما يريده المجتمع، فهو المسؤول عن توفير احتمالات الاختيار وكأن الأمر يعكس جبرية خفية، تحركها إرادة تنتهي إلى جعل كل اختيار ليس إلا تعبيرا عن عبودية مقنعة يفرضها المجتمع القائم على الإنسان، "فما كان في السابق استعباد بالقوة أصبح "استعبادا إراديا"»[3].

إذا فالإرادة الحرة التي تبثها التقنية في الانسان، تقنعه بحرية زائفة ووهمية، وذلك أن "**التكنولوجيا لا تضع شرعية السيطرة موضع اتهام وإنما هي تحميها بالأحرى والأفق الأداتي لنزعة العقل يطل على مجتمع كلي استبدادي موسوم بالسمة العقلانية**"[4]، التي أصبحت من مزاياها تلك المبادئ الاستهلاكية التي أعادت السيطرة على الإنسان وإرغامه على التبعية والخضوع لما تفرضه التقنية خاصة في مجتمع صناعي أصبح فيه إنتاج السوق، "**وهذا ما يكون قد أدركه «ماركوز» بحدسه الرافض، فأعلن أن هذه العقلانية**

---

[1]– هربرت ماركوز، الإنسان دو البعد الواحد، م س، ص190

[2]– المرجع نفسه، ص 66

[3] – براهمة جمال .الحرية بين الحقيقة والزيف منظور "اريك فروم" و" هربرت ماركوز"، مجلة دراسات ، جامعة قسنطينة 2، مجلد 4، العدد:6، 2017، ص204

[4]– هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، م س، ص191.

التكنولوجية تمثل اللاعقلانية؛ لقد استشعر خطورة الاحتمالات كما الاستنتاجات، من خلال تحليله للمجتمع الصناعي المتقدم"[1]، كما اعتبرها «**هوركهايمر**» وزميله «**أدورنو**» فكرا بورجوازيا، وتم نقد الواقع المعاصر الذي أصبح يتعارض مع الفرد ويهيمن عليه[2]، والتي وصفها أيضا «**ماركوز**» بالحرية المزيفة والاستعباد الجديد الذي صار فيها الإنسان مجرد أداة ومشروعا للهيمنة والسيطرة.

رابعا: التقنية ومظاهر الهيمنة

إن ما يعرف اليوم عن العلم والتقنية بأنهما وسيلتين لخدمة الإنسان، ومصدرا لقوته، لكن تغيرت هذه المعطيات والمفاهيم فيما بعد، وهذا بعد أن فقد الإنسان التحكم أساء استعمال هذه التقنية، فأصبحت هي من تتحكم فيه وفي وجوده الاجتماعيّ، "**لقد اجتاحت التقنية الحياة الاجتماعية برمتها، وقد أصبح ذلك ممكنا بفضل خضوع النظام الاجتماعي خضوعا تدريجيا للنظام التكنولوجي وتكيفه معه**"[3]، فلم يعد المجتمع هو المسيطر والمتحكم في التقنية ويستخدمها لصالحه، بل أصبحت التقنية هي التي تبني وتؤسس المؤسسات البشرية وجعلها مسخرة لخدمتها،" **والحق أن المجتمع الصناعي المتمكن من العلم والتكنولوجيا قد نظم نفسه بصورة يسيطر معها دوما وبقدر أكبر من الفعالية على الإنسان والطبيعة**"[4].

لقد اجتاحت هذه التقنيات البنى والمؤسسات الاجتماعية وأصبحت مشروعا كليا يسيطر على الحياة الاجتماعية والأخلاقية، كما يؤكد **ماركوز** أن "**النمو الاقتصادي والفكري وحتى العسكري أدى إلى صناعة مجتمع مغلق(societé close)، قادر على توجيه**

[1]– جمال براهمة، الإنسان والوعي في فلسفة هربرت ماركوز، م س، ص19

[2]– فتيحة معتوق، م س، ص111

[3]– فيصل عباس، الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، م س، ص520

[4]– المرجع نفسه، ص 520

قوى ومصالح المعارضة ووضعها في خدمة النظام"[1]، ومما يلاحظ على هذا النظام التقني في المجتمع الصناعي أنه قد شمل الحياة اليومية للفرد وسيطر عليهما وسلبهما إنسانيتهما.

يشجع النظام التقني الإنسان على مزيد من الطلبات والرغبات، بإثارته لحاجات جديدة دوما، "**فإن المجتمع الصناعي المعاصر يستطيع أن يسيطر دون أن يظهر بمظهر السيطرة، وينتهي به الأمر إلى أن يحدّ من تطلعات البشر ويملي عليهم مواقفهم، وهو يوهمهم بأنهم هو من يحددها**"[2]، هذا ما يزيد من استلاب الإنسان بأن قدرته التي يملكها والصناعة المتقدمة تحقق لديه طاقة كفيلة للهيمنة على الفرد بشكل لم يعرفه الإنسان في الماضي، يشير **ماركوز** بأن " **النظام الرأسمالي المتقدم يوفر للإنسان العيش بشكل أفضل ماديا، مع الرغبة في بقاء الرفاه وهذه النشوة المادية**"[3]، فمنطق السيطرة التي فرضها المجتمع الصناعي تعدت وضع الإنسان الاجتماعي والفكري، لحدّ جعلها تتحكم في نشاطه الغريزي الجنسي، ذلك أن الحضارة "**لا تحد فقط من بعض أجزاء الوجود الإنساني بل إنها تحد بنيته الغريزية ذاتها** "[4]، فقد وصل القمع في المجتمع المعاصر لدرجة حرمان الفرد من حريته الجنسية، بعدما فقد حريته الاجتماعية والعقلية وهو في حالة لا وعي، وعلى هذا الأساس يؤكد **فروم ايريك** على أنه "**يؤدي الاغتراب إلى الأتمتة وإلى تزايد مستمر في اللاعقلانية فلا معنى لديه للحياة، ولا الفرح ولا الإيمان ولا الحقيقة، فالجميع سعداء، إلا أن كل من الشعور والإحساس قد مات لديهم** "[5]. وعليه،

---

[1] –jean lucmetzger, op, cit ,p 34

[2]– فيصل عباس، الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، م س، ص 521

[3]–jean–lucmetzger, op, cit ,p 34

[4]– فيصل عباس، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة: بروميثيوس مشيد الحضارة، دار المنهل اللبناني، بيروت لبنان، ط1، 2005، ص 573، 574 .

[5]–Erich from,the same society,firstpublishied in routledgeclassics,London and new York, 2002,p352

يذهب هابرماس بعيدا في نقد المجتمع الحداثي بقوله "**إنه لا يجب أن نضحي بالمكاسب التي جلبتها لنا الحداثة؛ ألا وهي زيادة المعارف، والفوائد الاقتصادية، والتوسع في الحريات الفردية. ليستطرد بالقول إن استكمال الحداثة لا يعني فقط قبول كل ما تُلقيه علينا من مستجدات، بل التخصيص الناقد للإمكانات الثقافية والتكنولوجية والاقتصادية للعالم الحديث**" [1].

لقد فرض النظام التكنولوجي المعاصر منطقا جديدا على الإنسان، الذي كان يأمل أن يروض الطبيعة لخدمته وتساعده في ذلك التقنية المعاصرة لكن كانت النتيجة عكس ذلك، بحيث "**بدلا من أن تكون قوة التكنولوجيا قوة تحريرية عن طريق تحويل الأشياء إلى أدوات أمست عقبة في وجه التحرر عن طريق تحويل البشر إلى أدوات**"[2].

إن الطابع العام والسمة الرئيسة للمجتمع الصناعي والعقلانية التكنولوجية، هي تكريس القمع والسيطرة على الإنسان، وهو **تحويل السلوكات البشرية إلى شفرات وأنماط استهلاك واتصالات وفصلها عن أية ثقافة محددة**"[3]، لذا وجب عليه الثورة على مبادئها والعمل من أجل التحرر من قبضتها، يقول ماركوز "**مادامت التكنولوجيا قائمة على منطق السيطرة والاضطهاد، فإن تحرر الإنسان لا يمكن أن يكون نتيجة عفوية للتقدم التقني في حد ذاته، وهذا معناه أنه لابد من انقلاب وانقلاب سياسي على وجه التحديد**"[4]، ونلاحظ في هذه العبارة كيف يربط **ماركوز** التكنولوجيا بالسياسة، لأن منطق كل منها هو منطق السيطرة، وكلاهما يمارس سياسة الاضطهاد، لذا فإذا أردنا أن نتحرر من قيود و تبعية التكنولوجيا وجب علينا القيام بانقلاب على التقنية نفسها، وأن نجعل

2- جيمس جوردن فينليسون، يورجن هابرماس: مقدمة قصيرة جدًّا، تر: أحمد محمد الروبي، مر: ضياء وزّاد، ط1، 2015، ص79.

[2]- هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، م س، ص18

[3]- جارى آر. بانت، المسلمون الافتراضيون، تر: علاء الدين محمود، سطور الجديدة، ط1، 2011، ص ص78،79.

[4]- هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، م س، ص19.20

حرية الإنسان فوق كل اعتبار، كما يشير **إيريك فروم** "**أن كلا النظامين الرأسمالي والاشتراكي يتطوران مستقبلا إلى مجتمعات مسيطرة بحيث توفر حياة كريمة، كما تلبي كل الرغبات المطلوبة، وهذا ما يؤدي إلى صناعة الإنسان الآلة الذي لا يحتاج إلى قوة للتحكم فيه ولا إلى قادة لتوجيهه، ونتيجة هذا النظام هي خلق آلات تتصرف كالإنسان وإنسان يتصرف كالآلة**"[1].

ويؤكد **ماركوز** بأن الانقلاب أضحى ضروريا من أي وقت مضى، لأن الواقع الذي تفرضه التكنولوجيا والتقنية هو واقع ومنطق السيطرة والشمولية التي أصبحت تفرض بأساليب ناعمة، تقبل بشكل سهل ومعقول من طرف الجماهير الشيء الذي يكرس للهيمنة، والسبيل للخروج من هذه الأزمة هو الانقلاب على هذا الواقع المرير والمتعفن الذي أنتج مجتمعا مريضا.

ولكن متى يحق لنا أن نحكم على مجتمع بأنه مريض ؟

ومن أجل الحكم على المجتمع بأنه كذلك يجيب ماركوز "**إن المجتمع يكون مريضا عندما تكون مؤسساته وعلاقاته وبناؤه على نحو لا يسمح باستخدام الثروات المادية والعقلية المتاحة للتطور الأفضل وإشباع الحاجات الفردية**"[2]، إذن هذه هي مواصفات المجتمع المريض الذي يعاني من هوة بين الظروف والإمكانيات المتاحة التي ينتج عنها في الأخير ما يسمى بـ"**فائض القمع(surplus repression)أي القمع الذي تقتضيه المصلحة المستثمرة في التمسك بمجتمع قائم**"[3]، فإن المجتمع المعاصر أو ما يسمى بمجتمع الوفرة يمارس قمعا ممنهجا يخضع من خلاله الإنسان إلى السياسة والنمط الذي

---

[1]–Erich from, op, cit, p351

[2]– هربرت ماركوز، فلسفات النفي، دراسات في النظرية النقدية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2012، ص 252

[3]– المرجع نفسه، ص252

يجبره هذا المجتمع بل ويتكيف معها، وذلك لأن استمرارية هذا المجتمع وحفاظه على بقائه مرهونة بخلق قبول عقلاني لدى الأفراد.

لقد عملت التكنولوجيا على تبرير الاستبداد وجعل من جدلية العبد والسيد شعارا و مرجعا لها، بحيث تعمل العقلانية بدفع كل الشبهات والاتهامات عن التكنولوجيا، لذلك "**علينا أن ندرك أن المجتمع الصناعي رغم خطورته إلا أنه يبقى أغنى وأوسع وأكثر متعة**"[1]، وهنا نرى كيف تحول دور هذه العقلانية من العمل على تحرير الوعي من هذه السيطرة التقنية إلى حماية التكنولوجيا ومنحها شرعية أكثر، ولهذا نستطيع القول أن الإنسان المعاصر "**يكاد يشعر بفقدان البوصلة أو الوقوع في الدوامة، بانتظار المفاجآت والخيبات أو التراجعات والانهيارات في هذا الجانب أو ذاك من جوانب العمل الحضاري والنشاط الإنساني**"[2].

وهذه السيطرة والاستغلال ليست بالصدفة وإنما هي لصالح أفراد وسياسات معينة هذه السياسة تعمل على توظيف الجانب النفسي في تلك العملية، للزج بالفرد في عوالم خيالية استهلاكية و تصويرها بأنها ضرورة من ضروريات الحياة ولا يمكن التخلي عنها أو حتى التقليل منها أو بالمعنى الآخر "**يجب أن تصبح الحاجات الاجتماعية حاجات فردية**"[3].

إن الحديث عن الاستغلال الروحي والنفسي للإنسان يقودنا مباشرة للبحث عن **من هو المسؤول في هذا التوظيف؟ أو بتعبير آخر ماذا يوظف المجتمع الصناعي للسيطرة النفسية على الجماهير؟**

إنّ المتمعن في هذا الاستغلال، يجده أنه ساهمت فيه جهات متعددة من مؤسسات وحكومات، إضافة إلى أصحاب الدعاية والإعلام من أجل خدمة مصالح معينة وأرباح

[1]–jean lucmetzger, op, cit,p 34

[2]– علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، م س، ص183

[3]– هربرت ماركوز، فلسفات النفي، م س، ص253

مشتركة، هذه الشركات والحكومات تروج لثقافة الاستهلاك وتقوية مبدأ الامتلاك وحب التملك، كما تروج للواقع والظروف المعاشة بأنها في أحسن حال وأن التغيير والانقلاب على الوضع الراهن بالمستحيل؛ أي زرع ثقافة القبول والرضوخ للأوضاع الراهنة كما هي، ولكنها تستعمل في هذا الاستغلال أدوات أخرى أكثر فعالية وأقوى تأثيرا تتمثل في "**العلم والعلوم الاجتماعية والسلوكية وخاصة علم الاجتماع وعلم النفس**"[1]، بحيث أصبحت هذه الأخيرة سلاح قوي في أيدي القوة المهيمنة التي عرفت نقاط القوة والضعف من خلال توظيف هذه العلوم في عمليتها من تسويق وإشهار وإغراءات في مجال السوق، " **إن الفرد يمكن أن يستجيب للإغراءات إذا لم تكن لديه القدرة على الحصانة النفسية أو رغبة ودافعية للمقاومة** "[2] .

ويبدو للوهلة الأولى أن الإنسان مكتشف الآلة وسيدها لكنها في واقع الأمر انعكست هذه الجدلية بأن تحول الإنسان عبدا ومسخرا لخدمة الآلة، وكل خطوة يخطوها إلى الأمام ما هي إلا خطوة جديدة نحو العبودية. "**فالتكنولوجيا هي التطبيق العملي للعلم، وكلاهما مرتبط بمشروع للسيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان، بل السيطرة على الطبيعة تمر عبر السيطرة على الإنسان وتسخيره**"[3].

ونلاحظ كيف أصبحت التكنولوجيا مصدر قلق وأداة تهدد حرية الإنسان ووجوده (أسلحة الدمار الشامل والأسلحة الكيماوية)، حتى صار الانسان حبيس خوفه واربكه ما صنعه "**فالعلم و التكنولوجيا اللذان اكتسبا في بداية النهضة صبغة مشروع تحرري قد تحولا اليوم إلى أدوات سيطرة واستعباد**"[4]، ولكنها لم تقف عند هذا الحد بل أصبحت تستخدم

---

[1]– هربرت ماركوز، فلسفات النفي، م س، ص253

[2]– حسن أحمد القره غولي، جبار وادي العكيلي، الإنسان ومقاومة الإغراء والاستهواء، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، الأردن، ط1 ،2014 ، ص78

[3]– محمد سبيلا، مدارات الحداثة، م س، ص205.

[4]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها

كوسيلة للسيطرة بنوعيها الداخلية والخارجية، لقد وصف **ماركوز** مظاهر السيطرة التكنولوجية وأثرها على الإنسان المعاصر، وهذا عن طريق العقلانية التي تفرضها، ليصبح الإنسان بعدها "**كائن ممتثل، متقبل، ذي بعد واحد هو البعد الإيجابي الامتثالي، نازعا عنه كل بعد ناف أو إنكاري**"[1].

إن الحديث عن السيطرة الداخلية يتمثل في السيطرة الفكرية ومختلف الأدوات التي تسخر وتستعمل في إحكام هذه السيطرة ومن بينها نجد وسائل الإعلام ومالها من دور هام في المراقبة والتحكم عن طريق صناعة وتسيير الرأي العام كما تشاء، لأن كل فرد من الأفراد لا يستغني عن مختلف أجهزة الاتصال والحواسيب المعاصرة إضافة إلى مختلف وسائل التواصل الاجتماعي، هذه الأخيرة تعدّ فضاء للتعبير عن مختلف التوجهات والأماني، بحيث يضع كل فرد معلوماته الخاصة وسيرته الذاتية وميولاته إضافة إلى نشر مشاكله وهمومه الشخصية أو الاجتماعية وحتى القومية، مما يترتب عليه كشف الجانب الشخصي الذي كان مخفيا عنه ليصبح ظاهرا للعيان ولم يعد يحمل تلك الخصوصية التي كان يعهدها في السابق، فنستطيع أن نلم ونشارك باقي أفراد المجتمع لمشاكلهم اليومية عن طريق هذا الفضاء الافتراضي الذي أصبح قبلة الباحث عن الراحة النفسية والفكرية.

لا شك أن معرفة المعلومات الشخصية ونقاط القوة والضعف، التي يعبر عنها هذا الإنسان عبر هذه الوسائل تجعله لقمة صائغة لمن يريد أن يتحكم فيه فيسيره كما يشاء ويفرض عليه ما يشاء وهو ما تعمل عليه الشركات الإعلامية الكبرى، وعليه، نجد «البوخاري حمانة» يتساءل، هل تحول العالم الى كابوس بعد ظهور المجتمع المعلوماتي منذ ثمانينيات القرن الماضي الذي أزاح هيمنة المجتمع الزراعي والصناعي، والذي ليس

[1]– محمد سبيلا، مدارات الحداثة، م س، ص205.

من مبادئه الأساسية حيازة الثروة المادية ولا تحويلها ، سوى التواصل والمشي بالجميع إلى الذكاء الجماعي والحصول على جديد المعارف والقوى المرتبطة بها؟[1].

ولم تقف سياسة السيطرة والهيمنة عند هذا الحدّ بل أضحت تتدخل في الجانب الروحي والنفسي وما "**أجهزة الكشف عن الكذب وأجهزة الاستراق وقراءة ما في الصدور إلا مظاهر لقدرة التكنولوجيا الرهيبة على الإسهام في السيطرة على الإنسان واستعباده وتسخيره**"[2].

والقمع يأخذ صورتين أساسيتين لدى ماركوز:

العامل الأول: وهو الذي نعتبر أنه" **الطابع السلعي، فقد استطاع هذا المجتمع بإمكاناته الضخمة، وجهازه الإنتاجي الهائل أن يخلق مزيدا من السلع والحاجات التي تربط الجماهير بالنظم السائدة وتقوم بعملية احتواء عقلي وغريزي للطبقات الكادحة** "[3]، فما ينتجه المجتمع الصناعي أصبح ضرورة ملحة في أعماق الغريزة الإنسانية،" **وإن المجتمع الصناعي المعاصر يميل بحكم طريقة تنظيمية لقاعدته التكنولوجية إلى النزعة الكلية الاستبدادية، والنزعة الكلية الاستبدادية ليست مجرد تنميط سياسي، بل هي أيضا تنميط اقتصادي، تقني غير إرهابي يؤدي دوره عن طريق تحكمه بالحاجات باسم مصلحة عامة زائفة**"[4]، وفي ظل هذه الظروف لا يمكن أن تكون هناك معارضة أو رفض للنظام والسياسة القائمة لأن هذه النزعة الاستبدادية ليست في شكل حكومة فقط أو على هيئة حزب وإنما نابعة من نظام الإنتاج والتوزيع الذي يكرس الهيمنة و السيطرة و يعرف كيف يحافظ على بقائه " **فحكومات المجتمعات الصناعية المتقدمة والمجتمعات التي في**

---

[1] – Boukhari hammana, ecrits philosophiques, édition lala safia, algerie, 2013, p255

[2]– محمد سبيلا، مدارات الحداثة، م س، ص207

[3]– حسن أحمد القره غولي، م س، ص 574

[4]– هربرت ماركوز، الإنسان ذو ابعد الواحد، م س، ص 39

سبيلها أن تصبح كذلك تحافظ على بقائها وتحمي وجودها شريطة أن تعبئ وتنظم وتستغل الإنتاجية التقنية والميكانيكية الضرورية لمجتمع صناعي"[1].

هذه القوى الإنتاجية أوهمت الإنسان وسيطرت عليه وجعلت من نفسها هي الأساس متفوقة على كل مصلحة وفوق كل اعتبار، فإرضاء الناس بمختلف المنتجات والمغريات والسلع يخلق نوعا من الإرضاء الشامل للجماهير والأفراد لأنه "**بفضل هذه الوسائل كلها يتم تحقيق الانسجام والتناسق بين الرغبات الضرورية للمجتمع؛ أي بين الاستقلال والخضوع بطريقة غير إرهابية، ديمقراطية، تلقائية آلية** "[2]

وهذا من أنواع القهر والاستبداد المعقول والعقلاني الذي يمارس على الأفراد بطريقة منطقية ومقبولة، تلك هي إذن مزايا المجتمع الصناعي المتقدم الذي لديه قدرة هائلة في السيطرة على الإنسان بكل سهولة، وفي منتهى الدقة والتنظيم " **فالإنسان الحديث يستعبد باسم العقل، نفس العقل الذي يقوم بتنظيم الإنتاج وتوزيعه في العالم الرأسمالي ولما كان هذا الاستعباد قائما على العقل ومرتبطا بالازدهار الاقتصادي الذي تتمتع به المجتمعات الصناعية المتقدمة، فقد غدا لأول مرة في تاريخ البشرية استعبادا مقبولا بل استعبادا يحرص عليه ويدافع عنه ضحاياه أنفسهم** "[3].

العامل الثاني: " هو العامل التكنولوجي، فالسيطرة الاجتماعية السائدة اليوم هي سيطرة تكنولوجية بمعنى أن التكنولوجيا أصبحت وسيلة القمع الأساسية، وهي تفعل ذلك من خلال إخضاع الجماهير للتقسيم الاجتماعي للعمل، وكذلك من خلال خلق الوفرة المادية"[4]؛ أي من خلال هذه السيطرة تعمل على امتصاص جميع التناقضات الاجتماعية

[1]– هربرت ماركوز، الإنسان ذو ابعد الواحد، م س، ص34

[2]– فؤاد زكريا، هربرت ماركوز، م س، ص 44

[3]– المرجع نفسه، ص 45

[4]– فيصل عباس، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، م س، ص 574

"**إن جوانب التحريك الشمولية حقا إنما تظهر يوميا في الدعاية التي تغذي الرأي العام وإن وحشية اللغة والصورة، وعرض القتل والحرائق والتسميم والتعذيب الموقعين على ضحايا المذبحة الاستعمارية الجديدة إنما تقل بشكل معقول واقعي وأحيانا بأسلوب فكه يربط أشكال الرعب هذه بمزج انحرافات الجانحين ومنافسات كرة القدم والحوادث وأنباء السوق وعالم الأرصاد الجوية**"[1]، فالشمولية التي يكرسها المجتمع الصناعي من خلال وسائله اليومية تعمل على تعويد الإنسان نفسيا لمختلف القيم التي فرضها هذا النظام " **بحيث أن كل تناقض يبدو لا عقلانيا، وكل معارضة مستحيلة**"[2].

وعلى هذا النحو يشير **ماركوز** بأن صور القمع ومظاهره في المجتمع الصناعي اتخذ أشكالا مغايرة لتلك التي عرفها القمع في الأنظمة القديمة، لأن القمع انتقل من شكله الكلاسيكي ذاك الذي كان يمارس على حرية وكرامة الإنسان في المجال السياسي والاقتصادي، بل امتد إلى ما هو أخطر، و"**النتيجة هي الاعتياد النفسي للحرب الذي يُعرض لناس محميين من فاعلية الحرب، ناس تجعل من أمورها العادية بسبب هذا الاعتياد بشكل سهل قتل القيم كما هي معتادة من قبل قتل القيم الأخرى مثل قيم العمل أو الحركة أو البطالة** "[3].

تغير مفهوم القمع في العالم المعاصر بحيث أصبح قمعا عقليا موجه مباشرة إلى المؤسسات الاجتماعية، ليصبح فيما بعد قمعا كليا وشموليا للإنسان،" **فلقد اغتصب القمع الحديث حرية الإنسان الداخلية، تلك الحرية التي كانت فيما قبل الحرب العالمية الثانية**

[1]– هربرت ماركوز، فلسفات النفي، م س، ص 259

[2]– فيصل عباس، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، م س، ص 574

[3]– هربرت ماركوز ، فلسفات النفي، م س، ص 259

هي المقابل لعالم الواقع المتناقض، وكانت في غالب الأمر آخر وأشد حصون الأمل أهمية، ولم يكن المجتمع البرجوازي يجرؤ على انتهاك هذا الملجأ "[1] لولا هذه العقلانية.

خامسا: العقل الأداتي وتعميق البعد الاستهلاكي

لقد ترتب عن «العقل الأداتي» هذا الاستخدام الأحادي الذي نظر إلى موضوعاته نظرة أحادية، هي نظرة السيد للمسود، فكرّس بذلك اغتراب الموضوع عن الذات واغتراب الذات عن الموضوع، وترجمت العقلانية إلى نظم شمولية وتسلطية بدورها[2]"، اختصرت الإنسان في السلعة والسوق، وكان هذا بدلا من المفهوم التقليدي للعمل كمتعة، أو كواجب، هاتان السمتان لدينا المعاصر، بقدر ما هو موجود، هما «عبادة للإنتاج» و«عبادة للاستهلاك»، وكلاهما لا ينتميان إلى أي واقع ذي معنى في ضوء الوجود الإنساني[3]، الذي انبثق عن مجتمع العقلانية التكنولوجية الذي طوع الذات الإنسانية وجعلها مجرد انعكاس للبعد الاستهلاكي والإنتاجي، وبالتالي سمح «**العقل الأداتي**» لمجتمع الوفرة في تشيؤ الإنسان واستخدامه من قبل المؤسسات الاقتصادية والسياسية وأجهزتها الإيديولوجية القائمة على تكريس المصلحة والهيمنة بصورها المختلفة[4]، وعليه، أصبح الإنسان وما ينتجه من سلوكه أشبه بالآلة التي يتحكم فيها عن بعد حيث يعتبر هذا نوعا من التجريد من أغلب ما يملكه.

إذ يخضع الإنسان «الأحادي البعد» في لباسه وتفكيره، وحتى مشربه وعاداته لهذه التكنولوجيا، التي باتت لا تفارقه لحظة واحدة فقد ظن الإنسان في بادئ الأمر أنه يملكها ولكنها في الحقيقة هي من أصبحت تملكه، إذ نجده يستهلك وفقا لما تدعوا إليه ويعتقد أنه

---

[1]– فيصل عباس، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، م س، ص 575

[2]– بومنير كمال، م س، ص15.

[3]– إريك فروم، مساهمة في علوم الإنسان: الصحة النفسية للمجتمع المعاصر، تر: محمد حبيب، دار الحوار للنشر، اللاذقية سوريا، ط1، 2013، ص56.

[4]– بومنير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت، م س، ص15.

حر في اختياره، رغم أنه اختيار مفتعل من قبل أصحاب التقنية في استمالته لما يرغبون فيه فحتى الرغبة لم تعد رغبته فهي مأخوذة أيضا وفقا لما رصّته الآلة التقنية ومن يقف وراءها، في وضع منتجات وسلع متعددة ودعوته للمفاضلة والاختيار بينها، دون أن يدرك الإنسان أنه مجرد أداة تفاضل بين تلك السلع التي صارت صنمية هو محتم على استهلاكها طوعيا، دون أن يشعر أنه مسخر في اختياره ورغبته وحتى أسلوبه في الاختيار إنها عقلانية أداتيه "**أسفرت أشكالها القمعية بتحويل الإنسان إلى حيوان منتج مستهلك بالدرجة الأولى، إلى حد أنه يخنق في نفسه كل حاجة غير حاجة الإنتاج والاستهلاك**[1]، حتى صارت السلعة صنمية يعبدها على حساب ذاته، و"**هكذا يرتبط القهر المتزايد بالارتفاع الكبير في مستوى المعيشة في المجتمع الصناعي المتقدم بعد أن كان من قبل يرتبط بالفقر والعجز عن تلبية الحاجات الضرورية، كما يرتبط ذلك القهر بسيادة العقلانية، بل وبالسعي إلى الحرية، وكأننا هنا إزاء مظهر من مظاهر**" **دهاء العقل** " **وخداعه، على نحو ما تحدث عنه «هيجل» ، فالعقل يخدع ذاته**[2]، حيث أن الإنسان «**الأحادي البعد**» في نظر «**ماركوز**» أسير عبودية الحاجات اليومية والاستهلاك، وهو ما تطلب نقد تمركز الإنسان المعاصر حول الحياة اليومية ونقد مظاهر مصارعة نفسه في مجتمعات قمعية، تبعده عن الحرية والوجود الذي يريده بسبب أن ما تنشره وسائل الإعلام والاتصال في ظل اتساع اقتصاد السوق والعقل الحسابي والمردود المادي، مقابل إغفال دور العلم الحقيقي، الذي من غير المعقول أن تتلخص مهمته في تفتيت الوعي الإنساني وتدعيم أسطورة العقل الاستهلاكي، كصورة مركزية للحضارة الغربية[3]، ليتشكل بعد ذلك الوجود المبني للمجهول وهو كل ما هو اجتماعي، لا شخصي وهو بالتالي كل ما يبعد الإنسان عن وجوده الصحيح ويقدم لنا وجودا جاهزا، يسلب حياتنا دلالتها الشخصية في

[1]– توم بوتومور، م س، ص ص171.

[2]– فؤاد زكريا، هربرت ماركوز، م س ، ص30.

[3]– فتيحة معتوق، م س، ص111.

هذا الوجود يصبح الإنسان لا معنى له إلا بما يجب أن يكون عليه، وفقا لحياته الوظيفية ولدوره الاجتماعي[1]، الذي تحكمه رغباته المزيفة.

إذا فالعقل الاستهلاكي الذي كشف فيه «**ماركوز**» الوجه القبيح الذي تتصف به المجتمعات الأحادية البعد، حيث دفعت به هذه المرة الظروف التي عاشها إبان القرن العشرين من ثورات ومعارك وسيطرة الأنظمة الشمولية... الخ، إلى تجاوز مفهوم فيتيشية البضاعة الذي حصره **ماركس** في إطار الحياة الاقتصادية الاجتماعية ومن بين هذه الظروف نجد تطور وسائل الإنتاج وإنتاج سلع وأدوات متنوعة وراقية، بغية استقطاب أكبر عدد ممكن من المستهلكين، كتوفير ثلاثة وعشرين نوعا من مساحيق الغسيل مثلا، في حين كان إنتاج نوع واحد يفي بالحاجة[2].

قد أصبحت السيطرة التي تمارسها العقلانية الأداتية على الإنسان اليوم أخطر وأشمل من السيطرة التي عرفها في الماضي، لأنها شملت عقله وعواطفه ورغباته وغرائزه وجسده، وهذا عندما أصبح خاضعا لوسائل الدعاية والإشهار والإعلام التي تعمل على ترويضه واختزاله في البعد الاستهلاكي[3]، وهنا يمكن أن نؤكد على تسخير الإنسان لخدمة صفوة المُلاك الذين يختبئون وراء الدعاية والإعلام دون أن يكتشف ذلك، وهذا ينطبق حتى على المثقفين الذين يعتقدون أنهم في منعة من سطوة البعد الاستهلاكي سوءا الفكري أو المادي باعتبارهم غير متخصصين في ما يحمله في طياته، "**لا مراء أن الخداع الإعلامي يكون لغة عالمية متفق عليها بين وسائل الإعلام بغض النظر عن مستويات الذكاء أو الحريات**"[4]، ولذلك طفحت أكيال ملاكه بممارسة المكر والبرغماتية النفعية

[1]– روجي غارودي، نظرات حول الإنسان، تر: يحيى هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1983، ص73.

[2]– بوعلام بن شريف، م س، ص522.

[3]–بومنير كمال، م س، ص31.

[4]– أحمد فهمي، هندسة الجمهور، م.س، ص22.

وإخلاء الساحات لقيادة الإنسان باسم العقلانية التكنولوجية قيادة ممزوجة بالافتراء على الوعي الإنساني بحجة خدمته.

وهنا يمكن القول أن **ماركوز** أدرك أن النزعة الاستهلاكية أصبحت شكلاً من أشكال السيطرة الاجتماعية، فبدلاً من السعي خلف الحرية الحقيقية اقتصر الاختيار على قرارات الشراء، ما أدى إلى إنتاج «إنسان أحادي البعد»، فالسلعة تصبح هي البداية والنهاية وهي مركز الوجود وبوابة السعادة، إذ يلعب النظام الرأسمالي على وتر الحاجات وتغدو فكرة السعادة، بحسب الفرنسي(**جان بودريار/1929-2007 Jean Baudrillard**)، هي "المرجعية المطلقة للمجتمع الاستهلاكي" أو "معادل الخلاص"، وشعار "**أنا أستهلك إذن أنا موجود**"[1]، فالإنسان قد تحول في ظل علاقات العمل الصناعية والرأسمالية إلى مجرد عنصر أو جزء ضئيل من جهاز الإنتاج الهائل الذي تحدده "الأتمتة" و«الميكنة»، وصار عجلة صغيرة مجهولة قابلة أن يستبدل بها غيرها داخل "**العالم التقني**" الضخم، الذي يصعب الإحاطة بشبكته المعقدة أو بالقوى التي تحرك خيوطه، فالإنسان واقع تحت ضغط الآلات التي تفرض عليه ألوانا من السلوك النمطي الرتيب، وتسد عليه منافذ المبادرة الشخصية الحرة، وتعوق تحديده لذاته وتخنق فاعليته الخلاقة[2]، فأصبح الإنسان كما يقول **ماركوز** فاقدا لأبعاده ولم يعد يقوم إلا ببعد واحد هو البعد الاستهلاكي، وذلك لأنّ العقلانية الأداتية أو التكنولوجية كما يسميها أصبحت تفرز أشكالا جديدة من الوسائل والطرق والآليات القمعية التي تسحق الإنسان كليا وتحرمه من حريته واستقلاله الذاتي، وتحاول إقناعه بالحرية المزيفة، وهي بذلك تختزله في البعد الاستهلاكي الذي يحول الوجود الإنساني برمته إلى وضع بائس[3]، ومختزل في الطبيعة الاستهلاكية التي تزيد من

[1]– محمد الحجيري، قديسو الاستهلاك وشياطينه، نشر في جريدة الجديد الالكترونية يوم : السبت 01/06/2019، الاطلاع: 2019/11/10، انظر الرابط: https://aljadeedmagazine.com

[2]– عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت: تمهيد وتعقيب نقدي، مؤسسة هنداوي للنشر، 2018، ص19

[3]– بومنير كمال، م س، ص31

تعميق أزمته وتحتكر إرادته وتتسلط عليه تحت غطاء الرفاه والمتعة ومبدأ الامتلاك، التي أصبحت جزءا من ذاته، وبالتالي أرغمته عقليته الأداتية على الاستهلاك الذي رسم التشيؤ والاغتراب ويرجع هذا في الأصل لطبيعة النظام الاقتصادي الرأسمالي التسلطي، فعلاقات الإنتاج والسوق الرأسمالية هي المسئولة عن «عبادة السلع، أو «صنميتها» «الفيتيشية» التي أضفت على علاقات الناس بالأشياء وببعضهم بعضا طابع السلعة، وحصرتها في نطاق المنافع والوسائل المجردة من كل لمسة شخصية أو إنسانية، أضف إلى ذلك تقسيم العمل الموغل في التخصص خلال عملية الإنتاج وميكنة العمل نفسه وبيروقراطية الإدارة وصناعة الدعاية والإعلام ووسائطهما الجماهيرية... إلخ[1]، وبالتالي أصبحت الميكنة والدعاية للنزعة الإنتاجية والاستهلاكية وما تعتمد عليه من العقلانية التقنية كشكل من إعادة تركيب الوعي المتطابق مع ما يرنوا إليه أرباب المجتمع الصناعي، إنها صورة مزيفة عن حرية الاختيار للسلع، "**والواقع أن الوفرة التي تحققها التكنولوجيا الحديثة تجعل التشكك في الوضع الراهن أو التمرد عليه أمرا لا معنى له، وبفضل هذه التكنولوجيا المتقدمة يتجه النظام الرأسمالي الحديث إلى أن يكون " شموليا" ونتيجة لهذه الشمولية يستغرق النظام الإنتاجي الفرد بأكمله، فالفرد يندمج ولا يسمح له بأن يحتفظ لنفسه ببعد داخلي أو باطني إلا بالبعد الذي يريده النظام الاجتماعي والذي يتوحد به توحدا تاما**[2].

ومن هنا تصبح ذات الفرد ما هي إلا انعكاسا لمجتمع الوفرة، "ونتيجة لارتفاع معدل الإنتاجية ومستوى الرخاء –اللذين وصلت إليهما– تحولت العقلانية الاستهلاكية إلى نظام شامل للقمع والهيمنة والسيطرة، وعرضت الإنسان لأشكال مختلفة من القهر الظاهر والباطن، والقمع الواعي أو غير الواعي الذي ينطلق من أجهزة الإنتاج الضخمة، والمؤسسات الإدارية والبيروقراطية والاستهلاكية والإعلامية التي تشبه آلات هائلة يحاول

[1]– عبد الغفار مكاوي، م س، ص20

[2]– فؤاد زكريا، هربرت ماركوز، م س، ص31

الناس أن يكيفوا أنفسهم مع ضغوطها ومطالبها[1]، والعودة لصنمية الاستهلاك التي شكّلت العقل الأداتي المغرق في أزماته واستعلت عليه تلك القوة الإنتاجية والسطوة المدججة بالمعرفة الوهمية والكاذبة، التي جعلت الإنسان في تبعية وعبودية لما يظن أنه مصدرا للارتقاء بوعيه، وهنا نجده يدعم الطبيعة الاستهلاكية وتعزيز جرعاتها الإيديولوجية وتوسيع التشيؤ والأداتية للطبيعة الإنسانية، التي أصبحت فيها العقلانية التكنولوجية تقوم على شفرات عميقة ومدروسة ومجهزة للاستهلاك يظن الأفراد أنهم بمقدورهم التعامل معها، ولكنها في الحقيقة ترسم على ذواتهم العديد من السلوكات والأفكار، التي تجعل منهم مسخرين لخدمة مشاريع لا يعرفون أنهم أصبحوا عبيدا لملاكها ومهندسيها، الذين يلعبون على حبل العاطفة أو التحميس لإقناع الجماهير بمشاريعهم.

غير أن النظام الرأسمالي العاهر – Obscene والتعبير **لماركوز** – لم يتوقف عند هذا الحد، بل إنه انطلق، وعبر مؤسساته الإعلامية الضخمة، ليذكر الزبائن باستمرار عن طريق الشاشة أو وسائل الإشهار المختلفة بمآثر الحياة الاستهلاكية التي يحيون في كنفه.وعلى كل الأحوال، فإن الأفراد في ظل هذا المجتمع المؤديث قد صاروا أغراضا ومواضيع، بل دمى يتلاعب بها الرأسماليون كيفما شاءوا[2]، إنها حقيقة مجردة في السلوك الاستهلاكي.

وهذا ما يسميه **ماركوز** إنسان البعد الواحد، فلم يعد يملك من زمام أمره شيئا، حتى ذاته سلبت وأفرغت من مضمونها الحقيقي وبعدها الإنساني، وأصبحت وعاء لمخلفات وعلل المجتمع الصناعي من تشيؤ واغتراب وحرية مزيفة أرغمت الانسان على الخضوع وتغييب ذاته وسلب معالم وجوده التي تمثلها مشاعره وعواطفه بسجن كل ما له علاقة بإنسانيته .

[1]– عبد الغفار مكاوي، م س، ص23

[2]– محمد علواني، صناعة الثقافة وذبول الفرد في المجتمع الحديث، نشر في موقع حكمة : 2018/04/10، الاطلاع: 2019/11/11، انظر الرابط:https://hekmah.org/

المبحث الثاني: الإنسان عند حسن حنفي

إن المتأمل في الفكر العربي عامة والفكر الفلسفي المعاصر بصفة خاصة، يجده متعدد الاتجاهات والتيارات، بحيث نجد منها ما هو إصلاحي، ومنها ما هو ثوري، كما يوجد كذلك الفكر التجديدي والنقدي؛ أي أن هناك مشاريع نهضوية متعددة، تتفق على حتمية مواكبة العصر تقنيا وحضاريا، لكنها تختلف حول مسألة لحظة الانطلاق الحضاري، وإشكالية التراث، وموقع في أي مشروع نهضوي، إذ تزيد الهوة اتساعا بين اليمين الإسلامي، واليسار الإسلامي، بين من يؤمن بفكرة لا يمكن إنتاج أفضل مما تم إنتاجه، وبين من ينظر إلى التراث الإسلامي على أنه إنتاج يستحق الثناء، لكن يمكن إنتاج أفضل منه، من خلال فكرة هم رجال ونحن رجال، وهنا أصبحت الساحة النهضوية العربية منقسمة بشكل يرهن بداية الإصلاح بسبب انقسام النخبة وتشرذمها وبروز مشاريع تحديثية، إلا أنها متصارعة ومتنافية مع بعضها البعض إلى حد التكفير والتبديع، أو الحكم بالتخلف والجمود.

أولا: التأصيل لأزمة الانسان عند حنفي

يحاول بعض المجددين من فئة النخبة، التي آمنت بالعقل كمصدر للحكمة وللأخلاق وللحق والعدالة، واعتبرت أن أي صراع بين العقل والنقل، لا بد من الاحتكام فيه إلى العقل ومسلماته، وهي تحاول قراءة التراث والموروث الفكري بخلفيات وآليات معاصرة وفق ما تمليه الظروف الراهنة والمعاصرة التي يشهدها عالمنا اليوم، ومن بين هؤلاء المفكرين نجد المفكر المصري "**حسن حنفي***" صاحب مشروع "**التراث والتجديد**" الذي يعد أحد أهم

*– يعتبر حسن حنفي من مواليد 1935م بالجمهورية العربية المصرية، وهو رائد من رواد التجديد في العالم الاسلامي وأحد المفكرين والفلاسفة الذي نظروا للفكر الاسلامي اليساري تحت مشروعه التراث والتجديد، وقد ألف العديد من المؤلفات والمشاريع العلمية في العديد من التخصصات الفلسفية أشهرها التراث والتجديد، من العقيدة الى الثورة في خمسة أجزاء، وإصداره لتسعة أجزاء بعنوان من النقل إلى الابداع وكتاب من النص الى الواقع في جزأين، بالإضافة الى مؤلفات أخرى كثيرة وهو لايزال يدرس في جامعة القاهرة.

المشاريع الفكرية العربية والإسلامية المعاصرة ذات النزعة الحداثية والمصطدمة مع القراءات الحرفية والنصوصية الماضوية، وباحثة عن مشروع إسلامي تنويري يستفيد من التراث دون تقديس أو ارتهان به، أو العمل على استدعائه كما كان ومحاولة عيشه مرة أخرى، وهذا ما سنحاول التطرق إليه من خلال هذا العنصر، من خلال التركيز على الإنسان كعامل مهم وأساسي في إنتاج واقعه، عن طريق نظرة عقلية بعيدة عن كل المسلّمات التي تحكم وتنفي أي إمكانية للتجديد، وفق منطلقات عقلية وغير خاضعة لمسلمات النقل بمعناه التراثي. ولذلك يؤكد الدكتور «الجيلالي بوبكر» في كتابه «التراث والتجديد بين قيم الماضي ورهانات الحاضر، قراءة في فلسفة حسن حنفي وفي مشروعه الحضاري» أن مشروع حنفي يكتسي أهمية كبيرة كونه من أهم المشاريع الفكرية والفلسفية في العالم العربي والإسلامي، بحيث حاول فيه حنفي تحديد التراث وفق طرق وآليات جديدة انطلاقا من نقد التراث وعلم الكلام الكلاسيكي إلى تأسيس علم كلام جديد يكون كمنهج أساسي لبناء انسان عالمي جديد وفق متطلبات العصر، كما يريد تحرير الطاقات والقوة الدفينة لدى الجماهير من أجل استغلالها في بناء الحضارة وكتابة التاريخ[1].

وعليه، يمكن القول أن الاهتمام بالماضي والحاضر والبحث في سبل الازدهار والتطور في المجال الثقافي، الاجتماعي، والسياسي، هو همّ حمله حسن حنفي طيلة مشواره الفكري، رغم ما تعرض له من انتقادات وحملات ضد شخصه، إلا أنها لم تمنعه من مواصلة مسيرة كفاحه نحو رسالته الفكرية التي يريد أن يوصلها للأجيال القادمة، ولاشك أن محور هذه العملية الثقافية والاجتماعية وكذا الفكرية هو الإنسان، هذا الأخير الذي يعد حلقة هامة في هذا المشروع السياسي والأخلاقي والذي يهتم بكافة شؤون الحياة، ويعتقد أن في أي دين نزعة إنسانية تتفوق على الجانب المعتقدي، وهي توحد بني البشر

[1]– راجع كتاب: بوبكر الجيلالي، التراث والتجديد بين قيم الماضي ورهانات الحاضر، قراءة في فلسفة حسن حنفي وفي مشروعه الحضاري، دار عالم الكتب الحديث للطباعة والنشر، الاردن، ط1، 2011.

أكثر مما تفرقهم أي على الخطاب الديني الحديث أن يتجه نحو الإنسانية أكثر من الاتجاه إلى الطائفة والمذهب وشكل التدين، وهذا ما سنحاول التساؤل حوله من خلال هذا المبحث:

فما موقع الإنسان في فكر وفلسفة حنفي؟ وما هي نظرة حنفي حول مسألة النزعة الإنسانية في الدين؟ وهل مفهوم الإنسان العربي المعاصر يتوافق مع مفهومه في المجتمعات الأخرى؟

ومن خلال نظرتنا إلى مشروع حنفي نجده ما يلي "**لقد فتح حسن حنفي مشروعه التراث والتجديد وفلسفته على أكثر من صعيد، فهو يكافح على جبهات ثلاث، يبدي موقفه الحضاري ويؤسس لمنظومة قيم ودلالات فكرية وفلسفية تبناها المشروع اتجاه التراث العربي الإسلامي والموقف منه، وجبهة التراث الغربي الوافد والموقف منه، وجبهة الواقع بكل أبعادها**"[1]، إنها نظرة شاملة وعميقة تسعى إلى مسألة التراث الإسلامي من خلال التراث الغربي، بناء على الواقع الإسلامي.

وكان المفكر حسن حنفي يريد معرفة أسباب التخلف والنكوص الحضاري الإسلامي، من خلال عرضه على النهضة الغربية، والشروط التي تبنتها، والخيارات التي آمنت بها، ومن بينها إعادة النظر في التراث ومسلماته، ونفي القداسة عن نصوصه وشخوصه، ولذلك فإن نظرة حسن حنفي تبدو قاسية وغير مألوفة لدى المجتمعات العربية والإسلامية، التي لا تنظر للتراث والماضي إلا من خلال عين القداسة والتبجيل، وإحاطة كل ما أنتج في الماضي بهالة من القداسة والحذر في التعامل، وهي دقيقة في التعامل مع التراث ومع من أنتج التراث، وتمحص وتدقق في كل من يتجاوز مسافة الأمان، ويدخل دائرة الخطر، غير أن مشروع حنفي واسع ومتشعب ولا يمكن حصره في هذا المقام ولكن ما يهمنا منه

[1]– فتحي المسكيني وآخرون، الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي الى مآزق الثقافة والأيديولوجيا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص264

هو نظرة حنفي إلى الإنسان والدور الذي لعبه في سبيل تحقيق هذا المشروع الفكري والحضاري، والظروف التي واجهته من روافد فكرية غربية وتحديات ثقافية، إضافة إلى الغزو الفكري الغربي الذي حاول طمس هويته العربية والقضاء على موروثه الثقافي الإسلامي.

إذا كان العالم العربي عامة والإنسان بصفة خاصة يعاني من أزمات نفسية واجتماعية واقتصادية، سببتها له مختلف التطورات والتحولات التي شهدها العالم، خاصة التطور التكنولوجي الهائل، وظهور أنماط جديدة في الحياة الشيء الذي خلق فجوة كبيرة في المجتمع كما خلق استعبادا جديدا باسم التقنية ورفاه الإنسان، فهو إنسان مغترب عن واقعه، ويشعر وكأن الغرب قد تفوق بعد أن تخلص من الدين ومن ثقله في الحياة، وهو يريد بلوغ نفس الحالة من التطور والتقدم، لكنه في نفس الوقت لا يريد أن يفسد علاقته بالله وبالمقدس بصفة عامة، وهذا ما يريد الباحثون والمثقفون تجاوزه عن طريق مشروع نهضوي يفهم ويدرك عقلية الإنسان العربي الذي نجده مبهور بالحضارة الغربية، وفي نفس الوقت غير مستعد لمعاداة المقدس والنيل منه.

إن المتمعن في الإنسان العربي يجده يتخبط في أزمة علمية، ثقافية، وحضارية، بل أكثر من ذلك إنه يعيش على ذكريات الماضي، وتاريخه القديم، بحيث له صلة وطيدة بهذا الموروث الفكري والثقافي، الذي يعود إليه في كل مناسبة ولا يفكر إلا داخل هذا الإطار الفكري ويبني حاضره عليه، ويخطط لمستقبله في حدود ما يقتضيه ذلك الموروث لذا نجد العديد من المفكرين العرب وعلى رأسهم حسن حنفي الذي دعا إلى ضرورة القيام بنهضة جديدة، أو كما سماها بنهضة ثانية، تحل محلّ الفكر التقليدي لأسلافنا والتراث الموجود، إلى فكر ونهضة جديدة، تبعث وتساعد على التطور والتقدم إلى الأمام لا النكوص للماضي القديم، إن هذه النظرة التي يتعامل بها حنفي مع التراث، وإن كانت تبدو تجديدية وباحثة عن مشروع تقدمي، يحرر العقل العربي والإسلامي على حدّ سواء من التراث

والارتهان بالماضي، تبدو قاسية ومتطرفة من وجهة نظر دعاة الأصالة ودعاة التفتيش في الماضي، واعتبار الحلول كامنة فيه، وهي النظرة التي تبدو مهيمنة داخل الساحة العربية، وتحكم بالفشل والضمور على كل المشاريع التقدميّة، التي تدعو إلى التحرر، العقلنة، وتصفية التراث عن طريق غربلته عقليا، والاحتفاظ فقط بما هو صالح لهذه العصر والزمان، وترك تجربة الماضي للماضي، وعدم السعي إلى إحيائها، لكن الشروط والمتغيرات والقضايا التي تطرح الإنسان والواقع العربي اليوم، تختلف تماما عن ما طُرح في الماضي.

ولذلك لا يمكن الركون والاطمئنان للتراث واعتباره خطا أحمر هي نظرة أيضا لا تنتقد شخوص الماضي فقط، بل تسعى إلى إعادة تفسير النصوص ومساءلتها عقليا، ووفق مناهج تحليل حديثة، وبلغة العصر، ومشاكله وقضاياه، فحسن حنفي مثل ما يعتقد أن الماضي لا يمكن أن يحلّ مشاكل الحاضر، وهو أيضا يرى أن الحاضر لا يمكن أن يحلّ مشاكل الماضي، وهنا تبدو فكرة العقلنة أكثر وضوحا والاحتكام إلى عقل الإنسان وليس إلى إيمان الإنسان.

ثانيا: الأصول الفقهية وأداتيه الإنسان

يعتبر الفقه في الدين الإسلامي مقياسا لأعمال المسلم وهو الذي يحدد المعاملات الإنسانية كلها، ويضبطها وفق ميزان الشرع كما يعطي لكل ذي حق حقه وهذا بكفله وشمله للحقوق والواجبات للرجل والمرأة، "**فالفقه يتعرض لمسألة حرية التصرف في أبواب معروفة تعالج مسائل الرق، والحجر...وكفالة المرأة ...والطفل ويتبين أن الفقه يربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة، لا تكتمل إنسانية الإنسان إلا إذا أصبح قادرا على الانضباط لقواعد وأوامر سماوية**"[1].

[1]– فتحي المسكيني وآخرون، الفلسفة العربية المعاصرة، م س، ص27

من خلال هذا نجد أن حنفي يعتبر أن الإنسان الحر وغير الخاضع لأي سلطة تجبره على دين معين، أو على الالتزام بممارسة دينية معينة، هو الذي سينتج متدينين حقيقيين، خاضعين للتعاليم الدينية عن قناعة، وملتزمين بالمعاملات الدينية وبالأحكام الفقهية، وننتج فئة متحررة وغير مقتنعة، وهذا المعيار الوحيد الذي يبرز لنا شخصية المتدين والملتزم بالدين، الذي سينعكس على سلوكه دون أي ضغط أو إكراه أو إجبار، فبمعنى آخر حنفي يدعوا إلى أن لا تعكس الدولة أو السلطة أي خيار ديني، وأن لا يتم إجبار الناس على أن يكونوا مؤمنين.

فهنا يفقد الإيمان معناه، ويخسر الإنسان إنسانيته، لكنه مرغم ومجبر ولا يعكس حقيقته وشخصيته، وربما هذا ما يعاني منه الإنسان في الوطن العربي، حيث يحاول إرضاء المجتمع، العادات، التقاليد، والأعراف أكثر من إرضاء الله، وبذلك يتحول المجتمع إلى مجتمع واجهات لا حقائق، مجتمع يظهر التديّن ويبطّن الانحراف، وهذا ما ساهم في أزمة الإنسان العربي، الذي يرفض كل أشكال التقيّد والغصب والإكراه، لكنه لا يستطيع مواجهتها أو التحرر منها، إذ **يربط "حسن حنفي" ظاهرة التخلف العام في الواقع العربي والإسلامي المعاصر بغياب مشروع حضاري قومي على المستوى النظري، وبغياب نظرية محكمة في تفسير الواقع ترتبط بها النهضة وينطلق منها التجديد. ولما كان الموقف الحضاري غير واضح بل لم يتبلور ومن أسباب ذلك أزمة التغير الاجتماعي وأزمة المنهج في الدراسات والبحوث أي أزمة البحث العلمي**[1]، وبذلك أصبح إنسانه مغلوب على أمره مغترب عن واقعه، فاقد للحرية وبذلك فاقد للإنسانيّة.

[1]– بوبكر الجيلالي، تنوير وإصلاح: مشروع " التراث والتجديد".. المنهج والميدان، صحيفة المثقف، العدد: 3009 المصادف: 2014/12/01، تاريخ الاطلاع: 10/11/ 2020، أنظر الرابط:
https://www.almothaqaf.com/a/tanweer/887073-2014-12-01-01-00-15

ومن خلال هذه الرؤيا التي ترهن أي مشروع نهضوي عربي، وتجعله منقسم بين دعاة الأصالة ودعاة المعاصرة، في نوع من الجدال العقيم، وغير المفضي إلى أي نتيجة حاول الكثير من المفكرين العرب قراءة المشهد الفكري والثقافي والاقتصادي والسياسي العام للمجتمع والإنسان العربي، باحثين عن أزمته الحقيقية التي يعاني منها، وهل هي مشكلة فكرية أم اجتماعية، طارحين سؤال في أي مجال يمكن حصر هذه الأزمة؟ ولعلّ أن أهم أسباب هذه الأزمة هو غياب الإنسان والتاريخ، "**فقد اتفق الجميع تقريبا من دارسي الخطاب العربي المعاصر على أن أزمته الحقّة إنما تتأتّى من الغياب شبه الكامل لمفهومي الإنسان والتاريخ عن فضائه**"[1]، فالإنسان العربي المعاصر، يقع بين نخبتين كلاهما تعاني أزمة مع التاريخ ومع الإنسان، فالماضويون والنصوصيون يطلبون من الإنسان العربي العودة في الزمن والتاريخ، إلى النموذج الأول من المسلمين والعمل على تقليده وإسقاط كل تفاصيل حياته على الواقع، وبذلك يصبح التاريخ والماضي أولى من الحاضر، ويصبح الإنسان مجرد مقتبس ومنقاد إلى ماضي لم يعشه ولن يعيشه، فلكل زمان قضاياه ومشاكله ورهاناته، لكن النظرة الماضوية تقصي كل هذه المتغيرات عن طريق خطاب الدين والمقدس.

بينما التيار التقدّمي الآخر أيضا يعاني أزمة مع التاريخ فهو يريد نفي الماضي، ويريد الانطلاق من الآن وفقط والتعامل مع الحاضر على أنه كل شيء، ولا يمكن أن يتقيد بالماضي أو يعود إليه، إنه حكم بفشل الماضي وعبثيّته، ولا يريد استنطاقه أو الاستفادة منه، وبذلك هي أيضا تعبث بالإنسان العربي، وتنظر إليه وكأنه وجد اللحظة والساعة فقط، ليس له تاريخ ولا ماضي، بل حاضر مبتور يجري العمل على ربطه بالتجربة الغربية، فهي لا تطلب من الإنسان العربي أن يصنع حداثته لكنها تريده أن يقتبس من

[1]–أحمد عبد الحليم عطية، جدل الأنا والآخر(قراءات نقدية في فكر حسن حنفي)، مكتبة مدبولي الصغير، مصر، ط1، 1997، ص38.

الغرب، رغم الاختلاف الشاسع في التجربة والبيئة والصيرورة التاريخية، وبذلك نشأ الإنسان العربي الهجين الذي فقد ماضيه ولم يقدر على صنع حاضره، إنسان غير مستعد لقبول الحضارة الغربية بقيمها المنافية للدين، وفي نفس الوقت الإنسان العربي غير قادر على إقامة دينه، أو كيف يقيم دينه، إذن لم يقم الإنسان بدوره المنوط به كإنسان، فمن جهة ترك الإنسان عقيدته وأهمل تعاليم دينه الإسلامي ومن جهة دخل دوامة التحضر المشوه، فوجد نفسه في دوامة من الأزمات الأخلاقيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والتي لم يعرف سبيلا للخروج منها، إن أزمة الإنسان العربي هذه تدفعنا إلى مساءلة مشروع حسن حنفي، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا : **كيف أسس حنفي لمفهوم إنسان جديد يكون خليفة الله في الأرض؟ أو ما هي المعايير التي وجب أن تتحقق في هذا الإنسان؟ وما هي الأدوات والآليات التي يستعين بها هذا الإنسان للخروج من أزمته؟**

إن أزمتنا المعاصرة هي أزمة إنسانيّة بامتياز، غاب فيها مفهوم الإنسان ودوره الذي لم يعد سوى عبارة عن كتلة بشرية، الشيء الذي جعل أشياء أخرى تحل مكانه وتتحكم في قراراته ونقصد بذلك التكنولوجيا المعاصرة، ومختلف الأفكار السلبية ودعوات التخويف وأساليب الضغط، التي تعتمدها الدول الصناعيّة الكبرى إذن "**حياتنا المعاصرة لم تبن على وجود الإنسان، جامعة الأعداد الكبيرة، مركبات الكتل البشرية...إلى آخر ما نعهده من مظاهر حياتنا المعاصرة، التي يغيب عنها البعد الإنساني الفردي**"[1]، هي إذا أزمة تشيؤ وتسليع للعلاقات الإنسانية وإحلال للآلة محل الإنسان، حيث أصبح الفرد مجرد رقم، ومطلوب منه أن يقدم جهد ليحصل على أجر، لا مجال للعواطف وللعلاقات الإنسانية، وهذا التدمير المفتعل للإنسان الذي عرفته الحضارة الغربية، بعد اعتناقها للعقلانية والماديّة نجده اليوم قد انتقل إلى المجتمع العربي، إذ بدأ الإنسان يفقد إنسانيته ويتحول إلى مجرد عدد أو رقم، ضمن علاقات إنسانية تسير نحو التراخي والأفول، فمن

[1]–أحمد عبد الحليم عطية، جدل الأنا والآخر(قراءات نقدية في فكر حسن حنفي)، م س، ص39

جهة ضيّع الإنسان العربي تراثه وهويته، ومن جهة أخرى لم ينجح في الانتقال إلى الحداثة، وبذلك نشأ الإنسان الهجين والممسوخ، الذي لا أحد يعترف به، فهو لا يشبه ماضيه ولا يشبه الحاضر الذي تأثر به.

لقد كسب الإنسان العربي التقنيّة فقط، لكن في جانبها السلبي، حيث دمرته أخلاقيا، وساهمت في تفكيك مجتمعه، ونفت كل العلاقات الإنسانيّة والأسريّة التي توارثها عن أسلافه، وهو اليوم أشبه بآلة معطلة، تسببت في تلوث البيئة ولا تقدم أي منفعة لصاحبها، كذلك الإنسان العربي الذي خسر هويته ولم يكسب أي هوية أخرى، بل هو يقف في مفترق الطرق، ولا يعرف أي جهة ستنقذه من حالة البؤس الحضاري، الفكري والمجتمعي الذي يعيشه، بسبب حداثة يريدها جاهزة، إما باستدعائها من الماضي، وإما باستيرادها من الغير، ففي ظل هذه الأحوال التي تزيد من أزمة الإنسان وطمس هويته كفرد فعال وذو أخلاق يعبر بكل حرية عن وجوده وابتكاراته ويشارك الجميع في قضايا مشتركة، فهذه الحالة "**يكون فيها الإنسان موضع قهر من السلطة، والمجتمع والأسرة، فلا مجال للفرديّة في سلوكنا العام، إلا في صورة شذوذ أو انحراف أو ادعاء أو تقليد، أزمة الإنسان في عصرنا هي أزمة غياب الإنسان**"[1].

إذا هي مشكلة تنشئة اجتماعية ومشكلة أنسنة الإنسان العربي، فهو ينشأ وفق عقلية التابع أو المقلد لا المبدع والمبتكر، والمنخرط في الجماعة مع عدم السماح له بالتعبير عن رأيه أو شخصيته، أو بناء مواقفه اتجاه مختلف مجالات الحياة ومن بينها الدين، فنحن متدينون بالتقليد وليس عن طريق القناعة والاقتناع، بسبب غياب الحرية الفردية وحرية الاختيار وبذلك نحن نخاف من التراث ونخاف من التصريح بواقعنا من التراث، ليس بسبب القناعة ولكن من أجل تجنب الغضب والحذر الاجتماعي، فنحن نعيد إنتاج مواقف مجتمعنا وأسرنا، دون السماح لنا باتخاذ مواقف حرّة ومستقلة، إنها أزمة حقيقة

[1]– أحمد عبد الحليم عطية، م س، ص39

حوّلت الإنسان العربي إلى مجرد فرد تابع وليس له أي حرية في التعبير عن ذاته، هذه العقد النفسيّة والاجتماعيّة، هي التي تحكم علاقتنا بالتراث وعلاقتنا بالدين وبالتدين، وبذلك لن ينجح أي مشروع تنويري ونهضوي عقلاني، دون المرور من فكرة الإنسان التابع إلى الإنسان الحر والمستقل والفاعل.

ولقد برّر الكثير من المفكرين العرب أن أزمتنا الراهنة تعود أساسا إلى غياب مبحث الإنسان في الكثير من القضايا والحوارات الهامة، لأنه هو النقطة الحيويّة التي ينطلق منها النقاش والتفاعل حول مختلف القضايا، وهو المعني والمقصود والمؤثر والمتأثر بكل الأحوال، لذا وجب الاعتماد عليه وجعله في أحسن حال، إضافة إلى هذا نجعل له أولوية في الدراسة والنقاش، ولعّل تغييبه وعدم الاهتمام به مقابل الاهتمام بجوانب أخرى هو ما جعلنا نتخبط في كثير من الأزمات والمشاكل.

وبالحديث عن أزمة الإنسان والفلسفة يرجع حنفي أن "**أزمة الفلسفة والتراث في وجود ثنائيّة المصدر وهيمنتها على فكرنا الفلسفي المعاصر، فالفلسفة أتتنا من الغرب والتراث أتانا من ماضينا، ويعني هذا أن الآخر هو الفلسفة، وكل ما هو حديث، بينما (الأنا) هو الماضي القديم، وبالتالي يصبح التمايز بين الأنا والآخر تمايزا بين الماضي والحاضر، وبين القديم والجديد وبين التراث والفلسفة**"[1]، فحنفي يعتبر أن ثنائيّة الأصالة والمعاصرة هي نفسها ثنائيّة الأنا والآخر؛ أي أن أي إقبال على التحديث وفق شروط عقلانية مع التراث ومع الماضي، تعتبر عند التيارات الماضوية وعند المجتمع في عموميته، انتقاص من تاريخ الأمة ومن ماضيها الذي هو أفضل من حاضرها، وهنا نطرح السؤال التالي: **هل يمكن إنتاج حاضر مزدهر فكريا وحضاريا لكن ليس بآليات الماضي وشروطه وقضاياه ؟**

[1]– مونيس بخضرة، حسن حنفي واتقيا الفلسفة أو كيف يمكن لنا أن نكون فلاسفة، مؤمنون بلاحدود، نوفمبر2016، ص06

إنه سؤال يرهن الفلسفة العربيّة والإسلاميّة ويحتم عليها أزلية الصراع، وحتمية الجدل المفضي إلى ضعف الإنتاج واستحالة قيام المشروع النهضوي فنحن نمتلك مشروعين متناقضين ومتصارعين، ويستحيل الجمع بينهما، ففي كل مرّة يصرّ العقلانيون والحداثيون على أنّ التحديث والحداثة هي أساس تقدم الغرب في مناهجه وآلياته، بينما يزيد الماضويون يقينا بأنّ الحل في تحيين الماضي وإخضاع الحاضر له، إنها جدليّة العقل والنقل، التي يرفض طرفيها تقديم أي تنازلات، وبالتالي يحرمون المجتمع العربي والإنسان العربي من اكتشاف ذاته وصناعة واقعه ومستقبله.

ونجد كذلك حنفي يرى بأنّ الإنسان غاب عن الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وكذا مبحث التراث كان بفعل إعطاء الأولوية للنص الديني وإلى المقدس على حساب الإنسان فغاب بعد أن تخلى بكل صفاته و أخلاقه وإبداعه لله، فالإنسان العربي وبحجة رجال الدين وحراس النوايا والعقيدة كما يشار إليهم، وأنهم هم القائمين على نقل المعرفة الدينية إليه بصفتهم مصدرها الوحيد، جعلهم يؤسسون لعلاقة مأزومة بين هذا الإنسان وبين الله كونها علاقة مفتعلة ولم يصنعها الإنسان بخياراته وقناعاته، فهو مجرد جسد يتم حشوه بما يريد المجتمع، دون الكثير من النقاش، فعليه أن يؤمن ولا يطرح الكثير من الأسئلة، وعليه، أن لا يبحث في التفاصيل، لأنّ التفاصيل أفضل مكان يتصيده منه الشيطان.

وهنا أصبح الإيمان لدى الإنسان العربي مصطنع وظرفي ويظهره وقت الحاجة ويتخلى عنه، كلما شعر بهامش من الحرية، وهذه هي أكبر أزمة يعاني منها الإنسان العربي، الذي نشأ على فكرة أن الله يدرك بالإيمان فقط، وأن العقل لا يمكن أن يقودنا إلى الله، أي شيطنة التفكير والنقد، وشيطنة كل فكرة تريد أن تؤسس لإنسان حر وعاقل وأخلاقي؛ أي وضع العقل في مواجهة النقل، وهذا ما يجب تجاوزه حتى نحرر الإنسان العربي من عقدة غياب مشروع الإنسان، فالدين موجه للإنسان أي يفهم ويدرك حاجات الإنسان ويتفهم عقل الإنسان ويمكن أن يتصالح معه، فالمشكلة إذا ليست في النص، بل في من نصّبوا

أنفسهم أمناء على النص، ورفضوا أي تجديد وإصلاح عقلاني يعيد قراءة التراث ويربطه بحاجات العصر، ويتيح للإنسان العربي أن يمارس إنسانيته، وأن يشتغل وفق مسلمات عقلية تتبنى حل توافقي يكمن في تعويض هذا الغياب للعقل والرفض لكل أشكال العقلنة، ففي رأي مفكرنا حسن حنفي يتجسد في علم أصول الدين، وتجديد الفقه وأصول الفقه.

إذا فلسفة حنفي هي بمثابة تمرد وحركة تجديدية داخل المدارس الفقهية الإسلامية أي إعادة النظر في منطلقات الاجتهاد والتفسير وموقع التراث من المشروع الحداثي العربي؛ أي لا يمكن النهوض الحضاري دون امتلاك جرأة مساءلة التراث وإخضاعه للدراسات التفكيكية الحديثة، والنظر إلى رجال مدارسه أنهم مجرد مجتهدين وفق قضايا عصرهم وآليات الاجتهاد المتوفرة في زمنهم وليس علينا الركون إليهم والخضوع الكلي لإنتاجهم، وحتى النص هو قابل لإعادة النظر والقراءة والتفسير دون أي محاذير ومخاوف.

ولذلك اعتبرت أعمال حنفي ثورة داخل حقل الدين والفقه والتراث، و"**كان علم الكلام الجديد معه هو لاهوت الثورة...لاهوت الأرض...لاهوت التحرير...لاهوت التنمية...لاهوت التقدم**"[1]، لقد رأى حنفي في علم الكلام الجديد مخرجا وطريقا صحيحا للخروج من كل ما يعانيه الإنسان العربي من تخلف ونكوص إلى الوراء بحيث أن العمل بهذا العلم الجديد هو مفتاح التقدم والرقي والوصول إلى الإنسان المنشود أو الإنسان المتعين الذي أراده، إنسان يصنع حداثته ومشروعه، لكن مشكلة حنفي أنه متكئ على الحداثة الغربية ولم يقدم مشروعه الخاص، فكل ما قدمه هو التحرر من التراث، بينما مشكلة الإنسان العربي ليست التراث فقط، بل الحداثة المستوردة أيضا هي عبء على الإنسان العربي وتفرض عليه فلسفة مبتورة من سياقها وبيئتها الأصلية.

[1]– مصطفى النشار وآخرون، فلسفة حسن حنفي، مقاربة تحليلية نقدية، نيو بوك للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2017، ص79

فقد أراد حسن حنفي أن يؤسس لإنسان عربي مختلف عن الإنسان الغربي المتشيئ المستلب الذي غرق في أعماق المجتمع الصناعي دون أن يعي ذلك، بل أكثر من ذلك لقد وجد لذة في هذا الغرق الفكري والجسدي، بفعل التكنولوجيا التي سلبته هويته وكيانه وأصبح كالدمية السوقية تتحكم فيه الدعاية والإعلام وكبرى الشركات الصناعية والماركات العالمية، وأصبح جلّ اهتمامه مباريات كرة القدم، التي خطفت عقول الشباب بفضل نجومها ومبارياتها، وهي نفس الحداثة التي اعتنقها الإنسان العربي المستلب والمغترب عن واقعه، في ظلّ غياب المشروع الحضاري وبقاء الجدال محتدم بين الأصالة والمعاصرة، دون تشكل أي مشروع لدى الطرفين، بل مجرد تهافت فلسلفي عقيم، بقي في سماء التنظير ولم يستطع النزول إلى أرض الواقع، فحتى دعاة التحديث من أمثال حنفي ليس لهم الجرأة على التصريح بتجاوز النقل بالكلية، والذهاب إلى المدنيّة والعلمنة، إذ نجدهم دائما يقرّون بأن الإسلام ليس له مشكلة مع العقل ولا مع العلمنة مشكلته تكمن في الفقهاء وحراس العقيدة.

وهذا الخطاب فيه نوع من المداهنة والوقوع في نفس ما وقع في الإنسان العربي؛ أي التصريح بما لا يعتقد، بما لا يطمح إليه، حيث أن الفلاسفة الغربيين وفي عصر الأنوار صرّحوا وأعلنوا أن مشروعهم معادي لله، إذ قال **نيتشه**(F.Nietzsche 1844-1900) لقد مات الله، واعتبر **كانط**(E.Kant 1724-1804) أن الحداثة هي سيف العقل الذي اغتال الألوهية، لكن هل لدينا حداثيون مسلمون يستطيعون التصريح بهذا ؟ إذ أن العلمنة لا يمكنها مخالطة الدين، حسب ما صرح به **إميل دوركيام E.durkheim (1858-7917)**، لكن الحداثيون العرب يصرون على إمكانية إحداث هذه التوليفة وهنا فشل الماضي وفشل التقدم أيضا.

الإنسان العربي عند حنفي حاول أن يصوره كما أمر به الدين الإسلامي إنسانا كاملا ومتكاملا، إنسانا مكلّفا بالأوامر الشرعيّة ومقيّدا بالدين الإسلامي، ويتضح هذا من خلال

إشارته إلى أن علم أصول الفقه هو العلم القويم، الذي يصلح لبناء هذا الإنسان المعاصر والمنشود، الذي يتغلب على نكساته الداخلية والخارجية، لقد أراد حنفي من خلال ثورته على علم أصول الدين القديم أن يؤسس علما جديدا يتماشى مع حاجات الإنسان العربي المعاصر، ويأمل أن يلبي هذا العلم؛ أي أصول الدين متطلبات الإنسان، التي من أهمها تغيير الواقع السلبي المعاش، لأنه حان الوقت ليحل محل العلم والتكنولوجيا التي أضحت من أسباب تعاسة الإنسان المعاصر، إنها رغبة في التجديد أبان عنها حنفي، لكن هل كان يمتلك آليات إحداثها؟ وهل فعلا كان قادرا على خلق علم أصول الدين الذي يعتبره بديل لأصول الفقه؟ هي أسئلة ترهن أي مشروع فعندما يكون البديل مجرد تصورات وتخمينات عقلية، لا يمكن الوثوق فيه، أو الجزم بتجسيده ناهيك عن نجاحه.

ولعل أهم سمة طرأت على علم الكلام الجديد، هي ما يسمى بأنسنة هذا العلم الجديد بعد أن غاب عنه الإنسان وقضاياه المتعددة، وهو ما وجب علينا البحث عنه، وإعادة اكتشافه؛ أي "**اكتشاف الإنسان الغائب من تراثنا القديم، الممحو في وجداننا المعاصر الإنسان كامن في تراثنا لكنه مغطى ومستور وعصرنا الحالي هو عصر الإنسان وبالتالي تكون مهمة عصرنا إبراز المستور والكشف عن الإنسان وتلك هي مهمة التراث والتجديد في أولى محاولاته لإعادة بناء علم أصول الدين (علم الكلام) على أنه علم الإنسان**"[1].

إذا نظرة حنفي إلى التراث على أنه مهتم بشؤون السماء أكثر من اهتمامه بشؤون الأرض، وهو يعطي أولوية وأسبقية للروحانيات، على حساب الإنسان الذي هو محور الحياة، وبذلك فإن النص الديني حسب حنفي تمت مصادرته من طرف الفقهاء أو حراس العقيدة، وتسييجه بأصوار دوغمائية شاهقة، وترفض أن يرتقي إليها أي شخص، ربما حنفي يحمل مسؤولية تخلف التراث وفشل الإنسان العربي إلى الكهنوت الذي يشكل

[1]– مصطفى النشار وآخرون، م س، ص91

احتكار النص واحتكار تفسيره وتأويله، وجعل الإنسان مجرد مطبق وليس له أي إمكانية للنقاش، حتى وإن طلب منه تطبيق اجتهادات قديمة تجاوزها الزمن، لكنها أيضا من جهة أخرى نظرة مجحفة في حق التراث، وحكم مسبق بجموده وعدم تماشيه مع العصر، ومع الإنسان وقضاياه المعاصرة.

وقد حاول حنفي من خلال علم الكلام الجديد، أن يرجع من مكانة الإنسان المستلب والمغترب في تاريخه القديم، وإعادة بعثه من جديد ليكون له دور ريادي في صنع التاريخ وبعث حركته، لأن الوحي جاء لتعليم الإنسان وصقل معارفه، وتنظيم معاملاته المختلفة وتصرفاته، وجل قضاياه اليومية فلما غاب الإنسان من هذا العلم أو غيّب بقصد أو عن غير قصد وانصرف إلى الاشتغال بصفات الله والإلهيات نتج عنه غياب للإنسان الذي من المفروض أن الشريعة الإسلامية والوحي جاءت من أجله، ومن أجل جعله إنسانا يتوافق مع ما يمليه الشرع وأن يؤدي دوره علىّ أكمل وجه؛ أي أن يكون ذلك الإنسان المكلف والحر والآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، يقول حنفي في هذا الصدد "**ربما غاب الإنسان عن فكر الأقدمين وكلامهم إلا أنه كان حاضرا في واقعهم وفعلهم، كان الإنسان قديما هو حامل الوحي وفاتح البلاد وصانع الحضارة والفيلسوف والعالم**"[1].

إذا حنفي يرفض حصر الفقه والتأويل والفلسفة الإسلامية في القضايا العقدية والروحية، وعلم العلام "**هو العلم الذي يعبر عن روح الحضارة الإسلامية، التوجه نحو الواقع من أجل السيطرة عليه عن طريق تنظيم الأفعال فيه ووضع قواعد السلوك البشري**"[2]. فعلم الكلام التقليدي حسب «حنفي» اشتغل بمسائل القضاء والقدر، والغيب وصفات الله، وبذلك أصبح علم الكلام الكلاسيكي نخبويا ومحصورا داخل نخبة المتكلمين المسلمين،

[1]– مصطفى النشار وآخرون، م س، ص91

[2]– بوبكر الجيلالي، تجديد أصول الفقه في مشروع حسن حنفي: الاستمداد والمكانة، الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية، جامعة شلف، المجلد: 08، العدد: 1، جانفي 2016، ص25

الذين انعزلوا بورعهم عن المجتمع ومشاغله، ولم يعد الإنسان مفكرا فيه، ولا مسموحا له بالتفكير، وأصبح علماء الكلام المسلمون محصورون في حلقة ضيقة تقوم على التبديع والتفسيق والتكفير، بينما تُرك الإنسان العربي بلا مشروع ولا أي بوصلة تقوده نحو صناعة واقعه والتحرر من ثقل النص، ومن هيمنة نخبة المتكلمين الطوباويين، الذين فشلوا في إنتاج وصنع الحضارة، وأنتجوا كم هائل من الردود العقدية التي ليس لها أي علاقة بالواقع، ولا يمكن أن تساهم في تقدم المجتمعات العربية ولا حل قضاياها، بل تزيد من البؤس الطائفي والمذهبي عن طريق الانقسام والتشظي، والصراع حول ما يعرف بحقيقة الخلق والقضاء والقدر، ومن هي الفرقة التي تعرف صفات الله وأسمائه بالشكل الصحيح، رغم أن النص طلب منا التدبر في المخلوقات والإبداع، لكن العقلية النكوصية التي يعكسها الفقهاء المسلمون، تركت شؤون الأرض وتمسكت بشؤون السماء التي تتجاوزها في الطبيعة والمنطق، وبدل أن يكون الإنسان صلب النقاش في علم الكلام تحول إلى أمر ثانوي أو تم تحييده، إلى أن انفصل الإنسان عن إنسانيته، وعن منطق الإنتاج والإبداع، وتحول إلى متفرج على التاريخ بدل أن يكون مساهما فيه.

هكذا كان الإنسان في القديم، في نظر حنفي إلا أن الأوضاع تغيرت ولم يعد من الممكن أن يبقى الإنسان خارج أولويات علم الكلام الجديد، إذ يجب الاهتمام به، ورفض أن يغفل الإنسان و تاريخه ووجب أن نتجاوز تلك المرحلة التي "**أعطت الأولوية لله في الفعل وفي الحكم وفي العلم**"[1]، وهي فكرة تتناقض مع صريح الدين، لأن الإنسان هو محور الحياة، وهو من يصنع حياته ونظمه وتشريعاته، مع الحرص على أن تكون متفقة مع مسلّمات الشريعة، لكن لا يمكن أن يبقى الإنسان مجرد ناقل ويتخلى عن مهمته الأساسية وهي أن يكون فاعلا في الأرض والكون.

[1]– مصطفى النشار وآخرون، م س، ص91

يتضح موقف حسن حنفي من الوحي ويعتبره أمرا إيجابيا "**يتضمن الإيمان به وتقدير قيمته في إعطاء الإنسان العقيدة التي تحدد له تصوره لله، وللكون والحياة وتبين مهمته في الوجود، وتعطيه الطاقة الخلاقة للقيام بواجبه في الحياة، واستخلاص حقه فيها والحفاظ على هذا الحق من عدوان أي غاصب أو مستبد**"[1]، من هنا نرى كيف أولى حنفي أهمية كبرى للوحي والعقيدة الإسلامية، لأنها جاءت في رأيه من أجل الإعلاء من قيمة الإنسان وتحريره من مختلف القيود والأوهام، بل والحفاظ عليه وعلى ممتلكاته لأن الوحي يميز بين الحق والباطل وبين ما هو حلال وما هو حرام، كما يحرّم الظلم ويدعوا إلى التمتع بالحرية، فلذا يضمن لكل إنسان حقه من كل غاصب، عكس التكنولوجيا أو العلم الحديث الذي ظاهره خير وباطنه شر، فظاهره تحرير الإنسان وتحقيق الرفاه والعيش الكريم واقتصاد الجهد وربح الوقت واختصار المسافات والتقارب بين الشعوب، إلا أنه في نفس الوقت يخدعه ويسيطر عليه ويسلبه حريته ويفقده أبعاده الإنسانية والأخلاقية.

ويرى حنفي أن مهمة الوحي "**إيجاد إنسان حر وأمّة قوية ناهضة عاملة لا تستطيع أمّة أخرى أن تحتل أرضها أو تعتدي على كرامتها كما يحدث الآن للأمة الإسلامية**"[2]. إذا مشكلة حنفي ليست مع النص القرآني، بل هو ينظر إليه كقيمة إيجابية وكمصدر لحرية الإنسان وتفوقه، لكن يبدو جليا أن حنفي لا يشير إلى النص الحديثي ويفصل بينه وبين النص القرآني، وكان حنفي يقول أن مشكلة الأمة تنطلق من علم الحديث الذي يُعتبر إنتاج بشري محض، لكنه أخذ مكانة تساوي الوحي، وهذا بسبب مدارس الحديث أو المدارس السنية بوجه خاص، التي تتحدث عن القرآن والسنة، مستخدمة مفهوم الوحيين رغم أن رواية الحديث وكتابته تمت على يد الإنسان، بكل خلافاته وتناقضاته.

[1]– أحمد عبد الحليم عطية، م س، ص44

[2]– المرجع نفسه، ص45

ولذلك هو يلمّح إلى أن إعطاء نفس القدسية للحديث هو ما يربك الواقع الإسلامي، وينقل المنطق البشري إلى مستوى المنطق الإلهي، فهو لا يؤمن أن يكون النص الحديثي قد تعرض للحشو، ودس بعض الأحاديث والروايات التي تعرف بالإسرائيليات، وهو لا ينفي إمكانية توظيف الحديث وتقديمه على النص القرآني، لأن فيه ما يخدم بعض الفرق وبعض الأسر السياسية، إن هذا المنطق مخيف ويقلق رجال الدين خاصة أهل الحديث من الحركات السلفية، التي تبني كل رهاناتها على علم الحديث، وترفض أي تفرقة بينه وبين النص القرآني، وهنا تكمن المشكلة بين نخبة تريد أن تتعامل مع القرآن مباشرة دون واسطة الحديث، وبين فرقة تعتقد أن الحديث النبوي هو المدخل إلى القرآن الكريم، وبذلك يرى حنفي أن الإنسان العربي ضاع وتاه هنا بين تيارين متصارعين، خارج الأرض وعلى شؤون تقع خارج اهتمام الإنسان، حتى وإن كان هو يميل إلى نخبة القرآن الكريم والحذر من الحديث والتعامل معه بأسلوب نقدي قاسي وغير متساهل.

يرى حنفي أن إعادة قراءة التراث والموروث الثقافي الإسلامي يستوجب نظرة تمييزية بين تيارين متمايزين في تاريخ الفكر الفلسفي ألا وهما الجانب الايجابي والمشرق الذي هو سند ودافع معنوي مهم للنهوض والتنوير، وجانب آخر سلبي مظلم وهو العائق أمام كل محاولة تطور وإحداث تجديد داخل الفكر الإسلامي، يقول حنفي "**التراث ...هو المخزون النفسي لدى الجماهير، وهو الأساس النظري لأبنية الواقع**"[1]، إذن وجب الاستثمار في الجانب المشرق و الإيجابي في الفكر العربي الإسلامي الذي هو بمثابة حافز معنوي هام وهو الشرارة الأساسيّة لانطلاق التفكير الجاد وسبيل النهوض بالثقافة العربية وبمقومات الإنسان العربي المسلم الّذي تاه وسط التغيرات والتقلبات التي عرفتها الثقافة العربية بفعل حملات التغريب والتيارات الفكرية الغربية التي تحاول دائما أن تطمس كل ما هو عربي وأن تبدد هوية الإنسان العربي وتجعل منه إنسانا مغتربا عن دينه ووطنه ومجتمعه هذا

[1]– عبد الحليم عطية، م س، ص64

من جهة، كما يجب التعامل بذكاء ورصانة في التعامل مع القضايا الراهنة بالمنظور الإسلامي، لأن التجديد ليس هو التنصل عن الدين الإسلامي والقضاء على ثوابته.

فكل تجديد لا يحترم النص الديني ويدوس على تعاليمه هو تجديد مردود ومرفوض التجديد لا يعني الانسلاخ من الأصل لأن الأصل هو الدين الإسلامي، التجديد يكون معقولا دون المساس بقدسية النص القرآني، ولا بالتقليل من قيمته، كما لابد أن يكون التجديد مشروعا متكاملا ذا طابع توافقي، ليس مجرد نزوات شخصية أو نزاعات إيديولوجية، المراد منها التهجم على الدين الإسلامي فقط، فالموضوعية ومصلحة الإنسان فوق كل اعتبار بعيد عن كل عصبية أو مصالح ضيقة، ويرى التارزي مصطفى "**أن التجديد المقبول في الدين لا يعني التمييز أو التحول عن أصول الدين وفروعه لأن هذا لا يسمى تجديدا بل انحلالا وتفككا وذوبانا وموتا**"[1] ، ونفهم من هذا الكلام أنه وجب التجديد في حدود المعقول ودون التنصل عن المبدأ الأساسي للدين أو بصورة تتلاءم مع متطلبات العصر، ومع مختلف النوازل التي يشهدها العالم العربي اليوم لأن وظيفته هي دفع الشبهات وإزالة الغموض عن المسائل المبهمة. إذا حسن حنفي يتعامل مع علم أصول الدين على أساس أنه " **المخزون النفسي لدى الجماهير، هذا المخزون النفسي هو محصن الوعي العام، وعلى هذا الأساس ينسحب الوعي الجماهيري من المحتوى اللاهوتي إلى مستوى آخر هو المستوى التحرري الإنساني**"[2].

إذا يجب البحث والتفتيش في النص دون الوقوف والجمود عند ما أنتجه السابقون، بل النص ثري وغني ويحتاج إلى إعادة تفكيك خطابه وبنيته، والبحث عن كل ما هو إنساني فيه، والابتعاد عن اللاهوتية والغيبيات التي تبقى ثابتة ولا يمكن تغييرها، مثل العقائد

[1]– جلول مقورة، حسن حنفي والنقد الفينومينولوجي لعلم الكلام، الساورة للدراسات الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد بوضياف المسيلة، العدد 7، جوان 2018، ص270

[2]– المرجع نفسه، ص271

والغيبيات التي لا جدوى من البحث فيها، بل يجب على علم الكلام الجديد التفتيش عن كل خطاب موجه للإنسان في القرآن الكريم، والعمل على فهمه وربطه بمتغيرات العصر وقضاياه، والعمل على خلق مشروع نهضوي من خلاله يكون فيه الإنسان محور هذا المشروع، وليس مجرد خاضع وتابع، لتفسيرات مرت عليها قرون وأنتجت في سياق يختلف تماما عن السياق الحالي الذي نعيشه؛ أي نظرة حنفي لا تدعوا إلى تجاوز النص، بل إلى تجاوز التفسير الكلاسيكي للنص؛ أي تجاوز علم الكلام التقليدي ومناهجه ومواضيعه، إلى علم كلام جديد متصالح مع العقل وفي نفس الوقت غير متهجم على النص.

ويشير حنفي إلى أن التعريف القديم لعلم الكلام قائم على المنهج أكثر من الموضوع، وأن المسألة تتحكم فيها خلفيات فكرية وهو ما أدى إلى نفاق فكري ، كل فرقة تريد مصلحتها وعلى هذا الأساس يطرح حنفي السؤال التالي :"**هل هناك نظرية ممكنة يتفق عليها الجميع، مادام الموضوع واحدا والعقيدة واحدة أم أننا بصدد فرق ومذاهب متصارعة متناحرة متناقضة تضيع فيها وحدة الموضوع ؟ وإن هذه الفرق لا تعبر عن العقائد ولا تستدل على صحتها بقدر ما نستخدمها للتدليل على شيء آخر في الواقع والمجتمع والتاريخ** "[1]، وهذا ما يحكم الفرق الإسلامية المشتغلة بعلم الكلام فكل فرقة لا تريد أن تنجح فقط، بل تسعى ليفشل غيرها وللنيل منها وتحوّل فقه الردود إلى سب وشتائم بين الفرق الإسلاميّة التي وجدت اليوم في مواقع التواصل بديل لكتب التراث وللردود الفقهية التي كانت منحصرة بين نخبة العلماء، إلى تلك المواقع التي انفتحت على الجميع، وأصبح الكل يرد على الكل، في مسائل عقدية وغيبية وروحانية منفصلة عن واقع الإنسان العربي، مما ساهم في انتشار التطرف والغلو، ومزيد من التخلف والنكوص الفكري والحضاري.

[1]– جلول مقورة، حسن حنفي والنقد الفينومينولوجي لعلم الكلام، م س، ص272

وهذا ما يحتم إعادة النظر في علم الكلام الإسلامي، وربطه بمشاكل الإنسان العربي وليس بمشاكل الأمة منذ نشأتها، حيث أن مشكلة الفرق الإسلاميّة أنها تحمّل مجتمع اليوم مسؤولية خلافات تعود إلى قرون ماضية وفي نفس الوقت تسكت عن قضايا المجتمع الراهنة وترفض التفكير فيها وإيجاد حلول لها، فهي تبحث عن حل لقضايا الأسلاف، وترفض حل مشاكل خلاف اليوم.

وقد أراد حنفي أن يستبدل النظرة الكلاسيكيّة القديمة لعلم الكلام، بعلم جديد يساير متطلبات و مستجدات العصر وتقلباته، ويقدم حلولا ميدانية وأجوبة كافية للتساؤلات والانشغالات الفكريّة الحثيثة، المتعارف عليها والجديدة من نوازل فقهية وفكرية، وهو "**يحاول أن يستشرف مهمة جديدة لعلم الكلام، تختلف من حيث الطرح، والمنهج والوسائل وخاصة الموضوعات عن نظيرتها في العلم القديم، فالتحديات لم تعد نفس التحديات والإشكالات اختلفت والمحن والرهانات تمايزت**"[1].

وهنا يجب تحيين علم الكلام الكلاسيكي وربطه بالواقع، فلا يمكن أن يتسمر الفلاسفة المسلمون في نقاش قضايا طرح المجتمع الأموي أو العباسي، ولا يمكن لمتكلمة اليوم الرد على متكلمة القرن الثالث للهجرة، بل يجب عليهم أن يلتفتوا إلى واقعهم اليوم، وأن يحاولوا الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها الإنسان العربي اليوم المنبهر بالحضارة الغربية وبالآلة والتقنيّة، ووجب أن نبين له أن المشكلة ليست في النّص بل في التفسير الكلاسيكي للنّص، يجب أن يحسم الجدال حول العقيدة والغيب والقضاء والقدر والأسماء والصفات، لأنها قضايا لا تهم الإنسان في مجتمعه وفي حياته، وتعليمه واقتصاده؛ أي يجب ربط علم الكلام الحديث بمتغيرات العصر، وليس جر العصر إلى العصور السابقة، فنحن اليوم لسنا بحاجة إلى معرفة الغيبيات بقدر ما نحن بحاجة إلى استشراف المستقبل، ولهذا وجب على علم الكلام "**استبدال موضوعات ومفاهيم مثل الواحد والكثير، العلة والمعلول،**

[1]– جلول مقورة، حسن حنفي والنقد الفينومينولوجي لعلم الكلام، م س، ص272

الوجود والعدم، الوجود والإمكان، بتصورات تتعلق بمشكلات الأمة والشباب كالحرية، والمساواة والإنسان والمجتمع والتقدم والتنمية"[1]، النهضة، التنمية المستدامة، حماية البيئة، توفير بدائل اقتصادية، الحد من التطرف والاستبداد، تعزيز قيم التسامح والتعاون بين الإنسان وأخيه الإنسان، دون التدقيق في عقيدته ومذهبه وفرقته، إنها خطابات تجاوزها العالم المعاصر، فإنسان اليوم يجب أن يعيش مع أخيه الإنسان، دون إكراه في الدين، ودون إقحام الدين في كل تفاصيل الحياة، بل احترام الدين واحترام الالتزام به لكن دون أن يكون هو حوارنا وخطابنا في كل قضايا ومشاغل الإنسان.

وهذه دعوة صريحة من حنفي للتوجه في علم الكلام من البحث عن مفاهيم العلّة والوجود إلى مسائل راهنيّة تهتم بمشاكل الإنسان المعاصر، ومختلف أزماته التي تحمل طابع اجتماعي واقتصادي وسياسي، فالتحديات اختلفت عن الماضي لم تعد تهتم بمشكلات الوجود والخلق، بل تحتاج إلى مواضيع وتحديات تحمل دواء لمختلف أمراض العصر، ولقد أكد حسن حنفي "**أن علم الكلام هو العلم الذي يقرأ في العقيدة واقع المسلمين من احتلال وتخلف، وقهر، وتغريب، وتجزئة ولامبالاة، كما يرى فيها مقومات التحرر وعناصر التقدم، وشروط النهضة لو تم إعادة بنائه طبقا لحاجات العصر، بعد أن بناه القدماء تلبية لحاجات عصرهم**"[2]؛ أي أن مشروع حسن حنفي وتصوره للإنسان العربي الذي اقتلعت منه إنسانيته، تقوم على الفهم الخاطئ للنص وليس للنص ذاته فالعقائد التي جاء بها القرآن الكريم والروحانيات وعلم الغيب وكل ما تطرق له القرآن، هو حق وغير قابل للنقد أو الطعن، لكن المشكلة في المدارس التفسيريّة والتأويليّة التي ترفض إسقاط النص على الواقع، وتصر على حصره في الميتافيزيقيا، فالإنسان العربي بحاجة إلى فقيه يحدثه عن الحياة وعن صناعة المستقبل، وليس عن الموت وعذاب القبر والجنة والنار.

[1]– جلول مقورة، م س، ص273

[2]– المرجع نفسه، ص273

إن الحديث عن هذه المسائل ليس مرفوضا، ولكن يجب أن لا يحتل الصدارة والقمة، وأن تبقى المساجد وما يقدم فيها من خطب ودروس منكبا على مثل هذه المسائل وتعيد إنتاج خطاب الزهد والانسحاب والنكوص، والتعامل مع الدنيا بشكل سلبي، بل لا بد من فقه الحياة وفقه العيش والإنتاج والبناء والتحضر، هذه هي روح القرآن التي يقوم عليها وينادي بها، ويحث على نشرها داخل المجتمع الإسلامي، فالإسلام دين للحياة وليس للموت، والرهبة والاستعداد للآخرة فقط، بل يمكن أن نستعد للآخرة عن طريق عيش الدنيا بكل تفاصيلها، واحتراما لقاعدة الحلال بيّن والحرام بيّن.

ويتضح من خلال هذا القول أن حنفي يرى في علم الكلام منفذا ومخرجا من مشكلات العصر وحلاّ لها، ومبدأ أساسي في تحقيق القفزة النوعيّة التي يحتاجها روح العصر، إذا قمنا ببنائه بما يتلاءم مع حاجات عصرنا، لأنه في نظر حنفي استعمل علم الكلام تلبية واضطرارا، بل واستجابة لحاجات ذلك العصر ومتطلباتهم، يقول حنفي " **فإذا كان الله قد تم الدفاع عنه عند القدماء وانتصروا في قضيتهم إثباتا للتنزيه، فإننا ندافع عن الأمة التي اعتراها التفتت وأنهكها الضياع، وتوالت عليها الهزائم وانتابها العجز وعمّها القعود، فإذا دافع القدماء عن الله نظرا لأنه مظنة الخطر والهجوم فإننا ندافع اليوم عن الأرض المستهدفة**"[1].

إنه خطاب يريد إقامة حاجز بين المتكلمين القدماء الذين دافعوا عن العقيدة الاسلامية في وجه المشككين، وبين المتكلمين المعاصرين الذين يجب أن يدافعوا عن الأمة نفسها، فاليوم لا أحد من الديانات الأخرى مهتم بعقيدة الأمّة ولا يريد ارباكها، بقدر ما يريد إرباك إنتاج الأمة ومشروعها الحضاري، والحفاظ على تخلفها الاقتصادي والعلمي، عن طريق نقل قشور الحضارة الغربيّة إليها والاحتفاظ بلبّها، لما كانت الأمة بدون مشروع وبدون بديل منافس فهي مستسلمة لهذه الهجمة الغربية، وفي نفس الوقت نجد فلاسفتها ومفكريها

[1]– عبد الحليم عطية، م س، ص65

لا يزالون مرتهنين بخطاب القرون الوسطى والخطابات الفلسفيّة العقيمة والبحث في الغيبيات والدفاع عن العقيدة رغم توقف الهجوم منذ زمن فنحن أمام هجوم خطير يستهدف الإنسان العربي والأمة الإسلامية ومنع ازدهارها وتطورها.

وهذا ما يدعوا المتكلمين الجدد الالتفات إليه والنهوض له، والتصدي لنتائجه، من خلال الاستجابة لمتطلبات عصرنا وهموم أوطاننا وذلك عن طريق تغيير التعامل معه بحيث لابد أن يكون وعاء يحمل قضايا الأمة وأن يكون ترياقا لمشاكلها الراهنة، فالظروف الراهنة لا تسمح لنا بالعودة للقضايا القديمة والتقييد بالمفهوم القديم فقط.

ويرى حنفي أن " **العقيدة ثورة يجب أن تلعب دورها التحفيزي والتوجيهي لدحرجة عجلة التاريخ لأجل تحقيق حلم الإنسان الكامل، بعد أن كانت مهمة علم الكلام هي الدفاع عن الله الكامل الواحد**"[1]، والمقصود هنا أنه لابد من العقيدة أو علم الكلام أن تُستعمل كأداة تغيير من حال إلى حال، لا أن تترك مستقلة عن الإنسان، بل يجب أن تكون وسيلة لحل المشكل العالقة والتي تشغل يوميات الإنسان وفكره، وعلى هذا النحو يصبح "**مسار علم العقائد في المستقبل هو التحول من علم الكلام إلى علم السياسة ومن اللاهوت العقائدي إلى لاهوت التحرير ومن الذات الإلهية إلى الذات الإنسانية بحيث يصبح العلم والقوة والحياة صفات للإنسان بدلا من الجهل والعجز والموت**"[2]، إذا المشكلة في الفيلسوف والفكر العربي وليست في النص، فهو الذي حوّر النّص وحوّر مخرجات اتجاه قضايا غيبية وغير مهمة بالنسبة للواقع العربي المتخلف، وهي ترهن أي مشروع نهضوي كونها تناقش ما وراء الطبيعة وتعجز عن تقديم حلول للإنسان وهو يعيش في الطبيعة ويتفاعل معها، وبذلك حنفي ليس ناقما على النص بل على كيفية التعامل مع النص وعلى المتعاملين مع النص أيضا، فإما تجدهم ماضويون منغلقون على التفاسير

[1]– جلول مقورة، م س، ص 273

[2]– مونيس بخضرة، م س، ص 09

العتيقة، وإما حداثيون مبالغون في الحداثة ويخلطون بينها وبين التغريب، ومحاولة تجاوز الواقع العربي إلى واقع مفتعل ومصنوع.

كما يتحدث حنفي عن التراث ويبيّن لنا حقيقة "**كونه ليس دينيا فقط، ففيه يتداخل الديني والشعبي، المقدس والدنيوي، لا فرق في الاستخدام الشعبي بين الاستشهاد بالآية القرآنية والحديث النبوي وبين الاستشهاد بالمثل الشعبي وبسير الأبطال، كلاهما مصدر سلطة ومنبع لمعايير السلوك**"[1]، إنها أزمة التراث العربي الإسلامي، حيث يربط البعض بين التراث وبين القرآن والكريم والأحاديث النبوية، ويعتقد أن مطالبته بتصفية التراث وإعادة النظر فيه، إنها نظرة معادية للإسلام ومتهجمة على الوحيين في الكتاب والسنة، بينما التراث يضم كل تلك المتغيرات التي أشار لها حنفي، وفي كثير من الأحيان نجد الأمثال الشعبيّة والعادات والتقاليد والعرف والعيب والعار، أكثر حضورا وتأثيرا في حياتنا من الدين والحرام والحلال، وبذلك التراث يحتاج إلى إعادة دراسة ونقد وتمحيص وتفكيك الكثير من الألغام الموجودة فيه، وما تم إلصاقه في الدين من خلال التدين الشعبي، وتحول الكثير من المأثورات الشعبية والحكم والأعراف إلى شرائع، وأحيانا تتفوق على الشرائع، وهي التي تعطل وترفض أي مساس بالتراث، وتصر على ربط التراث بصحيح الدين غير القابل للنقد أو التشكيك، ونجد الكثير من المستفيدين من هذا الواقع المأزوم يستفيدون من مثل هذه الوضعية، ولذلك يصر حنفي على إعادة استنطاق الماضي وإخضاع كل ما تم إنتاجه للفصح والنقد وفق منهجية علمية صارمة.

وهنا يتبين لنا مفهوم التراث "**فالتراث ليس بالدين، لأن التراث ظاهرة حضاريّة ثقافية، والحضارة تتكون من الزمان والمكان وبفعلهما، فالدين جزء من التراث وليس كل ما في**

[1]– كريمة كريبة، إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي، جامعة السلطان قابوس، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، 2015، ص39

التراث في الدين، وليس كل ما في الدين في التراث"[1]، ربما هنا نجد حنفي يتفق حتى مع الجماعات السلفية الماضوية في ضرورة تنقية الدين من التراث، والفصل بين النصوص وبين الإنتاج الشعبي الذي هيمن على الدين، وأقحم فيه وتحول إلى جزء منه وبذلك اختلط على المفسرين والمشتغلين بعلم الكلام التفرقة بين النصوص الدينية وبين النصوص البشرية التي أقحمت وألصقت بالدين، لكن يختلف حنفي مع السلفيين في كيفية التنقيّة والتصفيّة وفي مفهوم النصوص، فإذا كان السلفيون يعتبرون النّص الحديثي جزء من الدين ويجب التعامل معه بحذر، فإن حنفي يعتبر أن القرآن وحده هو من تتوفر فيه شروط النّص الديني غير القابل للنقد وإعادة النظر، بل إعادة التفسير فقط والاستسلام لكل ما جاء به، بينما ينفي هذه النظرة عن الحديث الشريف ويعتبره نصا بشريا لا بد من إعادة النظر فيه، وهنا نجد حنفي يقول " **فالتراث ما هو إلا عطاء زماني أو مكاني يحمل في طياته كل شيء...لا يوجد دين في ذاته، بل يوجد تراث لجماعة معنية ظهر في لحظة تاريخية محددة ويمكن تطويرها طبقا لخطة تاريخية قادمة**"[2]، وقد حاول حنفي من خلال مشروعه التجديدي الحضاري انطلاقا من نقده للتراث أن يبعث روح التجديد في التراث القديم وعدم التقيد بالنصوص القديمة فقط من أجل إعطاء التراث صبغة إنسانية أو بمعنى آخر محاولته لأنسنة التراث، حيث يكون الإنسان هو المقصود من كل هذا التجديد والاهتمام به أكثر، بدل الاهتمام بالجوانب الروحيّة واللاهوتية.

ويشير حنفي إلى فكرة مفادها أن اختتام النبوة عن طريق الرسول صلى الله عليه وسلم يقودنا للتفكير في مرحلة جديدة أو هو بمثابة دليل على أنه حان وقت العقل من أجل مسايرة المرحلة القادمة، "**فالإنسان بعقله المستقل وبإرادته الحرة قادر على أن يواصل حركة التاريخ وأن يستمر في تقدمه باجتهاده الخاص فيرث النبوة وتراث الأنبياء،**

[1]– كريمة كريبة، م س، ص39

[2]– المرجع نفسه، ص 39

فالعلماء ورثة الأنبياء، والاجتهاد طريق الوحي والعقل وريث النبوة"[1]، إن حنفي يعلن أن مرحلة النقل المحض قد انتهت بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم واختتام الرسالة وانقطاع الوحي، وكل ما بعد تلك المرحلة هو عصر العقل، وعصر إعمال التفكير والتدبر والبحث عن حلول أرضية لمشاكل أرضية، طبعا بالاستئناس والاتكاء على النص، لكن دون الاستسلام له بشكل مرضي، والتفتيش فيه عن حلول لكل ما يعنينا ويشغل الإنسان المسلم لمسؤولياته اتجاه حياته ومصيره وتطوره؛ أي العمل على خلق مشروع إنساني ويستند إلى العقل بالدرجة الأولى، ويجعل من الإنسان محورا لكل مبادرة أو مشروع حضاري فمنذ لحظة انقطاع الوحي، انتهى سلطان النقل المطلق، ودشنا عصرا من حتميته الأخذ والرد بين العقل والنقل مع مراعاة المصالح.

ثالثا: الإنسان والاغتراب في الفكر الديني

انتهج الكثير من المفكرين والفقهاء سبيل من سبقهم والعمل بأقوالهم وأفعالهم، دون تغيير أو نقد لما قدموه، "**إن أغلب فقهاء الإسلام من سائر القرون يجنحون إلى العمل بأقوال من تقدمهم في العصر ولو بمئات السنين، ويحكمون بأحكامهم مهما تباينت أحوال المجتمعات الإسلامية باختلاف العصور، وهم يميلون في أخذ الأحكام إلى تفهم ألفاظ النصوص وما تحتمل من معنى أكثر بكثير مما يميلون إلى معرفة أوجه انطباق تلك النصوص على حاجات العصر وما تقتضيه مصلحة المجتمع الحاضر الذي يعيشون فيه**"[2]، وهنا تكمن المشكلة والمعضلة في الإنتاج الفلسفي والكلامي العربي الإسلامي؛ أي هفوة التقليد والحرص على عدم مفارقة القواعد التي قعّدت قبل قرون.

فالفقيه والمفكر الذي من الواجب أن ينظر في النوازل، نجده مقيّد بما أنتج سلفه، وهو لا يسعى إلى فهم النازلة والتماشي معها ومع أسبابها الاجتماعية، الاقتصادية، الثقافية،

[1]– كريمة كريبة، م س، ص 43

[2]– فتحي المسكيني وآخرون، الفلسفة العربية المعاصرة، م س، ص75.

السياسية، لكنه يسعى إلى إنتاج حكم يتماشى مع ما قيل حتى وإن كان ذلك قبل قرون، وفي مجتمع مغاير ومختلف وله خصوصياته، فالفقيه هنا لم يعالج النازلة بل أخرجها وضبطها فقط وفق ما هو موجود ولم يراع أسبابها الحقيقية؛ أي لم ينزل إلى الواقع ولم يحاول استنطاقه ولذلك تبقى الأحكام متشابهة ومتناسخة مع الماضي وليس لها أي معنى في الحاضر وهذا ما يرهن فقه النوازل ويفرغه من محتواه، ويحوله إلى مجرد اجترار للماضي وإعادة تحيينه في الحاضر، دون مراعاة حاجات الحاضر ومتطلباته. ويذهب حنفي إلى أن **ما وصفه القدماء على أنه الذات والصفات والأفعال هو في حقيقة الأمر «الانسان الكامل»*، فكل المادة التي وضعها القدماء تحت هذا الاسم لا تشير إلى موضوع فعلي، بل تعبر عن موقف انساني خالص تجاه موضوع مثالي**[1].

حاول حنفي معالجة فكرة الإنسان الكامل، كما سمّاها أو كما تعرف في الفكر الصوفي ومع العلم أن لكل فيلسوف خلفيّة فكريّة ينطلق منها أو يعالج على أساسها معظم أفكاره أو يجسد عن طريقها مشروعه الفلسفي، بحيث نجد أن حنفي حاول أن يعالج فكرة الإنسان الكامل بوجهة نظر فيورباخية كما أراد إسقاط أو تطبيق المنهج الفينومينولوجي في دراسته للإنسان العربي، وعليه، نطرح التساؤل التالي:

هل يمكن أن نطبق المنهج الفينومينولوجي الفيورباخي على علم أصول الدين ؟ وهل نستطيع أن نتعرف على الإنسان الكامل من خلال هذا المنهج؟

تتجسد شخصية فيورباخ في أفكار حنفي ويبدو هذا واضحا من خلال كتاباته ومنها نجد أنه أخذ " **هذه الفينومينولوجيا الفيورباخية المطورة فدرس بها علم أصول الدين، متأثرا في ذلك بفيورباخ لودفيغ feuerbach ludwig1872/1804 كثيرا، حتى ذابت**

*– الإنسان الكامل: عرف هذا المصطلح في الفكر الصوفي.

[1]– حسن حنفي، من العقيدة الى الثورة: الانسان الكامل (التوحيد)، ج2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1988، ص 555

شخصيته في شخصية فيورباخ"[1]، ولعّل خير دليل في هذا التأثر الكبير بالفيلسوف فيورباخ ملموس في جل كتاباته.

وقد دافع حنفي عن هذا القصد قائلا بأن هذا المنهج ضروري في الوقت الراهن لدراسة الدين، معبّرا عن ذلك بقوله "**ولما كنّا نتعامل مع التصور ووعي الجماهير كان التحليل الفينومينولوجي ضروريا ليبيّن الدين باعتباره قصدا لدى القيادة السياسية الدين هو صورة الشعور والتنمية مادته**"[2]؛ أي إخراج الدين من جانبه الروحي العقدي الذي تسيطر عليه النخبة الدينية التي تدعي معرفة أخبار السماء، وتحويله إلى فعل تنموي يحفز على الإنتاج والبذل والعطاء، فكل ما فيه منفعة للبشرية هو من صلب الدين بل هو الدين نفسه، ولذلك لا بد للمسلم أن يبتعد عن الروحانيات والغيبيات، وينتقل إلى دراسة سبل الرقي والاهتمام بالإنسان وتحويله إلى كائن منتج ومساهم في رفاه البشرية دون التوقف عند الفروقات العقدية والمذهبية، فخدمة الإنسان وتسهيل أمور حياته ومساعدته على قضاء حاجاته، يعتبر فهما أساسيا لمقتضيات الدين والشريعة، وليس فقط التركيز على العقائد والانتماءات الدينية الضيقة، هذا ما حاول حنفي التأسيس له من خلال فكرة الدين الظاهرة الاجتماعيّة وليس الدين اللاهوت المنغلق على نفسه وعلى أتباع توليفته العقدية، إذ يعد مشروع "**التراث والتجديد**"، الحدث الأبرز في فلسفة حنفي الذي جاء من أجل التحول من العقيدة إلى الثورة.

هذا المشروع الذي يقال عنه أنه "**فلسفة فيورباخية ذات طابع ونزعة إنسانية، ركزت على الإنسان وجعلته إله العصر الجديد، فهو محض فلسفة فيورباخية مطبقة على علم الكلام، بدلا من علم اللاهوت المسيحي، ولكنه حاول أن يلون نسخته العربية المنقولة**

[1]– فهد بن محمد القرشي، منهج حسن حنفي، دراسة تحليلية نقدية، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر، الرياض، 1434هـ، ط1، ص265

[2]– المرجع نفسه، ص266

من النسخة الفيورباخية"[1]، حاله حال كل دعاة التجديد المسلمين، إذ يصرون على أنّ الإسلام لا يتناقض كدين مع نقيضه؛ أي الفلسفة والعلمنة، وجعل العقل مقابل النقل، والإنسان الكامل مقابل الله.

وهذا من أهم عوامل فشل المشاريع التحديثية الإسلامية، كونها تفتقد للجرأة وتحاول جمع التناقضات حتى لا تتهم بالخروج عن الدين، ولذلك لم ينجح أي مشروع تنويري، لأنه لا يمتلك القدرة على الفصل بين الدين وبين التنوير كحالة نورانيّة جاءت لتقضي على الفكر الرجعي والمرتبط باللاهوت، فحنفي استعار منهج فيورباخ، لكنه أخرجه في نسخة إسلاميّة وبذلك فقد الإسلام معناه في المنهج الفيورباخي، وفقد المنهج الفيورباخي معناه في الإسلام، وهذا ما ساهم في بروز حالة من الاغتراب إذ "**يظهر الاغتراب الديني في علم العقائد وفي التصوف، إذ تقوم العقائد على قسمة العالم إلى قسمين :الأعلى والأدنى، الخالق والمخلوق، الأبدي والزمني، الخالد والفاني**"[2]، وهي تقسيمات لا تخدم الواقع ولا تغير من حال الإنسان، ولا تدفع به إلى الكمال إلا من أجل الفناء، فالكمال لا يوجد في الأرض حسب هذه النظرة أي عبثيّة الحياة وحتميّة الفرار منها، والزهد فيها وبذلك التركيز على الأبدي، وإهمال الفاني، بشكل يزيد من تخلف المجتمعات العربية ويرهن أي مشروع نهضوي، فإنّ هذه النبرة موجودة لدى كل الفرق الإسلاميّة، ولذلك لم تنجح أي فرقة في تقديم مشروع حضاري ينطلق من الفاني وينظر إليه على أنها عمارة للأرض واستخلاف فيها، بل الكل ينظر إلى الدنيا على أنها دار الغرور، وبذلك لا أحد يفكر في البناء والإعمار فيها بل الجميع مستعجل للرحيل منها، وبذلك الاغتراب عنها والنفور منها.

وقد كتب حنفي مقالا مطولا عن الاغتراب الديني عند فيورباخ الذي هو عصارة كتاب **فيورباخ (ماهية المسيحية)**، هذا الأخير خلص بفكرة مفادها الكشف عن حقيقة الاغتراب

[1]– فهد بن محمد القرشي، م س، ص266

[2]– حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2012، ص41

الديني استنادا على تحليله و قراءته للنصوص القديمة و"**إثبات أنّ الثيولوجيا ما هي إلاّ أنثروبولوجيا مقلوبة، وأن ما يظنه اللاهوتي على أنه وصف الله هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان، فاللاهوتي يصف نفسه ظانا أنه يصف الله**"[1]، إنه منهج يحمل نبرة غربية محضة وعقلانية مفرطة وربما حنفي لا يختلف عن غيره في مسألة الاقتباس دون ممايزة أو دون عرض الاقتباسات على صريح الدين.

لا يمكن أن يتقبل العقل المسلم أن الله هو الإنسان، وأن البحث في الإلهيات هو بحث في الإنسانيات، إنها عقيدة حلولية علمانية أو ملحدة، تقترب من شيوعية ماركس إن لم نقل تأسس لها، حيث يصبح الإنسان والعقل محور كل شيء، وربما هذا ما ساهم في الفشل الأخلاقي للغرب رغم كل ما حققه من تقدم مادي وتكنولوجي، ولذلك إذا كان حنفي رافضا لحرفيّة الماضي وجموده، فعليه أن يحذر أيضا من سيلان الحداثة الغربية وميوعتها، وسعيها إلى طمس الهوية العربيّة وجعلها على الحالة الغربية، التي فشلت حتى في الغرب، فما بالك بمجتمعاتنا التي لا تستطيع ولا تحسن ولا تدرك الفصل بين الدين والدنيا.

وهنا يمكن القول أن النظريّة الفيورباخية للدين جاءت مقلوبة بحيث عكس وقلب المفاهيم الخاصة باللاهوت والله، وقال بأنها من خصوصيات البشر وهنا تحل الأنثروبولوجيا محل الثيولوجيا، بهذا المفهوم وهذا القصد يحل الإنسان مكان الله بل ويتعدى ذلك إلى أخذ صفات الله، كما حاول فيورباخ "**أخذ النصوص القديمة عن الله وإعادة تحليلها تحليلا نفسيا وجوديا ليكشف عن المضمون الإنساني لهذه النصوص، ويقوم بعملية تفسير جديد لها**"[2]، إنّه تفسير ساد في عصر الأنوار التي شهدت نقمة على تأويل الدين ورجال الدين، لكنها في النهاية صبّت غضبها على الدين وعلى الله، وبدل أن تتخلص من فكرة الكهنوت وفكرة احتكار النّص الديني وتفسيره، تخلصت من الدين وتخلصت من الله،

[1]– فهد بن محمد القرشي، م س، ص269

[2]– حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د ط، 1987، ص407

وحاولت العيش خارج حدود أي تشريع سماوي، بل قدمت بديلا لكل شيء، فحلّت المدرسة بدل الدير، والمحكمة بدل الكنيسة، والدولة بدل الأمة الدينية، الحاكم بصفته ظل الله في الأرض، الإنسان بصفته تجلي للعقل في الحكم، وأحلت الإنسان والعقل مكان الله، وبذلك نشأت المجتمعات الغربية المنتشية بانتصارها على الله وعلى الدين، لكنها في نفس الوقت بدأت تشهد أزمات اجتماعية تطرق لها علماء الاجتماع في بدايات ظهوره، وبدأت الحداثة الغربية تشير إلى أنها تحمل بذور فنائها في كينونتها، وأن الإنسان الجديد لن يقاوم طويلا وسيجد نفسه يحن إلى الله وإلى دور الدين داخل أي مجتمع بشري، لكن يبدو أن حنفي غير مهتم بكل هذه ومصرّ على عملية العقلنة ذات الخلفية الفيورباخية، حيث يكون الإنسان محور كل شيء، والملاحظ أن فيورباخ "**يعبر عن اتجاه عام متأصّل في الفكر الغربي، يمكن أن نتلمّسه منذ طاليس أو الفلاسفة الذي أنكر هو وفريق من زملائه الطبيعيين القبل سقراطيين فكرة الألوهية، وأفلاطون الذي رأى الإله مجرد صانع**"[1]؛ أي مهمة الله تنتهي عند الخلق، وبذلك هو ربّ يساعدنا حين نطلب منه لكنه ليس إله ومشرع ينظم حياتنا ويرتبها، فمدينة الأرض تختلف عن مدينة السماء، الأولى هي للبشر ويصنع مجدها البشر، والثانية لله ومن اختصاصه كما عبر عن ذلك القديس أوغسطين، وهي تختلف أو تتناقض تماما مع جوهر الإسلام ومع طبيعة العقيدة الإسلاميّة.

ولذلك بقي مشروع حنفي غريب ويشكل مجرد اقتباس وترجمة لأعمال فيورباخ؛ أي هو مشروع يفتقد للأصالة ولمراعاة الواقع الإسلامي ومدى اختلافه عن الواقع الغربي، فالله كما يفهمه المسلمون يختلف اختلافا جذريا وكليا عن ما يفهمه الغرب المسيحي وحتى الغرب العلماني، ولذلك دائما يمكن نقد الله أو الرد عليه أو التنصل من تعاليمه، وهذا ما أشار إليه فيورباخ حيث اعتبر " **الثيولوجيا في تاريخها الطويل أنثروبولوجيا، وكان**

[1]– مصطفى النشار وآخرون، م س، ص97

موضوعها وهو الله وصف لواقعة الإنسانية، الثيولوجيا إذن اغتراب للأنثروبولوجيا، وعالم اللاهوت مغترب من عالم الإنسان، والتفكير في الله اغتراب عن التفكير في الإنسان...الصفات الإلهية إذن صفات إنسانية"[1]، إنها عبثية من عبث الحداثة، حيث تم التطاول على الله بشكل مقلق ومربك حتى للإنسان الغربي، فكيف بالنسبة للمجتمعات الإسلامية، التي ينادي فيها بعض المفكرين أن تتعامل مع الله بمنطق غريب ومستورد وغير مقبول تماما، إذ يعتبر أن الله هو الإنسان وأن الإنسان هو الله.

لهذا يمكن القول" **أن الدين في رأي فيورباخ ما هو إلا مجرد وهم ينسب الإنسان بمقتضاه كمالاته الخاصة إلى موجود أسمى يظن أنه متمايز عن وعيه الخاص، وتبعا لذلك فإن الله ليس إلا الإنسان المثالي، الإنسان على نحو ما ينبغي أن يكون، الإنسان كما سيكون يوما**"[2]، وهنا نعود إلى فكرة الإنسان الكامل التي دافع عنها حنفي، فما هي إلا الإنسان المنتظر أو المأمول عند فيورباخ؛ أي الإنسان الناضج الذي سيصل إلى مرحلة من الوعي يستقل فيها عن الله، ويصبح غير محتاج له، ولا لتشريعاته، ولا لترتيباته، وهي مرحلة سيصلها عندما يعمل عقله، ويبحث عن الخلاص والنجاة بطريقة عقلية ومادية بعيدا عن الترتيبات السماوية، التي أصبحت تعيق حياته وتقيدها وهذا ما يعتبر سعي إلى طوباوية مخيفة ولا يمكن بلوغها، كونها تسعى إلى تحقيق ما لا يمكن تحقيقه.

إنّ الفكر الذي أسس له فيورباخ يعتبر نوعا من اليسار الديني؛ أي البقاء في الدين لكن الثورة على كل مفاهيمه التقليدية، فـ«فيورباخ» المتأثر بالنزعة «الهيجيلية»، لم ينفي الدين أو الله، لكنه ساوى بين الله والإنسان، وانتصر للإنسان في نهاية المطاف وهذا ما هيمن على عصر الأنوار وعلى المفكرين المتأثرين بالعقلنة وبالعلوم الوضعية، حيث "**جاء**

[1]– فهد بن محمد القرشي، م س، ص269

[2]– مصطفى النشار وآخرون، فلسفة حسن حنفي م س، ص97

القرن التاسع عشر بفيورباخ ورفاقه الهجيليين الشبان اليساريين ليضعوا على عاتقهم مهمة مقدسة هي تحرير البشر من رقة الألوهية والخرافة الدينية نشدانا للإنسان الذي مسخته التجربة الدينية"[1]، وقد حاول الكثير من الفلاسفة الهجيليين الشباب تحقيق الذات الإنسانية وتحريرها من الاغتراب الديني وإعطائها ما تستحق من مكانة، عكس ما هي عليه، ففي نظرهم أن التجربة الدينيّة خلعت كل المزايا والصفات الإنسانية عن الإنسان وأصبغته بالصبغة الدينيّة اللاهوتية التي يريدها الدين وأنصاره، ولكل فيلسوف طريقته الخاصة، بحيث نجد مثلا **ماكس شتيرنر 1806-1858** Max Stirner قام " **بتأكيد ذات الفرد الواحد الأحد الذي يسحق الدولة والمجتمع والأسرة وكل شيء ومن قبل ومن بعد الدين وكأنه يرفع شعار لا إله إلا أنا**"[2].

ونجد كذلك الفيلسوف الألماني **فريدريك نيتشه** الذي قام بدوره بإعلان موت الإله وتمجيد إرادة القوة والإنسان الأعلى أو السوبر مان، وهذا ما حاول حنفي التأسيس له من خلال فكرة الإنسان الكامل؛ أي المكتفي ذاتيا وغير المحتاج إلى الوصايا والتعاليم المقدسة، حيث يتحرر الإنسان من رقابة الله ومن حضوره في أدق تفاصيل الحياة، وهذا ما يشير إليه الإسلام حيث أعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك وهذا ما يعتبره حنفي عيش الإنسان من أجل الله لا من أجل ذاته، وهو يسعى إلى تحرير الإنسان من الله ورقابته، التي أصبحت بمثابة العقد

إن الملاحظ لهذه المحاولات الرامية لردّ الاعتبار للإنسان يجد وكأن الإنسان غاب فعلا عن هذه المرحلة أو في تلك الفلسفات التي نراها تسعى جاهدة لاسترجاع مكانته الحقيقية ودورها الريادي والمؤثر في شتى المجالات، لأنه في نظر هؤلاء أن الدين سلب حرية الإنسان وكيانه فأصبح من خلاله إنسانا مغتربا عن ذاته وعن محيطه وهذا ما يسعى إليه

[1]- مصطفي النشار وأخرون، م س، ص97

[2]- المرجع نفسه، ص98

فيورباخ جاهدا من خلال كتاباته التي يهدف منها أن يبرز مكامن الخلل والخطر الذي يشكله الاغتراب الديني وكيف يجب علينا أن ننتقل من الثيولوجيا إلى الأنثروبولوجيا.

يحمل حنفي وجهة نظر مشابهة للمنهج الفيورباخي الذي يدعوا إلى أنسنة اللاهوت يقول حنفي "**يكاد يُجمع القدماء على أن علم التوحيد أو علم الكلام هو العلم بالعقائد الدينية على الأدلة اليقينية؛ أي أنه العلم بالأدلة على صحة العقائد والصدق هنا نظري خالص يخضع لقواعد المنطق ولأساليب البرهان**"[1]، وكأنه علم خاص بشؤون السماء، ولا يمكن أن يغير أي شيء في حياة الإنسان؛ أي الدين أصبح مصدرا للاغتراب بالنسبة للإنسان والاستلاب فهو يشرح له كيف يعيش، كيف يموت، كيف يكون من الفائزين في العالم الأبدي، هكذا فهم حنفي علم الكلام الكلاسيكي، وحاول التأسيس لعلم كلام جديد وفق نظرة فيورباخية محضة، ولقد استعمل فيورباخ الدين أو اللاهوت "**باعتباره مرضا نفسيا يعبّر عن اهتزاز شعوري وارتجاج في المخ وهلوسة واضطراب**"[2]، ومن هذا المنطلق نرى كيف تعامل فيورباخ مع اللاهوت باعتباره شيء مأساوي لا كعلم معترف به أو كدين عملي.

يحذو حنفي طريقة فيورباخ في نقده للاغتراب الديني ولفكرة الدين التي يراها أنها مصدر للتسلط والقوة والقهر للإنسان ولذاته وكذا مصدرا للاستلاب، فنظرة حنفي للدين تشبه نظرة الغرب للدين، فلا يراها كما نراها نحن المسلمون بأنّ الألوهية هي مصدر الشهادة والعطاء والتضحية بل "**رآها الذات المسلوبة والأحشاء المبقورة والأنا المسحوقة والإنسانية المنهوبة...**"[3]. وهنا يتجلى مدى عبثيّة مشروع حنفي الذي لم يقدم فكرة أصيلة ومستمدة من الواقع الإسلامي، بل حاول توطين المنهج الفيورباخي، والتأسيس لعلم كلام

[1]– جلول مقورة، ، م س، ص 271

[2]– حسن حنفي، دراسات فلسفية، م س، ص406

[3]– مصطفى النشار وآخرون، م س، ص99

جديد معادي للدين وللنّص، ومتمرد على كل معتقداته بل ويحاول تقديم مفاهيم ومعتقدات متساهلة، وفيها الكثير من التغريب، والاستيراد المنهجي والعلمي، فيمكن القول أن فلسفة حنفي ما هي إلا ترجمة من الألمانية إلى العربيّة لفلسفة فيورباخ.

يرى فيورباخ أن الاغتراب لا يتم إلا من خلال فلسفة الدين، "**فالاغتراب أساسا هو الاغتراب الديني والاغتراب الديني هو أساس كل اغتراب فلسفي أو اجتماعي، نفسي أو بدني**"[1]، نفس الفكرة نجدها عند حنفي الذي يعتبر الإنسان العربي وبسبب علم الكلام الكلاسيكي وحصره في اللاهوت والغيبيات والقضاء والقدر، جعل من الإنسان العربي كائنا مغتربا عن واقعه، وعن آماله وتطلعاته، فهو يعيش أزمة اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية بسب أزمته الدينيّة، ولذلك كل الاغترابات التي يعيشها الإنسان العربي إنما أصلها الاغتراب الديني، كون الدين يحتوي الحياة في التفكير الإسلامي وليس العكس، وبذلك تحول الإنسان إلى تابع لقوى أعلى وأسمى منه، وهي التي تحدد كل تفاصيل حياته، وهنا نجد حنفي يريد أن يجعل من الإنسان القوة الوحيدة التي تصنع الحياة، وهو نفس المنهج الذي دافع عنه فيورباخ في تفسيره للاغتراب الديني إذ يرى "**أن الاغتراب هو انقلاب الأنا إلى الآخر فإن هذا الانقلاب يحدث أساسا في تحول الإنسان إلى الله قبل أن يتحول الإنسان إلى عمل أو إلى نظام أو إلى مؤسسة أو إلى كون فالاغتراب الديني هو أسهل اغتراب وأسرعه وأكثر مباشرة**"[2].

ويعتبر فيورباخ من بين الفلاسفة الذين اهتموا بالحديث عن فكرة الاغتراب الديني ونجد هذا واضحا وجليا من خلال اعتماده على النصوص القديمة وإعادة قراءتها بتمعن وتحليلها تحليلا يمكن من خلاله كشف حقيقة هذا الاغتراب الديني داخل هذه النصوص لأن قراءتها قراءة سطحية لا يمكننا من اكتشاف هذا الاغتراب، بل وجب التعمق فيها

[1]– حسن حنفي، دراسات فلسفية، م س، ص404

[2]– المرجع نفسه، ص404

وتحليلها تحليلا نفسيا ولاشك أنّ المراد من هذا التحليل هو تقديم تفسيرات جديدة التي تحملها هذه النصوص، ومنه "يحاول فيورباخ إذن الكشف عن الاغتراب عن طريق تحليل النصوص القديمة وإثبات أن الثيولوجيا ما هي إلا أنثروبولوجيا مقلوبة وأن ما يظنه اللاهوتي على أنه وصف الله هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان"[1].

حاول العديد من الفلاسفة تحليل مضمون النصوص الدينية القديمة باعتبار أن الأنثروبولوجيا هي سر الثيولوجيا وهنا نستحضر فكرة «هيجل» أنه على حق "**في مهمته التاريخيّة في الكشف عن الروح في التاريخ**"[2]، ومن بينهم حسن حنفي الذي أراد استخراج ما عجز الأوّلون عن استخراجه من النصوص الدينيّة، التي يعتقد أن فيها جانب إنساني وموجه للإنسان أكثر من الجانب العقدي واللاهوتي الغيبي، وهنا نتلمس نبرة تفكيكيّة تميل إلى أعمال ميشال فوكو **Michel Foucault 1926-1984** وجاك دريدا **Jacques Derrida** 1930-2004 وحتى محمد أركون؛ أي إعادة قراءة النص وتحليل ما فيه من خطاب تحليلا عقلانيا يتفق مع متطلبات الإنسان ويتحرر من هيمنة الله، وهنا يحاول فيورباخ "**على نحو قبلي بإرجاع النصوص إلى الواقعة الإنسانية الثيولوجيا إذن اغتراب للأنثروبولوجيا، وعالم اللاهوت مغترب عن عالم الإنسان والتفكير في الله اغتراب عن التفكير في الإنسان**"[3].

ونجد حنفي أيضا ينحو منحى فيورباخ فهو يعتقد أن علم الكلام الكلاسيكي قد فكر في الله بما فيه الكفاية، وحان الوقت لعلم كلام جديد محض للإنسان ولقضاياه التي تشغل تفكيره، فمن المستحيل أن نبقى متمسكين بقضايا أسلافنا ونعيد اجترارها في كل مرة، يجب أن يكون الإنسان محور أي علم وأي تخصص لأنه يكفي من دراسة الغيب وإهمال

[1]- حسن حنفي، دراسات فلسفية، م س، ص407

[2]- المرجع نفسه، ص407

[3]- المرجع نفسه، ص407

الواقع، ومن جهة أخرى حاول فيورباخ تبرئة نفسه من كل الانتقادات التي وجهها للمسيحية والاتهامات التي وجهت إليه وعلى رأسها الإلحاد، بأنه لم يقل شيئا عن الدين بل الدين هو الذي تكلم عن نفسه، "**إنه الدين هو الذي يؤلّه الإنسان في حين ينكره اللاهوت، إنه الدين وليس فيورباخ الذي يقول بأن الله هو الإنسان الشخصي المنفصل عن الذات المتخارج في العالم، وأن الإنسان هو الله بعد أن دفع بالإنسان بذاته خارجا عنه مغتربا عن نفسه في آخر**"[1]، وسار حنفي على نهج فيورباخ وأيد فكرة فيورباخ بأن الإنسان هو الله لكنه تخلى عن صفات الكمال لصالح الله، يشير حنفي إلى أن هنالك "**مشكله كبرى تصنعها العقيدة الدينية في عمومها ولابد من قلبها، والانقلاب عليها، تتمثل في استحواذ عقيدتنا في الله على كل الكمالات التي كانت للإنسان ثم احتوائه التدريجي له، خاصة في علم الكلام المتأخر بعد القضاء على التيار النظري العقلاني وسيادة التيار التقليدي**"[2].

وهنا نجد وكأن حنفي غير مقتنع في حصر الكمال في الله ونسب النقصان للإنسان، وهو يريد قلب هذه المعادلة؛ أي أن يكون الإنسان هو الكامل وهو السيد، لأنه هو محرك الحضارة وصانع التغيير والتاريخ، أما الله فقد تحدثنا عنه كثيرا، أو تكلم حوله الفقهاء وأهل الحديث، والفلاسفة والأصوليون والمهتمون بالتوحيد حتى أصبح موجودا في كل تفاصيل حياتنا، لكن بلا معنى، حيث يرى الدكتور «بوبكر الجيلالي» أن "حسن حنفي يسعى إلى بناء القديم كله ليكن قادرا على مواجهة تحديات العصر، والانتقال من الإصلاح إلى النهضة، وذلك بالاعتماد على سلطة العقل واجتهاد المحدثين"[3].

[1]– حسن حنفي، دراسات فلسفية، م س، ص409، 410

[2]– بلال مقنعي، الصلة بين الوحي والواقع في فكر حسن حنفي، محاولة للتفهم، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ماي 2014، ص06

[3]– بوبكر الجيلالي، مشروع التراث والتجديد عند حسن حنفي، م. س، ص 325.

وهنا يحاول حنفي السير على خطى فيورباخ وكل العقلانيين في عصر الأنوار عن طريق الثورة على فكرة الله التي أصبحت تستغرق كل مباحث الدين ولا تُبقي للإنسان أي أهمية في الحياة، وهذا ما يمكن وصفه باليسار الإسلامي، الذي لا ينكر الله أو الدين لكنه يبيح ويشجع التمرد عليهما، ويطلب من الإنسان أن يكون سيد حياته وقضاياه ومشاكله وعصره، ويبرر حنفي هذا الموقف بأنّ أفعال الإنسان وصفاته التي سُلبت منه وأصبح مغتربا عن نفسه بعد أن تخلى عن أفعاله وصفاته الأساسية والأصلية لصالح التوحيد والله مما أدى إلى تغييب دور الإنسان وأهميته، "**فتلاشى الإنسان، وتخلى العقل المسلم عن كل صفات الإنسان الجوهرية والكمالات وجعلها صفات خاصة بالله وحده، ولابد من قلب الصورة واستعادة الإنسان دوره وصفاته وأخصّ خصائصه، خاصة عقله وإرادته الحرة**"[1]، فالله خلق الإنسان وزوده بالعقل، ليبحث ويتطور ويتكيف مع كل زمان ومكان، ولم يخلق له ذلك العقل ليختصره في تمجيد الله فقط، والذود عن العقيدة، والردّ على المخالفين، بينما في المقابل يهمل واقعه وحياته وينتظر فقط التوفيق من الله، فحنفي انتقد التواكل المذموم عند كل المسلمين، لكنه أيضا انتقد التوكل المحمود عند كل المسلمين، وطالب بأن يصنع الإنسان حياته، دون الحاجة لا إلى التواكل ولا على التوكل، بل بإرادته الحرة، فهو يعتقد أن الإرادة يمكن أن تصنع كل شيء، حتى وإن تخلت عنها العناية الإلهية، وهذا ما يعتبر تجديدا جديدا ربما لم يُسبق حسن حنفي إليه أحد، لكنه أيضا مرفوض لأنه متعارض مع لبّ العقيدة الإسلاميّة.

ويعود سبب تغييب دور الإنسان في التيار التقليدي القديم حسب حنفي إما لإبراز صفات كمال الله وإما لتبيين دور الرسول صلى الله عليه وسلم، لذا" **ساعدت ظاهرة نسيان الإنسان على إنتاج قراءة مغلقة للنصوص الدينية، لا تنفي الإنسان باسم الله فقط بل تنفي الحياة باسم الآخرة، وتنفي العمران البشري باسم الاستخلاف، وتنفي الذات باسم**

[1]– بلال مقنعي، م س، ص07.

التكليف وتنفي الأخلاق باسم الفقه"[1]؛ أي أن هناك انسحاب للحياة الدينيّة على الحياة الدنيويّة واستغراق لها، وهيمنة وسيطرة عليها، وهذا ما يرفضه حسن حنفي، إذ يعتقد أن كل هذا حدث بسبب ضرورة إثبات تفوق الوحي، وتفوق الإنسان المؤمن على الإنسان غير المؤمن، وبذلك أصبح الإنسان في مجمله دليل على الطيش والعبثية، وعدم الهداية، وكان لا بد له من إرفاق عقله وإخضاعه للدين حتى يتحقق الاستقرار والازدهار، وينشأ العمران، وتسهل الحياة، وحتى يثبت في عقول الناس، إن الله أساس كل خير، وإن الإنسان أساس كل شر، وبذلك على الإنسان أن يفوّض كامل أمره إلى الله، فإن أخطأ فمن نفسه وإن أحسن فمن الله.

وهذا ما يرفضه حنفي تماما، وهو يعمل على إرساء فكرة إن أخطأ الإنسان فمن اعتماده على غير عقله، وإن أصاب فمن اعتماده على عقله وإرادته ورسمه لحدود واضحة بين إرادته وإرادة الله، ففي رأيه أن المبالغة في تلك المكانة التي أعطيت للرسول صلى الله عليه وسلم، وللوحي، ولله، وللجيل الأول من المسلمين هي سبب هذا التغييب، لأن دورهم ليس إلا تبليغ الرسالة، والاجتهاد فيها حسب مقتضيات عصرهم والرسول هو بمثابة واسطة بين الله والعبد، يقول حنفي "**إن كون الله خالق الكون والإنسان لا يمنع الإنسان من أن يكون خالقا حرا، مؤثرا في الكون ومغيرا للنظم الاجتماعية والسياسية**"[2]؛ أي حسب نظرة حنفي الإنسان خُلق ليعيش حياته ويصنع مستقبله، وليس ليعمر كون الخالق وفق ما يريد الخالق، فهو يعتقد أن الله أكبر من أن يدقق في أفعال البشر، وأن يعاقبهم ويحاسبهم، بل الله خلقهم وخلق لهم كل ما يمكن أن يطوروه ويستغلوه في حياتهم اليومية، عن طريق إعمال عقولهم، وعدم السماح بممارسة أي وصاية عليه حتى وإن كان وصاية ربانيّة.

[1]– عبد الجبار الرفاعي، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط2، 2019، ص78

[2]– حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة الإنسان المتعين(العدل)، ج3، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1،1988 ، ص30

ويبيّن حنفي أن كون الله خالق كل شيء لا يعني بأنه مسؤول عن أفعال البشر لا يعني أنهم غير أحرار في تصرفاتهم واختياراتهم وأن هذا الإنسان غير مسؤول عن أفعاله، ويضيف قائلا "**إن الابتهال والدعاء والسؤال لله لا تعني أن الإنسان ليس خالقا لأفعال الشعور الداخلية، بل هي أقرب إلى تقوية الذات وتحمية الشعور وعقد العزم وإلا وقعنا في فلسفة السؤال وفي موقف الشحاذة**"[1]؛ أي الإنسان حسب حنفي صانع للفعل حرّ في اتخاذ القرارات، لا وصاية عليه فهو لا يحتاج الوصاية، فعقله وتفكيره ورجاحته، يمكن أن ترتقي به إلى مرتبة الله، بل الإنسان في مكانة مساوية لله، فقط طريقة التفكير المنكسرة لرجال الدين جعلته في مرتبة أقل.

ويقول حسن حنفي في هذا الصدد "**بل كان العقل هو الإله، وكانت له كل صفات الله المطلقة من العلم المطلق والسيادة المطلقة، وكان هو الحاضر في كل فرد منا لأنه أعدل الأشياء قسمة بين الناس أو النور الفطري**"[2]. إذا كان هذا القول صحيحا **فما هو سبب تخلي العقل عن صفاته ؟**، وهنا نحن بحاجة إلى أن يجيبنا حنفي عن هذا التساؤل، الذي يبدو خطيرا ومربكا للعقيدة الإسلامية.

وفي نظر حنفي أن العقل أو الإنسان تخلى عن صفاته لصالح الله و الرسول ويؤيده في ذلك مفكرون آخرون لهم نفس الاتجاه ويعبرون عن ذلك بظاهرة نسيان الإنسان و"**نسيان الإنسان ظاهرة استبّدت في حقول عدّة من تراثنا، نراها في الكثير مما أنجزه المحدثون والمفسرون والمتكلمون والفقهاء وغيرهم**"[3]، ظاهرة لم تكن معروفة في القرون الأولى، لكنها تفشت مع دخول الفلسفة اليونانية والفارسية لبلاد المسلمين، وتأثر الفلاسفة المسلمين بالمنطق، وبداية التعامل مع الله كمادة، وهي نبرة بقيت عالقة في أذهان الكثير

[1]– حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة الإنسان المتعين، م س، ص 30

[2]– حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط4، 1990، ص35.

[3]– عبد الجبار الرفاعي، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، م س، ص78

من المتصوفة المسلمين، مثل الحلاج والتبريزي، وابن عربي وابن الرومي، وغيرهم ممن تعاطوا مع الله والإنسان ككيان واحد واشترطوا بلوغ الكامل من أجل اتحاد الروح البشرية مع الذات الإلهية، وهي فكرة عالجها فلاسفة الأنوار وتبنوها رافضين أن يكون للإله أي أفضلية على الإنسان، ونجد حنفي يستعيرها من خلال نموذج الإنسان الكامل، الذي لا يكاد يميز بين صفاته وصفات الله، خاصة في القدرة على التصرف الصائب ودون الحاجة إلى توجيهات فوقية.

ونجد حسن حنفي يدافع بشغف عن فكرة الانسان الكامل وهو صورة لعقلانيته المثالية وأشبه بالحالات الوجدانية الصوفية في تصورها للإنسان، التي يرو بلوغها بسبب انعتاقهم من الدنيا وملذاتها، وبذلك يرقون إلى صورة من صور الله، حيث يتجلى الإنسان العاقل والكامل، وهي حالات إيمانية لا يصلها كل الناس حسب المتصوفة، ولكن حسن حنفي يريد تعميمها لتكون نموذجا للإنسان الكامل، عن طريق حالة إيمانية روحانية تطهر النفس وتنقيها من كل ملذات الدنيا "**وفي هذه المقدمات الإيمانية تتحدد علاقة الإنسان بالله، ليس فقط على مستوى المعرفة والنظر، بل أيضا على مستوى السلوك والعمل، فالإنسان يحمد الله على نعمه، ويشكره على فضله، مما يجعل العلاقة أحادية الطرف من واهب إلى موهوب، ومن معط إلى معطى، وتجعل الإنسان مجرد وعاء للنعم ومستقبل للعطايا، ومنتظر للجود والإحسان**"[1]، وكأن حنفي يريد أن يكون العطاء متبادل بين الله وبين الإنسان، هو يريد أن يشكر الله الإنسان، حتى يشعر الإنسان بفضله وقيمة وجوده ولا يبقى مجرد مكلّف، بل يجب أن يكون مكلِفا ومكلَفا، عابدا ومعبودا، حامدا ومحمودا، وهذا ما يمكن اعتباره هرطقة تمزج بين عوالم الصوفية والأحوال التي يدخلون فيها، وبين الكثير من الجرأة الغربية التي تبلورت في عصر الأنوار، وهتكت كل الحجب والحدود بين الخالق والخلق، وشكّلت حالة من النزوات العقلية التي بشّرت بفشل الحداثة

[1]– حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة(المقدمات النظرية)، مؤسسة هنداوي للنشر، المملكة المتحدة، 2020، ص13

حتى في أوج انتصاراتها، لأنها جعلت الإنسان ينجرّ خلف الرغبة المدمرة، إنها رغبة الخلود، والحصول على كل ما يريد إذ أن رغبة الإنسان في الحصول على الأشياء وتحقيق مختلف ملذاته يجعله يندفع بقوة نحو هاته النزوات مهما اختلف نوعها، فلا يتقيد في أحيان كثيرة بما أمره الله به؛ أي بالرضا والصبر وطلب الحاجة من الله وحده فتكون النتيجة، "**اتجاهنا نحو الحاجة أقوى من نزوعنا نحو الحمد والحمد على ما هو موجود فيه رضا واستكانة، والثورة على ما هو مفقود فيه غضب ومطالبة بحق**"[1]، وهنا يدخل الإنسان مرحلة تدمير ذاته، عن طريق ربطها بما يفوق ويتجاوز ذات الإنسان وينعكس عليها سلبا.

وفي رأي حسن حنفي من جهة أخرى أنه لابد للإنسان الكامل من ثورة على المعتقدات السائدة وهذا بإعادة قراءة التراث والنصوص التراثيّة قراءة جديدة تتماشى مع الظروف الراهنة وعدم النكوص إلى الماضي و البقاء مكفوفي الأيدي أمام هذا الموروث الثقافي لأن "**تأويل النصوص التراثيّة بما يلائم العصر وظروف العيش، يمكّن الباحث من ردم الهوة الحاصلة بين ما هو قديم وما هو حديث، حينها يبدأ العقل العربي في التحرر من هيمنة النصوص الأولى وينتقل إلى النصوص المستخرجة في شكل الممارسة الفلسفية المطلوبة التي ليست إلاّ العلم الذي يعيش فيه**"[2]، وإحداث نقلة نوعيّة في طريقة تفكيره وسياسة فلسفة حياته، فلا يكتفي هذا الإنسان بالتضرع والصلاة والدعاء، بل لابد له من التمرد على واقعه المرير، فالتمرد يعني لا قداسة لا حدود للعقل والتفكير والمساءلة والتشكيك والنقد والمبالغة في طلب الحرية، والحدّ من سلطة المقدس ومن سلطة الله غير المبررة، فالله وتعاليمه محترمة في العبادات والمعتقدات، لكن لا مجال لها في السياسة وإدارة المدينة وصناعة الاقتصاد وخلق الثورة، فعلى الله أن يقف عند حد ما، حتى يتسنى

[1]– حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة(المقدمات النظرية)، م س، ص14.

[2]– مونيس بخضرة، م س، ص 09.

للعقل أن يقوم بدوره المنوط به، البحث عن الخلاص للإنسان من خلال مشروع إنساني وليس غيبي لاهوتي، نحن لا يمكن أن نبقى نحمد الله على ساعة الرخاء ونطلب منه العون ساعة الشدة، بل يجب أن نثور على عقيدة الحمد والثناء وطلب العون ونؤسس لعقيدة التمرد وأخذ الحقوق بأيدينا وبمشاريعنا العقلية إذ يرى حنفي أن، "**حالنا لا يتطلب حمدا ولا ثناء على أحد، بل يقتضي رفضا واعتراضا، مطالبة وثورة، نحن لا نحمد بل نتضجر، ولا نرضى بل نغضب، ولا نثني بل ننتقد، ولا نشكر، فلا شكر على واجب، بل نثور ونطالب**"[1]، إنها بعبارة أخرى عقيدة اليسار الإسلامي، حيث المواجهة والصراع بين الماديات، والمنتصر هو الأقدر على الصمود وتقديم الأفضل، وحنفي يعتقد أن الإنسان يمكنه تقديم الأفضل إذا تحرّر من هيمنة النّص والمقدّس والله.

وهنا نجد دعوة صريحة من حنفي إلى الثورة على القيّم السائدة في عصره وعدم الاكتفاء بالبكاء والدعاء وجلد الذات والإيمان بالقدر، بل تغيير الحال من السيئ إلى الأحسن عن طريق الثورة والمطالبة، لأنّ الاكتفاء بالدعاء والتسول لن يغير من الحال شيئا، يقول حنفي في هذا الصدد "**ولن يتغير الواقع عن طريق الدعاء، ولن يطعم جائعا بطريق الاستجداء، ولن ينصر مظلوما عن طريق البكاء، فالدعاء تعبير عن أماني ورغبات وليس تحقيقا لها، هو حيلة العاجز وفعل القاعد، وأسلوب القعيد، وطريق الخامل، وسبيل المستكين**"[2]، فحنفي يرفض عقيدة الهيمنة والسيطرة التي أسّس لها علم الكلام الكلاسيكي، حيث أصبح الإنسان يعتبر نجاحه توفيقا من الله وإخفاقاته بسبب غضب الله فهو إما يحمد وإما يطلب العون ويستكين، ولكن حنفي يريد الإنسان الثائر المتمرد الذي ينتزع حقوقه ويؤسس كيانه ويدافع عن مصالحه، ولا يلتفت إلى أحد، حتى وإن كان هذا الأحد هو الله.

[1]– حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة(المقدمات النظرية)، م س، ص14

[2]– المرجع نفسه، ص15

وإنّ المتمعن في قول حنفي يجده يتنافى مع العقيدة الصحيحة والمنهج السليم في الدين الإسلامي لأنّ الإنسان المسلم وجب عليه الإيمان بقضاء الله وقدره ولابد من شكر الله على نعمه، فالشكر هو أصل الزيادة والرضا بما أعطى الله هو من صفات المسلم التقي والصبور، فكيف لنا أن نثور على ما وهبنا الله من خيرات لا تعدّ ولا تحصى ومن نعّم غير معدودة، أما فيما يخص الدعاء ليس من صفات العاجز فقط، بل هو من صفات المسلم عامة يدعوا الله سواء لطلب حاجة أو دفع بلاء أو الدعاء للبلاد أو العباد أو الدعاء للوالدين كما يوجد الدعاء للأبناء من طرف الوالدين لأنّنا نحن بصدد دعوة من هو أقوى منا وخالقنا، وهو من طلب منا أن ندعوه والأمثلة من القرآن كثيرة في هذا المقام، يقول الله عز وجل ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾[1]، كما يقول أيضا في كتابه الكريم ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[2]، فقد حاول حنفي من خلال علم أصول الدين أن يعيد للإنسان قيمته ومكانته، التي فقدها عن قصد أو عن غير قصد، لمختلف الظروف والعقائد التي عرفها هذا الأخير.

المبحث الثالث : الإنسان بين ماركوز وحنفي

إن لكل فيلسوف في تنظيره لمعظم القضايا بصفة عامة، وحول أزمة الانسان بصفة خاصة، رؤية تعتمد على مكتسباته الفكرية والعلمية، التي تتباين في طرحه لمشكلة المجتمع المعاصر وأزمته الكونية، حيث نجد كل من ماركوز وحنفي ينطلقان من وجهات نظر متقاربة، تحمل سمات مشروع كل منها في تفسير القضايا التي يتعرض لها الانسان، وهي كالآتي:

[1]– سورة إبراهيم، الآية 07

[2]– سورة غافر، الآية 60

أولا: سمات مشروع كل من حنفي وماركوز: يمكن الانطلاق في فهم ما قدمه ماركوز وحنفي في مشروعيهما من السمات، التي كانت أكثر تشابها، من حيث أنها تعالج أزمة الانسان وعلاقته بالمجتمع المعاصر، ولذلك نجد لديهما هذه السمات المتشابهة:

1: الواقعية: جاء مشروع حنفي ليبحث ويعالج الواقع المعاش، لذا نجده يشتغل بحال العالم العربي الإسلامي المعاصر فمشروع حنفي "**عبارة عن نظرية في تفسير الواقع انطلاقا من التراث بنوعيّه الموروث والوافد**"[1]، ويبدو هذا واضحا من خلال إشارته إلى أهم القضايا التي يكثر فيها الكلام في الفكر العربي والتي لها علاقة مباشرة بالواقع المعاش وكذا تعتبر من المواضيع المسكوت عنها أو المقدسة التي لا يستطيع الإنسان العادي التكلم فيها أو مناقشتها لكن حنفي تجاوز هذا التفكير الكلاسيكي وخاض غمار هذه التجربة أو لنقل المغامرة الصعبة متجاهلا ومتحديا قدسيّة النّص ورأي المنتقدين ورجال الدين أو كما يعبّر عنهم بحراس العقيدة.

لقد عمل حنفي على كشف الواقع بشقيه المشرق والمظلم والسلبي والإيجابي من خلال عرضه وتحليله له، والملاحظ أن مشروع حسن حنفي "**التراث والتجديد**" وفلسفته "**تعطي الأولوية للواقع على النص وللعمل على النظر، لأن الواقع فيه تتحقق مصالح الإنسان العامة ويظهر ذلك بوضوح في محاولة إعادة بناء أصول الفقه وفي المحاولات الأخرى**"[2]، فلقد عمل حنفي على الاهتمام بالواقع وسبّق كل مرة مصلحة الإنسان المعاصر والحالي على حساب الماضي وأعلن أسبقية الحياة والعيش وفق متطلبات العصر الجديد وتخطي كل فكرة تعتبر عائقا للتقدم والتفهم لأنّ النصوص القديمة صالحة للماضي فقط أما الإنسان المعاصر فلابد له من الاجتهاد وإعادة قراءة جديدة تتماشى مع الظروف الراهنة.

[1]– مصطفى النشار آخرون، م س، ص42

[2]– المرجع نفسه، ص43

ومن جهة أخرى جاء مشروع **ماركوز** ليبين مكامن الخلل في مظاهر المجتمع الصناعي المتقدم والذي حاول من خلال أفكاره تغيير الواقع الذي يعيش إنسان المجتمع المعاصر، ذلك الإنسان الذي لم يعد يحمل معنى للحياة أو الإنسانية بعدما طمست التقنية كيانه ووجوده ودوره داخل المجتمع، كما زُيّفت حاجاته المادية وحتى الفكريّة بعدما انتهجت نظاما مسطّرا من كبرى الشركات العالمية مستعينة بالدعاية والإعلام للتحكم في هذا الإنسان، الشيء الذي جعل **ماركوز** يفكر في آليات جديدة للتعامل مع الواقع بنوع من العقلانيّة التي فقدها الإنسان المعاصر وحجبتها اللاعقلانية باسم العقلانية، ويتبيّن من خلال مشروع **ماركوز** أنه حمل همّ مجتمع معاصر عاش فيه وأحس بما يحس به كل إنسان داخل المجتمع الصناعي وكيف أصبح يُخضع ساكنيه لكلّ أنواع الرقابة والقمع وهذا ما سعى **ماركوز** جاهدا للدفاع عنه واسترجاع حرية ومكانة هذا الإنسان المستلب والمغيّب قسرا.

2: الثورة والتنوير: لكل فيلسوف ميزة معينة في طريقة تفكيره وموقفه من مختلف القضايا لذا "**تتميز فلسفة حسن حنفي وتميز مشروعه التراث والتجديد بالطابع الثوري، فهما ثورة في وجه الأوضاع الفكريّة والثقافية والاجتماعيّة والسياسيّة التي يعيشها العالم العربي الإسلامي المعاصر**"[1]، هذه الأوضاع التي يغلب عليها التخلف في شتى المجالات والضعف والتبعيّة الفكريّة والاقتصاديّة.

ولعل أهم الأفكار التي ركّز عليها حنفي في مشروعه هو "**إعادة بناء العلوم العقليّة كأصول الدين، معلنا ثورة فكريّة، أساسها الانقلاب على تصوراتنا الدينيّة، وهي المقدمة**

[1]– مصطفى النشار وآخرون، فلسفة حسن حنفي، م س، ص35

الحتمية لثورة واقعية؛ أي قلب المضامين اللاهوتية لعلوم الدين إلى مضمون اجتماعي ثوري"[1].

كما حاول حنفي من خلال ثورته هذه "**البحث عن معوقات تقدمه وعن أسباب سكونه إن كان ساكنا، رسالة الفكر دفع الواقع وتطويره بل وتفجيره، ففي لحظات التحول الحاسمة في التاريخ يتفجر الواقع، وتحدث الثورات**"[2].

ومن جهة أخرى نجد **هربرت ماركوز** أيضا جاءت أفكاره للثورة على الواقع المعاش وانقلابا على الوضعية التي حال إليها المجتمع الصناعي، ولعل أهم خصائص "**النظرية النقدية أنها نظرية ثورية، فهي تريد أن تكون بديلا عن النظرية التقليدية التي تقر الواقع القائم بحكم موقفها النظري وأسلوبها في التفكير**"[3]، وتميزت أعماله بالثورة على مجتمع الوفرة الذي يعيشه، حاول تحرير الإنسان من قبضة البعد الواحد وذلك بنقده والثورة على القيم التي يعرفها الإنسان صاحب البعد الواحد.

3: النقدية: إنّ قراءة التراث تستوجب موقفا واضحا من الموروث القديم لذا ظهرت عدة مواقف من قراءة هذا التراث فهناك نظرة تأخذ التراث كما هو دون فحص أو تدقيق، وفئة ثانية مقلدة تأخذ من الغير وتتخلى عن ثوابتها وهويتها كما تقضي على كل محالة للإبداع الذاتي أو الجماعي، وفئة أخرى تعمل بانتقاء هذا الموروث التاريخي؛ أي تأخذ منه ما تحتاجه فقط وكل هذه المواقف المتباينة تحمل في طياتها سلبيات وإيجابيات، ومن جهة أخرى لها مواجهات عنيفة مع الواقع يصل إلى الصدام في الواقع والتنافر إلى غيره من

[1]– عائشة حورية، ملامح التجاوز العقدي في مشروع حسن حنفي، الملتقى الدولي الثالث : القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية–رؤية نقدية–معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، 2018، ص1834

[2]– مصطفى النشار وآخرون، م س، ص35

[3]– عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، م س، ص 24

الآثار التي تخلّفها كل فئة منها، لذا وجب التعامل مع التراث بطريقة مغايرة عن الطرق السالفة الذكر.

إضافة إلى هذا لابد من ممارسة النقد عن طريق الاستغراب كما يشير إليه حنفي بأنه "**بديل طبيعي يقوم على النقد والتأسيس، والنقد هنا لا لأجل النقد فحسب بل لرد الآخر إلى مكانه الطبيعي بعد تضخمه وامتداده واسترجاع الأنا لمكانه الطبيعي داخل المسار الحضاري التاريخي.**"[1]

يعتبر النقد ضرورة ملحة خاصة في موقفنا اتجاه التراث العربي والغربي بحيث ينتقد مختلف الأوضاع الاجتماعية والسياسية في البلدان العربية إضافة إلى نقده سياسة البلدان الصناعيّة الكبرى من هيمنتها واستغلالها لثروات الشعوب الضعيفة، فكانت ميزة خاصة بحسن حنفي ألا وهي النزعة النقدية.

4: العقلانية والتنظير: تعنى العقلانية في مشروع حسن حنفي " **بتحكيم سلطان العقل في التفكير وفي التعبير، التفكير في الموضوع ودراسته ونقده وتغييره بالاعتماد على سلطان العقل لا النقل**"[2]. نلاحظ هنا كيف تعامل حنفي مع النّص والتاريخ بعقلانية حيث عمل على تفسير النصوص والقضايا اعتمادا على سلطان العقل وهي "**النظرية التي يمكن بها إعادة بناء العلوم والتي يمكن بها تحويل طاقة الوحي إلى البشر، وصبها في الواقع وتحديد اتجاهنا الحضاري بالنسبة للثقافات المعاصرة**"[3].

وهنا يمكن القول أن حسن حنفي اعتمد اعتمادا كبيرا على العقل كيف لا وهو يريد تأسيس وبناء علم الكلام الجديد انطلاقا من الواقع لا عن طريق العودة إلى التراث القديم لأنّ همّه الوحيد كان الثورة على القيّم القديمة التي تنادي بالمقدس، وتتقيّد بالنصوص القديمة لذا

[1]– مصطفى النشار آخرون، فلسفة حسن حنفي، م س، ص34

[2]– المرجع نفسه، ص43

[3]– المرجع نفسه، ص44

حان الوقت للتعامل بأكثر عقلانية مع القضايا المعاصرة وتحويل الخطاب من الإنسان إلى الإنسان؛ أي خطابا أفقيا وضرورة تتجاوز الخطاب العمودي؛ أي من الله إلى الإنسان أو من الإنسان إلى الله.

كما تظهر العقلانيّة في مشروع حنفي في كتاباته بتغليبه العقل على النقل والواقع على حساب النّص واهتمامه بالحاضر مقابل الماضي.

ثانيا: أوجه الاختلاف

إن الملاحظ للمشروع الفلسفي لكل من ماركوز وحنفي يكشف الاختلاف الجلي من خلال وجهة نظر كل منها، لأزمة الانسان وطريقة معالجته لها بالإضافة الى نقطة الضعف والخلل لدي الانسان لكلا المفكرين، ولاشك أنه اختلاف منطقي خاصة أن حنفي انطلق في معالجته لأزمة الانسان العربي من التراث الذي يعتبره سببا في تقييد الانسان والسيطرة على ذاته وارغامه على الاغتراب والنكوص الى الماضي، واعتباره السبيل الوحيد لمسايرة المجتمع العربي المعاصر الذي انقلب على الحاضر بمحاكاة الماضي، فصار الانسان مقيدا وتائها بين الماضي والحاضر، أما من وجهة نظر هربرت ماركوز، فنجده يذهب عكس حنفي في تفسيره وتحليله لازمة الانسان في المجتمع الصناعي، الذي تحكمه وتسيطر عليه العقلانية الأداتية التي فرضت عليه عبودية باسم العقل، فكانت أزمته حسب ماركوز مرتبطة بالحاضر الذي سبب اغترابا وتشيؤا حول الانسان لمجرد أداة للاستهلاك وتغييب وعيه واستعباد روحه وغرائزه، وينظر ماركوز الى المستقبل على أنه مرهون بالفن الذي يحرر الانسان من عقلانيته الأداتية التي سببها المجتمع الصناعي.

وتعتبر التفسيرات التي قدمها كل ماركوز وحنفي حول أزمة الانسان نابعة من خلفية كل فيلسوف، وتكوينه الفكري والفلسفي، فيمكن القول أن الخلفية الفكرية لماركوز أكثر تحررا في معالجة مشاكل العقلانية الغربية، لأن الفكر الغربي مبني على التفكير المتحرر من

كل القيود التي لها طابع القداسة في التفكير العلمي والنقدي، وفي المقابل نجد حسن حنفي يرتبط بقيود يحددها التراث أصلا ومرتبطة بالقداسة الدينية لأن الفكر العربي عموما مبني على طبيعة الالزام التي تحدد مجال التفكير وحدوده، إلا أن حنفي ورغم جهوده الرامية لتخطي إلزام التراث في تفسيراته، نجده كل مرة متناقضا مع نفسه حول القبول والرفض بالتراث.

وإذا عدنا الى الواقع المعاش والبيئة الفكرية نجد أن الحقل المعرفي الذي نشأ فيه ماركوز أكثر صرامة في نقد المجتمع الصناعي الى حد القسوة عليه، باعتبار ماركوز من مؤسس ورواد مدرسة فرانكفورت النقدية، فالعقلية النقدية ليست نفسها العقلية النقدية العربية الاسلامية التي كانت كنتاج للتفسير الذي قدمه حنفي حول أزمة الانسان.

ومن الممكن القول أن أحد عناصر الاختلاف الجوهرية ان ماركوز انتقد وبشدة المجتمع الصناعي الرأسمالي، في حين أن حنفي وجه كل انتقاداته لعلم الكلام الكلاسيكي وأصول الفقه التي سلبت الانسان صفاته وحريته لصالح الله.

دعا ماركوز الى اعادة نظر في التعامل مع النظام التقني الجديد من خلال تنظيم الانتاج وعقلنة الاستهلاك، اضافة الى توجيه الفكر الانساني الى التذوق الفني من أجل احياء الاحاسيس وتحريك الخيال الذي غاب بفعل مخلفات المجتمع الصناعي، في حين دعا حنفي الى قلب المفاهيم وذلك بقوله أن الثيولوجيا ماهي إلا أنثروبولوجيا مقلوبه .

كما أن رجوعنا الى فكر ماركوز نجده يتحدث عن أزمة الانسان ذو البعد الواحد، أحادي الفكر واللغة، ونجد حنفي يتحدث عن الانسان الكامل الذي يتسامى عن كل أشكال العبودية.

وفي الأخير يكمن الاشارة إلى نقاط التداخل بين المفكرين، تكمن في فكرة جوهرية هي البحث في أزمة الانسان المعاصر ومستقبله، لأن كل من ماركوز وحنفي أثار الكثير من

القضايا الخاصة به، بالرغم من الاختلاف في طريقة تحليلهما ونظرتهما إليه، وكذا تصورهما المستقبلي للإنسان.

ثالثا: العمل عند حسن حنفي

إنّ أساس تقدم كل حضارة أو بقائها يقوم على مقومات حضارية وإلا زالت هذه الحضارة وأفلت، ولا شك أن العمل هو أحد مقومات ودعائم بناء الدول والحضارات وتطورها ورقيّها، لما له من أهمية وأسبقية قبل النظر فالعمل سابق للنظر، فمثلا في حضارتنا الإسلامية وبالتحديد في القرآن الكريم نجد ذكر العمل والدعوة إليه في أكثر من مناسبة، كضرورة ملحة ومعيارا لكل عبادة، يقول حنفي "**ذكر العمل فعلا أكثر منه اسما مما يدل على أن العمل فعل، والمخاطب الجمع أكثر الصيغ للدلالة على الخطاب، وأكثر الأزمنة المضارع مما يدل على أن الفعل حقيقة مستمرة**"[1]. كما ذكر إسم العمل أيضا في عدة مرات يقول حنفي "**وفي الاسم الجمع أكثر من المفرد مما يشير إلى العمل الجماعي، بالإضافة إلى الضمير خاصة الجمع أكثر من غير المضاف وكذلك الأمر في اسم الفاعل.**"[2]

أما فيما يخص المضمون فإن القرآن الكريم يدعوا إلى العمل في آيات متعددة نذكر منها قوله تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾[3]، وكذلك "قد ورد لفظ العمل في القرآن مئات المرات ليفيد ارتباط الإيمان بالعمل الصالح ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا

[1]– أبو يعرب المرزوقي، حسن حنفي، النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2003، ص158

[2]– المرجع نفسه، ص158

[3]– سورة التوبة: الآية : 105.

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[1]، وأن فوز الإنسان في الآخرة بالعمل الصالح ﴿وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَىٰ﴾[2].

لعل أهم ما يميز العمل الذي يدعوا إليه القرآن الكريم والدين الإسلامي هو أن عمل هذا الأخير جزاءه الفوز بالآخرة ونيل رضا الله، وهو عمل ينظم حياة الناس وعلاقاتهم، كما أنه يعلي من قيمة الإنسان ويحافظ على كرامته ويصون شرفه، ويدعوا إلى التعاون والتكافل، إلى الرحمة والوّد، كما يحافظ على قيمة هذا الإنسان ولا يرضى له بالاستعباد ولا الاستبداد، هو عمل منظم ومعدل وفق منهج ومخطط ربّاني محكم، عمل لا يؤدي إلى الاغتراب ولا إلى الاستلاب كما هو الحال في النموذج الغربي، ذلك العمل الذي لا يحترم حرية الإنسان بل ويسلبه كرامته وذاته ليصبح من خلاله إنسانا بلا معنى وبلا روح إنسانا مغتربا عن مجتمعه ومحيطه وحتى ذاته.

إذن فالفرق واضح بين العمل في الإسلام أو كما يدعوا إليه القرآن والعمل بالمفهوم الغربي الذي همه الوحيد الربح المادي وجني المال وتحقيق أكبر قدر من المبيعات والهيمنة على الأسواق العالميّة دون مراعاة مشقة العمل أو التفكير في الآثار السلبية الناجمة عنه ونأخذ مثال عن ذلك كخطر استعمال المواد الكيماويّة وغيرها من المواد الضارّة و التي تسبب عديد الأمراض المزمنة للعمال.

وهذا ما جعلنا نقول بأنه عمل مبني على مصالح وله أهداف شخصية وضيقة لا تراعي الآخر، بل تستعمل الإنسان كبضاعة لعرض السلع في الإشهارات مثلا توظف المرأة كحافز معنوي لشراء ذلك المنتج أو بغية جلب الانتباه إليه، دون مراعاة كرامة هذه المرأة.

[1]– سورة يونس، الآية: 09

[2]– سورة الكهف، الآية: 88

عكس ذلك تماما نجد أن العمل في الإسلام يحفظ و يصون كرامة الإنسان رجلا كان أو امرأة وجعل له ضوابط شرعية للتعامل معه حيّا كان أو ميتا، زوجة أو أختا أو بنتا يحفظ شرفها ومالها وعرضها.

رابعا: تناقضات وتجاوزات حسن حنفي

إن إصدارات حسن حنفي الكثيرة والتي عالج من خلالها قضايا متنوعة وشائكة بشتى أنواعها (دينيّة، سياسيّة، ثقافيّة، تراثيّة، اجتماعيّة) بنوعيها القديم الخاص بالتراث العربي الإسلامي أو الراهن الخاص بقضايا الإنسان المعاصر، كما بيّن من خطاباته وتحليلاته موقفه منها، ولكن ما هو ملاحظ عنه أنه انتهج في تحليلاته وخطاباته طريقة ازدواجية في معالجة الأفكار بحيث نجده يتبنى موقف معيّن تارة ويلغيه تارة أخرى، بل وينادي بعدم جدواه واستحالة تحققه وتطبيقه في مناسبة أخرى.

مما جعل الكثير من المفكرين التنبيه إلى هذا الخطاب الإزدواجي والكيل بمكيالين ونقده في أحايين كثيرة ومقالات متعددة، ونذكر من هؤلاء جورج طرابيشي، الذي ألف كتابا كاملا سماه ب:**ازدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي.**

حاول من خلاله كشف أهم تناقضات حسن حنفي والتي قسمها بدوره إلى خمسة أقسام:

*- تناقض في الموقف المنهجي

*- تناقض في الموقف من القضايا

*- تناقض في الموقف من الواقع

*- تناقض في الموقف من النصوص

*- تناقض في الموقف من الأشخاص

نبدأ بالإشارة إلى أهم التناقضات التي جاءت في كتاباته على الصعيد المنهجي وهنا نتطرق إلى مسألة تطبيق المناهج العلميّة في دراستنا للظاهرة الدينيّة، فنراه يؤكد على أن "**العصر هو عصر العلوم الإنسانية وأنه قد أمكن تحويل الدين إلى علم إنساني كسائر العلوم الإنسانية الأخرى**"[1]، وهذه دعوة صريحة من طرف حسن حنفي للتعامل مع النّص الديني بعيدا عن القدسية، بل لابد من دراسته بعيدا عن كل خوف أو إعطائه طابعا خصوصيا، فوجب نزع الغطاء المقدس عنه وتجريده مما هو عليه والتعامل معه كعلم إنساني بل أكثر من ذلك كتابته ومناقشة قضاياه مثل العلوم الأخرى كعلم النفس أو علم الاجتماع وبقية العلوم الأخرى.

لكنه بعد ذلك وفي مناسبة أخرى يؤكد أن "**الظاهرة الدينية لا تقبل الإرجاع إلى غير ذاتها وأنها ظاهرة مثالية وقبلية، ولا تقع بالتالي في متناول العلوم الإنسانية**"[2]، وهنا نجد تناقض صريح من قبل حنفي بخصوص موقفه من الظاهرة الدينية.

إن جرأة حنفي في معالجة القضايا أو النصوص الدينية المقدسة جعلته يتمادى إلى أن وصل به الحال إلى إلغاء ونفي الذات الإلهية، وجعل الإنسان في مرتبته ويبدو هذا واضحا وجليا من خلال " **إذا ما أراد الحديث عن ذات الله إلا التشبيه والقياس، التشبيه بنفسه والقياس على العالم، وإثبات أوصاف الإنسان كصفات ثبوتية لله، ونفي أوصاف الإنسان السلبية كصفات سلبية عن الله، وبالتالي يكون كل حديث عن الله هو حديث عن الإنسان، ويتوهم الإنسان أنه حديث عن الله في حين أنه يتحدث عن نفسه**"[3].

---

[1]– جورج طرابيشي، ازدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، دار بترا النشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2005، ص12

[2]– المرجع نفسه، ص13

[3]– عائشة حورة، ملامح التجاوز العقدي في مشروع حسن حنفي، م س، ص1834.1835

يبالغ حنفي في إعطاء صفات الكمال للإنسان التي لا يمكن أن يتصف بها في الحقيقة لأنه إنسان قاصر، يخطئ ويصيب، يمرض ويموت، ينسى وتحكمه العاطفة تتحكم فيه الغرائز، فهو بعيد كل البعد عن أن يكون إنسانا كاملا كما يتصور المتصوفة أو أنه قادر على أن يكون في مكانة الله، لأن أي قلب للأدوار لا يمكن تصوره ولا يجوز فعله لأنه في نهاية المطاف يتنافى مع العقيدة الإسلاميّة الصحيحة وعقيدة التوحيد التي هي أساس الدين الإسلامي والإيمان بالله وتنزيهه عن كل تشبيه أو تمثيل أو حلوليّة.

ومن التناقضات التي وقع فيها حنفي ما يخص صفات الله فهو ينفيها مرة ويقرّ بها في مناسبة أخرى ففي الموقف الأول يرى حنفي أن "**الوعي الخالص وهو الذات التي تتسم بأوصاف ست، الوجود العدم...، ينتشر هذا الوعي خارجه ويتحقق درجة أكثر ويصبح الوعي المتعين أو الشخصية الإنسانية، ويتصف بصفات سبع، العلم، القدرة، الحياة، السمع، الكلام، والإرادة**"[1].

ونجده في مناسبة أخرى يدافع عن نفاة هذه الصفات من خلال قوله"**وإلى هذا الحد يتهم نافي الصفات بالزندقة والكفر كتهمة سياسية، كما يتهم بالتعطيل كتهمة فكرية مع أن النفي ليس تعطيلا بل إبعاد للتشبيه، دفاعا عن التنزيه سواء كان التعطيل في الصفات بالنفي أم التعطيل في النصوص بالتأويل**"[2]، وهنا نلاحظ الخلط والتضاد الفكري الذي يمارسه حنفي والكيل بمكيالين حسب الهوى وحسب المزاج، وهذا ما جعله محل انتقاد في التعامل مع هذه القضايا، التي لا يبدي فيها رأيا واحدا وواضحا، بل نجده يقر وينفي في آن واحد وينتقد دون أن يقدم البديل.

[1]– عائشة حورة، م س، ص1835

[2]– المرجع نفسه، ص1836

خلاصة

يعيش الإنسان المعاصر حسب ماركوز وحنفي، وسط تغيرات كثيرة مست ظروفه المختلفة وأحواله العامة، فأصبح اليوم يحيا في تقلبات وتطورات لم يشهدها الإنسان الذي سبقه، تتمثل في الثورة العلمية والصناعية التي شهدها العالم المعاصر الذي تأثر بالتقنية والتكنولوجيا في عديد المجالات سواء بالسلب أم بالإيجاب، بحيث أضحى اليوم أكثر رفاها وراحة سواء على المستوى المعيشي، الاقتصادي أو الاجتماعي ولكن هذه الحياة السهلة التي حققتها له التقنية أدمن عليها، وأصبح من المستحيل العيش من دونها؛ أي أصبح حبيسا ورهينة لهذه التقنية، ما ساهم في تأزيم الذات الانسانية بتحويلها الى كل أشكال القمع والسيطرة والتشيؤ والاغتراب سواءا في الغرب، الذي انتقده ماركوز في عقلانيته التقنية ومظاهرها، أو في المجتمع العربي الذي ثار عليه حسن حنفي وحاول تغيير طريقة تفكيره وتعامله مع التراث.

الفصل الثالث

التجليات النقدية والمستقبلية للإنسان في الثقافة الغربية والعربية

توطئة

بعد تحليلنا لأزمة الإنسان عند كل من ماركوز وحنفي، في الفصل السابق سنحاول في الفصل الاخير تقديم النظرة المستقبلية والنقدية للإنسان بنظرة ماركوز وحنفي، وماهي مواصفات الانسان المستقبلي في نظرهما، كما تناولنا فيه الأنسنة في الفكر العربي المعاصر عند كل من علي حرب ومحمد أركون وعلى أومليل، وصولا للمنهج القرآني وإعادة الانسان بنظرة مالك بن نبي والشيخ ابن القيم عن طريق التربية الروحية، كدافع رئيسي لبناء إنسان عالمي جديد لا يحمل صفات الانسان الذي غرق في عيوب المجتمع الصناعي، وختاما تطرقنا إلى الأزمة العالمية الراهنة وهي فيروس كورونا (covid -19)، وكيف جعلت من الانسان المعاصر إنسانا مهدورا رغم التقدم الذي وصلنا إليه، وأصبح خائفا ومعزولا عن بني جنسه وأهله بعد ما خيل له أنه امتلك العالم وتحكم فيه .

المبحث الأول: الرؤية المستقبلية والنقدية للإنسان عند هربرت ماركوز وحسن حنفي.

نحاولنا من خلال هذا المبحث تقديم نظرة شاملة للإنسان، اعتمدنا فيها نظرة مستقبلية ونقدية لكل من ماركوز وحنفي بحيث قدم ماركوز حلا لإنسان المجتمع الصناعي، الذي فقد كل معاييره وانسانيته وتنازل عن كل قيمه لصالح التقنية، عن طريق اللجوء للفن كبديل للتقنية لما له من آثار ايجابية لإحياء الاحاسيس من جديد عن طريق بعث الخيال وتوظيفه في الحياة العامة بديلا عن مظاهر ومخلفات المجتمع الصناعي، ومن جهة أخرى نجد حنفي يربط رؤيته بالتراث والفقه، الذي بنى عليها كل تصوراته الفلسفية والفكرية في بناء الانسان المستقبلي، وقدمنا في هذا المبحث أهم المعالم النقدية لكليها.

أولا: الرؤية المستقبلية للإنسان

لقد تصور كل من ماركوز وحنفي انسانا للمستقبل، ويعتبر كل منهما أن هذا الانسان هو الذي يمكنه البقاء والاستمرار، ويكون خليفة للإنسان الذي أفقدته الحداثة ذاته وشيئته وصار بلا روح وبلا معنى.

1: إنسان المستقبل عند ماركوز

حاول ماركوز تقديم نموذج لإنسان ما بعد المجتمع الصناعي، بعيدا عن كل ميزات إنسان الحاضر، الذي أصابه التشيؤ والاغتراب، وفقد الإحساس بالحرية وأصبح مجرد دمية سوقية قابلة للبيع والشراء، اقترح من خلال هذا حلولا يرى بأنها الأنسب للخروج من هذه الأزمة التي فككت المجتمع المعاصر، وغيبت كل قيمه وكل ما هو جميل فيه، ولاشك أن ماركوز يبدأ بنفي الوضع القائم والثورة عليه، من أجل قلب المفاهيم والتصرفات والذهنيات، التي يؤمن بها إنسان اليوم، فالرفض هو الوسيلة المثلى لتغيير الواقع المعاش ويعبر عن هذا بقوله "

وفي نفي النظام القائم، وأخلاقيته، وثقافته، وتأكيد حق الفرد المحسوس والمرتع، والهادئ والجميل أشكال الوجود، ومن ثمة شكل المجتمع ذاته"[1].

ويضيف ماركوز من جهة أخرى مخرجا آخر من أزمة المجتمع الصناعي ألا وهو الفن، الذي يعتبره ملاذا لتحرير الإنسان من العبودية والصنمية للمنتجات، ويصبح كبديل للسياسة العامة التفكير ونمط الحوار داخل المجتمع الصناعي، حتى بات القمع أبرز قيمه، بسبب الحضارة المادية والصناعية، التي اعتنت بالمادة مقابل الإنسان وسلبت وجوده الحقيقي وزيفت حاجاته، بل وأفرغته من كيانه وإنسانيته، ليصبح إنسانا مبتورا في علاقاته ومشوها في أخلاقه وتفكيره، "**فوحدها التجربة الجمالية التي تقوم على الخيال والحساسية تظل في منأى عن سيطرة المجتمع مما يمنح الفن وظيفة كشف سلبيات الواقع و التعبير عنها بكل صدق لتسهيل عملية تغييره**"[2]، والملاحظ أن الفن وطريقة التعامل معه هو أسلوب راقي في طرح الأفكار والانشغالات زيادة انه بعيد عن كل مظاهر التقنية ومخلفاتها، فهو أسلوب جديد في الحياة لا يحتاج للقوة ولا للسيطرة بل يحتاج لمن يتذوقه ويهتم به كبديل لثقافة التقنية، كما أنه في حد ذاته فرصة لكل طبقات المجتمع دون تمييز للتعبير عن وجودهم الحقيقي وإثبات كينونتهم وتعزيز إنسانيتهم . والفن حسب (أدورنو Adorno Theodor) أيضا "**هو الأمل الذي يمكن من خلاله المحافظة على استقلالية الفرد من ظغيان عقل السلطة والهيمنة الذي يطبع الأفراد، بطابعه والتعبير الفني والجمالي يشكل الوسيلة الأخيرة الممكنة المقاومة لمقاومة الفرد، وحماية وعيه من الاستلاب**"[3].

ونلاحظ من خلال هذا أن ماركوز يحاول أن يجعل من الفن والذوق الجمالي أيضا، بديلا عن العقلانية التكنولوجية، التي طمست كيان الإنسان وقمعته فيقول ماركوز "**الفن شأنه**

[1]– هربرت ماركوز، نحو ثورة جديدة، تر: عبد الله شرارة، دار العودة، بيروت، لبنان، دط، 1971، ص 50

[2]– أمال علاوشيش، في نقد المجتمع الصناعي: ماركوز وآخرون، مجلة آفاق وأفكار، المجلد 04، العدد 05، 2015، ص217.

[3]– جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الاخفاقات، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط1، 2009، ص 29.

شأن التقنية يخلق عالما جديدا من الفكر والممارسة داخل العالم القائم بالذات "[1]، ومن هنا يبين لنا ماركوز قيمة الفن كسلطة جديدة أو كبديل للمجتمع الصناعي للتخلص من مظاهرة السلبية المعهودة، كما يرى أن الخيال والوعي هما أساس الثورة على الواقع يشير ماركوز في هذه المناسبة بقوله "**لم تكن لدينا سوى الوعي والخيال اللذين ستقوم الثورة انطلاقا منهما، فإنه يجب أن يكونا مشبعين بشعور الإمكانيات المتجاوزة للحرية، وهذا الشعور وحده يتيح للثورة أن تولج فرقا جذريا وأن تؤول إلى نتائج فعالة**"[2].

يدعوا ماركوز بالعودة إلي قيم الجمال والحب والسلام والهدوء والاستمتاع بالوقت ولاشك أنها كلها قيم جمالية تهدف إلى العودة إلى الطبيعة والخيال بعدما طغت العقلانية على الإنسان المعاصر، "**من الواضح أن ماركوز يجعل للفن، في نظرته العامة إلى الجديد، دورا أساسيا، بل أن الثورة التي يدعوا إليها قد لا تكون في صميمها إلا ثورة جمالية**"[3]، والمراد من هذا أن ماركوز يدعوا إلى استعمال الفن كغاية لا كوسيلة من أجل الثورة على الواقع الذي زيف المجتمع الصناعي حاجاته وسلب حياته، فالفن بمعنى هذا القول هو ثورة مضادة على الواقع في ماهيته.

إن نظرة ماركوز الجمالية تحمل في ثناياها قيما ثورية داعية للعودة للواقع والتمعن فيه بعيدا عن العنف والقمع الذي سببه المجتمع الصناعي وهنا نلمس نظرة ماركوز لإنسان المستقبل بناءا على الفن و الجمال وكيف يمكن أن يؤسس لمرحلة ما بعد المكننة والتقنية رافضا لواقعه الذي لا يقدم له قيم الجمال والحب والتسامح...الخ.

فالفن بهذا المعنى أداة تحرر من عبودية السلع والتشيؤ الذي أصاب إنسان المجتمع الصناعي فعن طريقه يمكننا أن نعيش حياة مغايرة عن تلك التي نحياها وسط التطور التقني

[1]– أمال علاوشيش، في نقد المجتمع الصناعي: ماركوز وآخرون، م س، ص 217

[2]– هربرت ماركوز، نحو ثورة جديدة، م س، ص48

[3]– فؤاد زكريا، هربرت ماركوز، م س، ص 51

الهائل، بتعرفنا عن القيم الغائبة و المغيبة بسبب السياسة العامة التي تفرضها المجتمعات الصناعية، حتى لو كان للفن أيضا بعدا و منطقا معيننا من أجل ترسخ قيمه داخل المجتمع إلا أنها لا تحمل طابعا قمعيا وشموليا يهدف للسيطرة والتحكم في الإنسان بل تسعى دائما لتحريره، "**والمعنى أن البعد الفني أو العقلانية الجمالية لها منطقها الداخلي المغاير للتكنولوجيا الأداتية أي عقلانيتها التي ستسمح بالتحرر عن طريق الاحتجاج ويضرب في ذلك مثالا بموسيقى الجاز LE JAZZ عند السود والتي عبرت عن تمرد لغوي ولفظي منظم غرضه هدم الأيديولوجية القائمة**"[1] .

يشير ماركوز إلى قيمة الفن في الحياة باعتباره منفذا من هذه السيطرة والقمع الذي يعاني منه إنسان المجتمع الصناعي كما يؤكد أنه مفيد للحياة، ويضيف من جهة أخرى أن الخيال له دور فعال إذا كان مستقلا وغير خاضع للرقابة، وهنا نلمس في قول ماركوز ضرورة وجود رجال قادرين ومهيئين نفسيا وجسديا من أجل التخلص من مظاهر المجتمع الصناعي ومن الرقابة المفروضة على إنسان البعد الواحد التي يسعى ماركوز من خلالها إلى إنقاذ هذا الإنسان من العنف و الاستغلال يقول ماركوز:" **إن علم الجمال يمكن أن يغدو قوة إنتاجية اجتماعية، أي جزءا لا يتجزأ من تقنية الإنتاج، وأفقا لتنمية الحاجات المادية والفكرية**"[2]، يأمل ماركوز في أن يؤسس الفن وعلم الجمال كفلسفة حياة جديدة تعمل على بناء إنسان جديد حر في تفكيره، متأمل في حاضره ويفكر في مستقبله، يمارس التفكير والنقد كما يستعمل خياله في أوسع نطلق ممكن وبهذا التصور يمكن إعادة بناء إنسان جديد إنسان المستقبل المنشود.

حاول ماركوز إصلاح الواقع المعاش، وتغيير التوجه من ثقافة الاستهلاك ومخلفات العقل الأداتي إلى واقع جديد تحرري، وجعل من الفن هو السبيل لهذا التحرر النفسي والعقلي، و"

[1]– أمال علاوشيش، في نقد المجتمع الصناعي: ماركوز وآخرون، م س، ص218

[2]– هربرت ماركوز، نحو ثورة جديدة، م س، ص 51.52

اشترط لتفعيل ذلك في الوقع المعاش فعلا تربية الأفراد تربية جمالية ناجعة، وطرح لغة جديدة تنطق مفرداتها ومفاهيمها ومصطلحاتها بمضامين واقع حال الحضارة- الحرية المنشودة"[1]، من خلال هذا يريد ماركوز أن يحرر الإنسان المعاصر من مظاهر المجتمع الصناعي، فكل مجهوداته كانت من أجل بعد تحرري، لأن أرقى بعد وهو البعد الروحي والعاطفي ومختلف أحاسيس الإنسان أزمتها التقنية وعطلت مسارها ووظيفتها، ولعل ماركوز يهدف إلى تحرير هذه الأحاسيس من قيد التقنية وردها إلى مكانها الحقيقي، ليستعملها في الفن و تأسيس بعد خيالي فني يكون كفلسفة عيش جديدة تقضي على الاغتراب والتشيؤ، وتحيي كل ما هو جميل في الذات الإنسانية.

إن المتأمل في كتابات ماركوز حول الفن ، يجدها تدعوا إلى ضرورة الاعتماد على الفن، "**فقد اختار الفن بالذات لكي يلعب هذا الدور الراشد في تغيير الواقع لأنه وحده الذي يملك جذور التحرر الحقيقي**"[2]، وذلك لكون الفن عامل أساسي في تحرير الإحساس من العدمية والانسلاخ عن الذات، وعمله على إحياء المشاعر والأحاسيس لدى الإنسان بعد أن فقدها وسط تراكمات المكننة والتقنية.

2: الإنسان المستقبلي عند حنفي

من خلال قراءتنا وتحليلنا وفهمنا للأفكار حنفي التي عالج من خلالها فكرة الإنسان العربي ونظرته إليه في المستقبل وفق قواعد إسلامية جديدة، كما تصورها ودعا إليها، وحيث نجد الدكتور بوبكر الجيلالي يقول أن "فلسفة حسن حنفي تحمل هموم الانسان فكرا وواقعا ووطننا

[1]- محمد منيرة، الرؤية النقدية للفن عند هربرت ماركوز، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 36، العدد 5، 2014، ص 70.

[2]- دغباج فاطمة، البعد الجمالي كبعد تحرري "هربرت ماركوز" نموذجا، مجلة أبعاد، مختبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، جامعة وهران 2، المجلد 06، العدد 1، 30 جوان 2020، ص 278

في العالم العربي المعاصر، أي هموم الواقع والوطن"[1]، وعلى ضوء هذا نجد حنفي يريد أن يجعل الإنسان العربي المفكر والمهتم بالتراث والنصوص الدينية إنسانا مجددا في فكره ودينه، وأن يحمل همّ وطنه وعصره، بحيث يقوم بدفع حركة التطور والرقي سواء عن طريق الاجتهاد الذي في رأيه أنه بديل الوحي، كما لابد من إعمال العقل لأنه وريث النبوة ولأنّ العلماء ورثة الأنبياء، وهدفه من هذا بلوغ وعي إنساني قادر على استيعاب قضايا وهموم الواقع العربي الإسلامي وكذا تحويل الوحي إلى علم إنساني أي أنسنة الوحي و"**يتحول الوحي من كونه مادة لاهوتية إلى مادة اجتماعية ومن علاقات غيبية إلى علاقات مرئية، فالوحي مجموعة من مواقف إنسانية نموذجية تتكرر في كل زمان ومكان**"[2].

وعليه، ففلسفة حنفي تقوم على رفض أن يكون الإنسان مجرد مطبق لتعاليم دينيّة كما ينقلها إليه المفسرون والفقهاء، وهو يسعى إلى أن يكون هناك نوع من الجدل والنقاش بين الإنسان وهموم عصره من جهة، وبين النص وأحكامه من جهة أخرى فالنص لم يأتي ليعيق حياة الإنسان أو يكبح تفكيره، ويطلب منه تأدية العبادات فقط وقضاء كل عمره خائفا من النار وباحثا عن الجنة، بل طلب منه العيش وعمارة الأرض والضرب فيها، والسفر والسعي والتدبر في المخلوقات وفي الجمادات والبحث في نشأة الخلق وفي تفاصيل الحياة، لكي يسهل صعابها ويطوع كامل مخلوقاتها وظواهرها، وهذا هو دور الإنسان، الذي يعمل عقله ويبحث عن اليقين وليس مجرد منشغل بكتب التراث وأقوال الفقهاء والمحدثين حتى تفلت الحياة من بين يده، ويستحوذ عليها غير المسلمين ونبقى نحن في ذيل الحضارة نلوم ماضينا، أو نحاول سرقة حاضر غيرنا بسبب تعطيل العقل العربي الإسلامي وإقصائه من ركب الحضارة، والبحث عن النهضة دون السعي إليها عن طريق العقلنة، فلا سبيل للإنسان العربي حسب حنفي لبلوغ الحداثة وبناء الحضارة، سوى العقل والمنطق والتحرر من سطوة

[1]– بوبكر الجيلالي، مشروع التراث و التجديد عند حسن حنفي، مجلة متون، جامعة مولاي الطاهر، سعيدة ، المجلد: 8، العدد: 1، أفريل 2016، ص325.

[2]– كريمة كريبة، إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي، م س، ص43

التراث ومن النقل المطلق، والملاحظ لمختلف تعاريف حنفي للوحي يفهم بأنه يريد أنسنة هذا العلم وإدخاله في حيز العالم المادي والاجتماعي بعد أن كان مصنفا فقط في الجانب اللاهوتي، فيعرفه بأنه" **علم مستقل بذاته يستنبطه الإنسان ويضع قواعده وأصوله، لا هو بعلوم الدين ولا هو بعلوم الدنيا، هو علم المبادئ الأولى التي تقوم عليها العلوم جميعا، وهي مبادئ عقلية وطبيعية شعورية ووجودية في آن واحد**"[1]، فحنفي يعتقد أن النّص وجد ليقرأ في كل زمان ومكان وفق آليات ذلك الزمان وقضاياه وإشكالاته التي يطرحها، إنسان ذلك الزمان والمكان، إذ يستحيل لنّص مثل القرآن أن يكون جامدا، أو متوافقا مع مرحلة واحدة فقط أو مع فهم وتفسير واحد، بل هو الأصل الذي يمكن البناء عليه، لكن مسألة البناء تخضع لطبيعة المبنى والحاجة المنتظرة منه، إذ يمكن القول أن النّص بالنسبة إلى حسن حنفي أشبه بمواد البناء الأساسيّة التي لا تخلو منها عملية البناء ومستحيل تصور مبنى من دونها، لكن حتما ليس هناك بناء واحد أو شكل واحد أو تصميم واحد، بل هناك نماذج لا متناهية يمكن أن ننجزها ونصنعها من نفس المادة، وهكذا يجب أن نتعامل مع النّص في عصرنا كما تعامل معه السابقون في عصرهم، وكذلك على اللاحقين بعدنا أن يكون لهم فهمهم وتأويلهم حسب حاجاتهم ومقتضياتهم.

فالنص يمثل دعوة لا تنقضي للعقل من أجل التفكير والتدبر والتبصر في كل نواحي الحياة؛ أي أنسنة النّص وتحويل الإنسان إلى صلب النقاش من خلال النص و"**من أجل أنسنة علم الكلام يتجه حنفي إلى دراسة فلسفيّة تحليليّة للإنسان من حيث هو منتمي لحضارة الإسلام، ووصف وجوده الحضاري المتعين، وذلك عن طريق التعامل مع الأبنية النسقية التي تحركه وتحرك الجماهير وتعطيها تصوراتها للعالم، وتمثل موجهات سلوكها**"[2]، فالإنسان يجب أن يكون منتج للحضارة ولأساليب العيش بغض النظر على انتمائه الديني،

[1]– كريمة كريبة، إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي، م س، ص43

[2]– مصطفى النشار وآخرون، فلسفة حسن حنفي، م س، ص 102

لأنّ الحضارة لها علاقة بالإنسان، وليس لها علاقة بالمؤمنين، فالإيمان حالة داخل الحضارة ويختلف حسب المعتقد الديني، لكن الإنسان الإيجابي والمنتج والمساهم في حركيّة المجتمع هو إنسان واحد ولا يحتاج لأي دين، بل يحتاج إلى مشاركة بني جنسه في آمالهم وتطلعاتهم من أجل حياة يحكمها العدل والرفاه، ولذلك نجد النّص القرآني أحيانا يخاطب المؤمنين وهو خطاب يتضمن التكاليف الشرعية المرتبطة بصلب الإسلام، وأحيانا يخاطب الناس في عموميتهم بكل ما يتعلق بالتعايش والعدل وعمارة الأرض واحترام حرية المعتقد، والتعايش المشترك، فمثلا حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي يقول فيه:« **النَّاسُ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: فِي الْكَلَأِ، وَالْمَاءِ، وَالنَّارِ**»[1]، هو حديث موجه للبشر وللإنسان وليس للمؤمن فقط، فالأرض يتقاسمها الناس جميعا وليست لأتباع دين واحد وهذا ما على العقل والإنسان العربي أن يدركه ويعمل من أجله حسب مشروع حنفي النهضوي.

من خلال هذا التحليل يمكن القول أن مشروع حسن حنفي الفلسفي والحضاري" **قائم على حرية الانسان وكرامته، وأن التوازن بين الحقوق والواجبات مقابل الواجب، والواجب مقابل الحق**"[2]، ويقوم بدرجة أولى على تحرير الإنسان العربي والإسلامي من عقدة التراث ومن حتمية الارتهان بما أنتجه المسلمون المتقدمون، من تفسيرات وقراءات للنص الديني، وهي قراءات كلاسيكية لا تفرق بين النّص المحض وبين ما لحق به من ثقافة وأعراف وتقاليد، وشرائع سابقة له، وبذلك أصبح الإنسان العربي مجرد ناقل ومقلد، وليس له إمكانية لإنتاج حضارته الخاصة وقراءة واقعه، وبذلك وقع بين تيارين، تيار ماضوي منغلق على التراث وعلى ما أنتج في الماضي، وبين تيار منفتح على الغرب ومتنكر لكل ما أنتجته الحضارة العربية الإسلامية، وحنفي يعتقد أن كلا الطرحين بعيدين عن الهدف الأسمى وهو إنتاج مشروع نهضوي وحداثي يُخرج المجتمعات العربية من حالة النكوص، وحالة الانسلاخ.

---

[1]– الحافظ ابن حجر العسقلاني ، بلوغ المرام من أدلة الأحكام ، دار الصديق ،ط1 ،2002. ص237.

[2]– علي أبو الخير، حسن حنفي ثورة العقيدة وفلسفة العقل، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ط1، 2011، ص163

ثانيا: المعالم النقدية لفكر ماركوز وحنفي

ان دراسة فكر وتنظير اي فيلسوف لا تخلوا من رؤية نقدية، لما قدمه من أفكار وتحليلات، وفي هذا الصدد نجد ماركوز وحنفي يستوجبان قراءة نقدية ووجهة نظر أخرى، تكشف عن مكامن الخلل والانزلاقات الفكرية، التي وقع فيها المفكرين وغابت عنهم بعض الجوانب التي لم توفق فيها أطروحاتهم حول تحليل أزمة الانسان المعاصر، ومن هنا استوجب علينا أن نقدم نحن كباحثون هذه الرؤية النقدية، بالإضافة إلى الاستعانة بنماذج من واقعنا العربي الاسلامي، ممثلة في «مالك ان نبي وابن القيم الجوزية»، الذين يحملان تصورا مخالفا لما قدمه ماركوز وحنفي .

1: الرؤية النقدية لإنسان حسن حنفي

يشير عبد الجبار الرفاعي إلى أن لاهوت التحرير عند حنفي اختزل في إيديولوجيا المقاومة والثورة وبهذا المعنى والتوجه يغيب الدور المحوري للدين، لأن الدين ذا بعد عميق وأوسع من الإيديولوجيا، كما لا يمكن أن نقارنه بها بهدفه نبيل و قيمته مقدسة، ويترتب عن هذا التحول بمفهوم حنفي "**اختزال الإنسان في بعد واحد، واختزال الروح في القانون، والعقيدة في الثورة، والله في الإنسان، والإلهي في البشري، والسماء في الأرض، والغيب في الشهادة، والميتافيزيقا في الطبيعة والآخرة في الدنيا، والروح في الجسد**"[1]، وبهذا المفهوم الذي أشار إليه حنفي تختلط المفاهيم وتزول القيمة الحقيقية للدين والبعد الواقعي لكل قيمة حينما نختزل الله في الإنسان والإلهي في البشري، تغيب القيمة الروحية والجمالية لكل مفاهيم الوجود البشري، ومن جهة أخرى أيضا نجد أن "**حسن حنفي لم يتحرر وهو يشاركنا الألفية الثالثة من وهم الناصرية وحركات التحرر العالمية، بل يؤسس للاهوت التحرير، ويريد أن يتفاعل مع الماركسية، وأن يجعل من شخصه ماركس العرب، لكن في حقل اليسار الإسلامي،**

[1]– عبد الجبار الرفاعي، الدين والنزعة الإنسانية، مركز دراسات فلسفة الدين ، العراق بغداد، ط3، 2018، ص91.

وبالتالي لازال وهم أطروحات عدم الانحياز ومقولات الثورة الإيرانية تشكلان مصدرا لنظرياته"[1].

تحدث حنفي في كتاباته عن اليسار الإسلامي والذي تعددت مفاهيمه وتفسيراته هل هو"**مذهب فقهي يتصالح فيه المسلم مع الواقع، وتستجيب فتاواه لرهانات العصر وتواكب إيقاع الحياة المتغير، ولا تتجمد في لحظة زمانيّة تاريخيّة معينة**"[2]. وحسب حنفي اليسار الإسلامي هو "**الإسلام المستنير، الإسلام العقلاني، الإسلام العلمي، الإسلام الإنساني، الإسلام التقدمي، الإسلام الليبرالي، الإسلام الديمقراطي، الإسلام البراغماتي، الإسلام الإصلاحي، الإسلام الاشتراكي، الإسلام الوطني، الإسلام القوي، الإسلام الأممي، الإسلام العلماني**"[3]. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو:

هل نستطيع دمج كل هذه التناقضات والمتضادات في مفهوم واحد ؟ وهل هو معقول أن يكون الإسلام حاملا لكل هذه الخصائص والمزايا ؟

بطبيعة الحال لا، فالإسلام ليس كما ذكر حنفي بالعلماني وليس بالليبرالي ولا البراغماتي، بل كلها صفات يتبرأ منها الإسلام وهو منزّه عنها، ولم يذكر في النصوص الدينية الصحيحة أن الإسلام يحمل صفة أو ميزة مما ينسب إليه الآن أو مما نسب حنفي إليه، فالإسلام هو دين الاعتدال والوسطية ودين العدالة والقيم فلا يحمل في طياته أفكارا إيديولوجية ولا صفات نفعية ولا آثار سلبية، كما نجدها في الصفات التي نسبت إليه من براغماتية واشتراكية وعلمانية وليبرالية، فهي تصنيفات خاطئة وتخضع للهوى من صاحبها الذي يحاول أن يؤسس لإسلام جديد لا أساس له من الصحّة بل هو افتراء ودجل باسم العقل والواقع وباسم الثورة على التراث، لكنه في الحقيقة ما هو إلا مجرد تناقضات منهجية وواقعية وقع فيها

[1]– بوعرفة عبد القادر، العرب وأسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، ابن النديم للنشر ودار الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر، بيروت لبنان، ط1، 2016، ص91، 92.

[2]– عبد الجبار الرفاعي، الدين والنزعة الإنسانية، م س، ص 88

[3]– المرجع نفسه، ص 88.89

حسن حنفي. أما فيما يخص النزعة الإنسانية وكذا قيمة الإنسان "**يفسر غياب الرؤية العربية المعاصرة للإنسان بأنها تُرد في أساسها غلى غياب الإنسان بمبحث مستقل في التراث القديم**"[1].

ويضيف في مناسبة أخرى: **أن صورة الإنسان توارت خلف الكثير من الأستار والقشور والأغلفة اللغوية والعقائدية والتشريعية والإلهية وأن الإنسان تفلطح بين أقسام العلوم بفروعها**"[2]، وأضاف إلى هذا الاختفاء والتغييب لصورة الإنسان في مبحث التراث، كذلك تاه في مختلف القضايا التشريعية والإلهية وكانت النتيجة أنه حوصر بين هذه العلوم وفروعها المختلفة، ولاشك أن سبب هذا يعود إلى أن المسألة الرئيسة في الحضارة الإسلامية تركز على الله، وهذا ما جعل الكثير من المفكرين ونذكر منهم حسن حنفي الذي أكد على ضرورة أنه حان الوقت " **لتحويل القطب من علم الله إلى علم الإنسان نفسه**"[3]، وهذا ما عبر عنه في كثير من المناسبات بأن الإنسان هو الحقيقة وأن الله هو المجاز.

إنّ الاهتمام بالإنسان أولا وأخيرا وقبل كل شيء، وجعله هو المقصود يساعدنا في القضاء على أزماتنا، وإيجاد ما أمكن من حلول بسرعة، لأنها ترجع في الأخير للإنسان وجلّ القضايا المعاصرة والراهنة لها ارتباط وثيق بالإنسان، كما تساعد الإنسان في استرجاع مكانته الإيجابية وهذا يؤدي بنا حتما إلى إثبات الذات أو انبثاق الإنسان، الفرد والمواطن المنشود. والسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو: **هل الثقافة العربية الإسلامية هي ثقافة دينية أكثر منها ثقافة إنسانية ؟**

لاشك أن المطلع على الفكر العربي والثقافة العربية الإسلامية عامة يجدها تولي اهتماما كبيرا بالله أولا لأنه الخالق وهو صاحب الجلال والإكرام وهو من يعود له الفضل في كل ما

---

[1]– كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013، ص71

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[3]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها

نحن عليه من نعم وخيرات، ولا يسبقه في الفضل أو الشكر أحد فهذا أمر طبيعي لأن من صفات المسلم والمؤمن الحقيقي شكر النعم، ولكن حسن حنفي يرى بأن هذا هو الأمر السلبي الذي غيّب مفهوم الإنسان الفرد والمواطن من الثقافة العربية الإسلامية، لأن محور الاهتمام فيها هو الله، وقد عبّر عن ذلك بقوله أنه " **كان مبحث الإنسان في مباحث التراث العربي الإسلامي من أفقر المباحث**"[1].

ينتقد حنفي الدين الإسلامي في كل مناسبة ويحمّله مالا يطيق من قضايا ومشاكل يتخبط فيها الإنسان المعاصر، **ولكن هل فعلا يتحمل الدين الإسلامي تلك المشاكل التي يعاني منها الإنسان المعاصر؟**

بالطبع لا، لأنّ الدين الإسلامي جاء من أجل تكليف الإنسان وتنظيمه وتعليمه سبل العيش الكريم، فهو الذي يكفل حقوقه امرأة كانت أم رجلا ويفرض عليه واجبات، كما يحافظ عليه وعلى هويته وكرامته ويحرم عليه قتل نفسه أو التسبب في إيذائها وإكرام جسده حيا كان أو ميتا، إن الفضل الذي جاء به الإسلام وكيف أخرج هذا الإنسان من الظلمات غلى النور لا ينكره إلا جاحد.

إذا نظرنا مثلا إلى الإنسان قبل مجيء الإسلام نجد أنه كان يتخبط في الخرافات والدجل ويحيا بالأساطير والوثنية حتى جاء نور الإسلام وعلمه التوحيد والطريقة الصحيحة لفهم الحياة والابتعاد عن الأسطورة وتعدد الآلهة التي لا تضر ولا تنفع.

فالنظرة السوداوية والماركسية التي يحملها حنفي اتجاه الدين الإسلامي هي نظرة عرجاء يشوبها التناقض في كثير من القضايا. والملاحظ على أفكار حنفي أنها لم تكن سوى ترجمات لآراء فلاسفة غربيين، وفي مرحلة انتقاليّة وغير مستقرة ومشحونة، ولا يمكن البناء على كل ما أثارته من نقاشات، ولا التعامل معه كمسلّمات، لكن هذا وقع فيه حنفي والكثير

[1]– كيحل مصطفى، م س، ص71.

من الفلاسفة المسلمين المعاصرين إذ "**قلب حسن حنفي المفاهيم الكلاميّة السائدة، فالإنسان هو الحقيقة والله مجاز، الصفات تعود للإنسان حقيقة وتنسب لله مجازا، لأنّها في الواقع الإنساني حقيقة ثابتة، فتصبح في النّص لله مجازا**"[1]، وهذا يعتبر محض افتراءات وادعاءات نقلها حنفي من أفكار فيورباخ ولم يقدم أي دليل ملموس يثبتها، وكل ما قام به هو مهاجمة القدماء من المتكلمين ومن المختصين في التوحيد، والعقيدة، واتهامهم بأنهم أعطوا لله أكثر مما يستحق، ويذهب حنفي إلى أن هناك أربع احتمالات حول مسألة هل الصفات إلهية أو انسانية أم أن الإلهيات انسانية مقلوبة، ليتحدث حول الحقيقة والمجاز في العلاقة بين الله والانسان، ليقول حنفي لم يبق إذن إلا الاحتمال الرابع أن تكون الصفات في الانسان على الحقيقة وفي الله على المجاز[2]، وهذا منطق غريب وفيه تطاول على الذات الإلهية ولم يكن في يوم من الأيام منطقا إسلاميا، أو تبناه أحد فلاسفة المسلمين، وهذا يشير أيضا إلى التأثر الكبير لحنفي بأعمال فلاسفة التنوير ومن بينهم فيورباخ، دون تقديم حجج مقبولة بل مجرد ادعاءات واتهامات لا أساس لها من الصحّة.

ويقول حنفي في هذا السياق المتمرد "**فالله عالم قادر حيّ سميع بصير متكلم مريد بالمجاز وأنا كذلك بالحقيقة**"[3]، ويعني بهذا القول إذا كان الإنسان يملك كل هاته الخصائص حقيقة لا مجازا، فكيف يتخلى عن صفاته الحقيقية ويغيّب نفسه دون أي مبرر، وهذا منطق لا دليل عليه ولا إثبات له، سوى في الأفكار التي جاء بها حنفي على سبيل الاستعارة من الغرب، ولم يساهم في إنجازها أو التأسيس لها، وبذلك لا حجة لها ولا سلطان لها على الإنسان المسلم، ويواصل حنفي سرد حججه التي لا حجة لها فيقول: "**لابد إذن من تثبيت الحقوق وتحقيق الحقائق الواقعية لا النصية، الإنسان أولا وأخيرا**"[4]، إنها مجرد إعادة صياغة لمقولة

---

[1]– كيحل مصطفى، م س، ص12.

[2]– حسن حنفي، من العقيدة الى الثورة: الانسان الكامل، م س، ص551، 552، 553

[3]– بلال مقنعي، الصلة بين الوحي والواقع، م س، ص12.

[4]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فيورباخ التي يقول فيها لا إله إلا أنا، لكن حنفي حاول التخفيف من حدّتها عن طريق حذف كلمة الله، لكنه حافظ على المعنى بأن جعل الإنسان هو الأول والآخر، وهذا أيضا محض افتراء لا أدلة ولا أساس له، وهذا ربما ما ساهم في فشل مشروع حنفي وبقائه مجرد إشكالات فلسفية وليس لها أسس تقوم عليها في الواقع، ويواصل حنفي ادعاءاته التي ليس لها أي أساس فيقول: "**إنّ الله بالنسبة للإنسان هو روحه ونفسه، والإنسان بالنسبة إلى نفسه هو الروح والنفس والقلب وهذا إله، الله هو الداخليّة التي تظهر في الإنسان والدين هو ظهور كنوز الإنسان**"[1].

وهذا ما يتعارض مع الإسلام، الذي جاء بعقيدة التوحيد، ونفي أي تخالط بين الله الذي هو فوق المادة وبين الإنسان الذي هو مادة، وبذلك مقارنته لا أساس لها وهي أيضا تحيلنا إلى الاقتباس من أعمال فيورباخ دون عناء التطوير أو النقد، ويواصل أطروحاته التي ما هي إلا سفسطة عقلية دون أي أسس علمية وتطبيقيّة فيقول: "**الوعي بالله إذن هو وعي الإنسان بذاته، ومعرفة الله هي معرفة الإنسان بذاته، ابتداء من الله تعرف نفسك والعكس صحيح كلاهما واحد**"[2]، وهي نظرة مخالفة للبّ العقيدة الإسلامية التي تنزه الله عن الكيف والتمثيل والتشبيه والتأويل، لكن عندما يصبح الغرب هو المصدر والملهم فمن السهل أن تتحول هذه الادعاءات الفلسفيّة إلى فكر ومبادئ وقيم تدرّس، بل إن المراهنة على العقلانية حسب بوعرفة عبد القادر" **وهم لازال المفكر العربي يردده دون ملل، ومن باب التقية التي يؤمن بها حنفي يجدر فهم أنه من العقلانية عدم الاعلان عن العقلانية أصلا**"[3].

ويشير الدكتور بوعرفة عبد القادر أيضا، إلى عدم جدوى القول بعقلانية إسلامية، التي نادى بها حنفي، لأنها لا تتماشى مع بنية المجتمع العربي الاسلامي، المعقدة والهشة في نفس الوقت، وعليه، نؤكد أن النموذج الفكري أو الفكرة في حد ذاتها، إذا كانت ناجحة في الغرب،

[1]– حسن حنفي، دراسات فلسفية، م س، ص415

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[3]– بوعرفة عبد القادر، العرب وأسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، م. س، ص 87

فليس بالضرورة أن تنجح في مجتمع عربي له خصوصياته، فقد تكون الفكرة ناجحة في مجتمع وقاتله لمجتمع أخر، وهذا ما غاب عن حنفي، لأن أفكاره ليست وليدة المجتمع الإسلامي، بل مستوردة من الغرب، وانطلق في تعليله للعقلانية الإسلامية من عقلانية غربية مبنية على الحرية والمادية الماركسية والفينومينولوجيا الفيورباخية، التي قلبت الإنسان على رأسه، وجعلت غرائزه تنوب عن وعيه، لأنها لم تخلق وتصنع لتطبق في نموذج إسلامي عربي، الذي لا يمكن أن يقبل بخصوصياتها ومبادئها أو التوافق معها والاندماج فيها. "**ولو ذهبنا مع حنفي في ضرورة البحث عن عقلانية جامعة، فهذا متعذر أصلا، فالعقلانية ضمن فضاء إسلامي وعربي مفكك من قبل الطائفية والاثنية والملكية والاستبدادية... لا يمكن ان تنبلج منه إلا عقلانية رخوة تتحرك نحو التاريخ حركة حلزونية**"[1].

وعليه، وجب الاشارة إلى أن الإنسان العربي يحتاج الى نزعة روحية احيائية تعيد بعث قيمته من جديد، وإعادة بناء إنسان متوازن بخلفية إسلامية، كما أمر بها الدين الاسلامي، لا التشبه بالخطاب التنويري والاكتفاء بالتقليد فقط، لأن الاسلام دين متكامل لا يحتاج إنسانه إلى نقل من عند الغير في كل شيء، خاصة أن حنفي نجده متأثر بالفكر الغربي في نموذجه العقلاني الذي يتعارض أو يتنافى مع الانسان المسلم خاصة التعارض مع التراث، ولذلك وجه «السيد ولد أباه» نقدا لحنفي في مجال وهم التنوير قائلا : **إننا نريد باختصار أن نشير الى أن حسن حنفي وإن كان لامحالة – من أبرز مفكري الجيل الحالي، ومن أوسعهم اطلاعا وامتلاكا لأدق تفصيلات المعارف التراثية والفلسفة الحديثة إلا أنه ظل سجين الأطروحات التنويرية الأكثر عرضة للجدل و النقد في الفكر المعاص**"[2].

وفي الجانب الاخر الخاص بالتراث يشير الدكتور بوعرفة أن حسن حنفي " **ظل يمارس الانتقائية والاصطفائية وهو ينخر التراث بمعاول فهم التراث، فيوظف الفارابي كيف ما**

[1]– بوعرفة عبد القادر، العرب وأسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، م. س، ص 87

[2]–المرجع نفسه، ص 88

يشاء ، لكنه في المقابل لا يقدم الفارابي كما يجب الحال...فالتجديد عند حنفي وغيره من المفكرين لا يعدو أن يكون بمثابة جلد الأفعى ، فهل الجلد الناتج أفضل من المنسلخ"[1]، وهنا نجد أيضا أحد التناقضات التي وقع فيها حنفي، والكيل بمكيالين، لأنه يحلل النصوص ويؤول الفهم حسب ايديولوجيا وينفيها أيضا بأيديولوجية ذاتية.

من خلال هذا يمكن القول أن حسن حنفي امتلك نبرة تجديديّة جريئة وثوريّة ومتمردة، حاولت إصلاح الواقع الإسلامي المأزوم، وجعل من الإنسان صلب اهتمامه لكن مشروعه لم يكن سوى ترجمات لفلسفات غربية اقتبسها وأدخل عليها بعض التعديلات، وحاول أن يقدمها كبديل لعلم الكلام عند المسلمين الذي يضمن العقائد والفقه والتوحيد، القدر، القضاء، البعث، الموت، مسائل تكلم فيها الأولون وسيتكلم فيه الآخرون، لكن حنفي حاول اختصارها في نبرة ثوريّة، لكنّها لم تحددّ ما يجب أن تثور عليه.

2: الرؤية النقدية لإنسان هربرت ماركوز

إن الرؤية النقدية لما قدمه ماركوز جعنا ننطق من هذا الاشكال، **هل أدى التطور التكنولوجي والتقني إلى تحقيق ما كان يسعى إليه الإنسان من قيم العدالة والمساواة وكذا الرفاهية المنشودة وتطويع الطبيعة ؟**

فهذا ما يدعوا فعلا للقول إن الاهتمام بالعلم والتطور التكنولوجي والعمل على خلق آليات جديدة وأساليب أكثر رفاها وراحة للعيش، أمر مهم وضروري، إلا أن الإفراط في هذا الاهتمام، قد يؤدي إلى إهمال الإنسان وذاته والتعامل معه كشيء أو كأنه مجرد آلة نتحكم فيها، مهمته تقتصر على الإنتاج و زيادته وتطويره دون مراعاة مشاعر هذا الأخير أو تقدير جهوده أو العمل على مساعدته للتوفيق بين العمل ودوره الاجتماعي وسط أسرته ومحيطه

[1]– بوعرفة عبد القادر، العرب وأسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، م. س، ص 89 .

الاجتماعي كي لا يصاب بنوع من الانطواء والتقوقع على الذات بفعل الضغط الكبير الذي يمارس عليه من طرف أرباب العمل.

قامت الحضارة الغربية المعاصرة على أسس مادية محضة، فقد أولت أهمية كبرى للجانب المادي وعملت على تطويره ونشره كثقافة جديدة في المجتمع، في حين أهملت الجانب الروحي ولم تعطي له أولوية وأهمية في الحياة، فأصبح الدين بمعزل عن الإنسان، وهو ما جعله يحتل المرتبة الأخيرة من حيث الاهتمام مقارنة بالجانب المادي والدنيوي، " **فالمشاعر الدينية والتقاليد الاجتماعية القديمة تنخرها المعلومات، وسخافة الأحداث العالمية الباطلة...لذلك يبقى الإنسان الآن – بدونها – كسفينة بلا مرساة... لا قرار له، والبحث عن معنى وصياغة مفاهيم جديدة عن الله والإنسان، ربما يكون أفضل ما يجب أن نشغل به الآن عصر القلق والغربة النفسية**"[1]، وهنا يظهر لنا دور الدين وكذا أهمية الجانب الروحي للحياة وللإنسان، لأنه بمثابة مرجع وطريق ضروري وجب التقيد به، فإذا فقده سيفقد حتما معنى الحياة ويظل عن طريقه، والنتيجة المترتبة عن هذا هي الدخول في أزمة نفسية وحضارية، لأن إهمال الله والتركيز على الماديات فقط يحدث اختلال للتوازن النفسي والروحي، فالحضارة المادية غير كافية وحدها لتحقيق السعادة للإنسان، والأمثلة عديدة في تاريخ البشرية، فمعظم الأزمات التي عانى منها الإنسان على ممر التاريخ تعود في مجملها إلى المبالغة في الاهتمام بالماديات، التي كان يأمل قديما أن التقدم المادي سوف يحرره ويساعده في السيطرة على الطبيعة وأنه هو المسلك من المأزق الحضاري.

حاول **هربرت ماركوز** أن يكشف عن الوجه الآخر لإنسان المجتمع المعاصر أو الإنسان التقني وما فعلت به التقنية من آثار سلبية بعدما كان توجهنا للنظر إلى الأشياء الإيجابية فقط في هذا التقدم التقني، فهذا الإنسان الذي لم يعد سوى دمية سوقية تتحكم فيه السلع والمنتجات وكل ما هو عصري وجديد. وهذا يدعونا للقول أن ماركوز قد بالغ في تنظيره

[1]– عبد القادر طاش، أزمة الحضارة الغربية والبديل الإسلامي، م س، ص11

ونقده للتقنية والعلم، وحاول تصويرهم بالوحش الذي لا يقف في وجه أحد، وكأن كل أنتجته التقنية والعقلانية هي فزاعة للإنسان، وخصها وحدها بالهمجية والسيطرة والزيف دون أن يلقي اللوم على مستعمليها من البشر، ولذلك نجد «كانغلام Georges 1904- 1995 Canguilhem» **يقول أن التقنية ليست شرا في بدايتها، وإنما تحولت عن هذه الصفة، لأن التفكير العلمي الذي لحقها شوه أهدافها.. لأن التقنية في نشأتهما ترتبط بالاستعمال، في حين يرتبط العلم في نشأته بالإدراك، فالتقنية لا يمكن أن تتحمل ذلك الاتهام، الذي وجه لها من طرف الكثيرين**"[1] وماركوز واحد منهم.

يبين لنا الأستاذ عبد القادر بوعرفة أهم ملامح مشروع ماركوز من خلال مقارنته بمشروع مالك بن نبي لكونهما يحملان مشروعا من أجل تغيير الإنسان من حال إلى حال وانطلاقا من الإنسان نفسه، ولعل أهم ما يميز النموذج العربي عن الغربي هو صفة التفاؤل التي يحملها المشروع العربي، عكس ذلك عند ماركوز الذي يحمل صفة تشاؤمية اتجاه الواقع والإنسان المعاصر، يقول " **نلاحظ أن فلسفة ماركوز تتجه نحو التشاؤم، إذ يرسم صورة سوداء وقاتمة عن حاضر الإنسان الغربي في حركية المجتمع الصناعي ومستقبلهّ**"[2]، هذه الصورة السوداوية جاءت نتيجة الأزمات النفسية والمادية التي يعاني منها الإنسان المعاصر، فهو مغترب ومقموع داخليا وخارجيا، صفته الرئيسة التشيؤ والاستهلاك، الأمر الذي جعل ماركوز يفقد الأمل فيه وهو على هذه الحال.

يقترح ماركوز حلا في رسم الإنسان المستقبلي الحر من قيود الحاضر الناعمة، وهذا عن طريق الطبقة المنبوذة آو كما وصفهم باللامنتمين في المجتمع وبالثورة على القيم السائدة حاليا، ولكن هذا الحل وصفه الأستاذ بوعرفة عبد القادر بالهمجي والفوضوي يقول: "**إن**

[1]– مجموعة مؤلفين، البيوتيقا والمهمة الفلسفية: أخلاق البايولوجيا ورهانات التقنية، تق: حسن مصدق، تح: علي عبود المحمداوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص297

[2]– عبد القادر بوعرفة، تأملات في فكر مالك بن نبي، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، ط1، 2014، ص 68

الإنسان المستقبلي يصطلح ماركوز على تسميته بالإنسان البربري أو الهمجي، وهو إنسان خارج عن القانون، متمرد، لا يعترف بالتفكير الليبيرالي ولا الماركسي... والغرض من وجود هذا النموذج إحداث ثورة بربرية، قد تحدث تغييرا اجتماعيا، ينقذ الإنسان من فلسفة الاستهلاك والإنتاج"[1]، ولهذا يذهب ابن نبي الى عكس ماركوز برؤية مغايرة تكون بفلسفة إحيائية.

إن الانسان الذي عمل ماركوز للتنظير له، هو انسان غرق في العالم الاستهلاكي وأصبح بفعل هذا النظام التقني انسان تائه بلا معنى ولا توجه، فكان همه الوحيد أي ماركوز التفكير في ايجاد حل يمكن عن طريقه تجاوز نظام المجتمع الصناعي، والثورة على سلوكات الانسان الأحادي البعد، لكن عكس ذلك أن بن نبي "يحاول تحطيم الانسان التائه، أما ماركوز فيحاول الثورة على الانسان المنتج والمستهلك، والمجتمع الصناعي المادي، لمجرد غرض ايديولوجي بحت"[2]، أما بنبي نبي فيحاول بناء انسان متكامل يكون خليفة الله في الارض، يحمل صفات الاستخلاف، منسجم ومتكامل ولا يحمل أي أغراض ايديولوجية.

ومن جهة أخرى يمكن القول أن" **إنسان ماركوز يحمل ملامح الانحطاط والأفول ويمكن ان نعتبره امتداد للمدرسة التشاؤمية الغربية، وبالضبط استمرار للطرح الشبينغليري**"[3]، ويمكن القول هنا أن صفة التشاؤم طغت على كتابات ماركوز، خاصة في تحليله لأزمة الانسان المعاصر حتى وصف بأنه رجعي، ويحاول الرجوع بالإنسان إلى القرون الأولى من الحضارة. وفي المقابل نجد الانسان عند بن نبي " يحمل ملامح الغد، ولعله يتجه نحو المثالية المتفائلة والموضوعية في الوقت نفسه"[4].

---

[1]– بوعرفة عبد القادر، تأملات في فكر مالك بن نبي، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، وهران، ط1، 2014، ص69

[2]– المرجع نفسه، ص69.

[3]– المرجع نفسه، ص70، 71.

[4]– المرجع نفسه، ص 71.

المبحث الثاني: الأنسنة في الفكر العربي المعاصر

إن سؤال الإنسان في الثقافة العربية في حدود المرحلة الراهنة، يشكل محورا هاما في أذهان الكثير من المفكرين العرب، الذين يعولون على إحداث وعي مجتمعي بضرورة فتح النقاش حول جميع الإشكاليات المرتبطة به والتي تعود إلى إبراز أهمية الإنسان–الفرد– المواطن المنتج في عملية التقدم والتطور والتحول الاجتماعي، لاسيما وأن أوساطا واسعة أخذت تلتمس عمق الحاجة إلى الإنسان الذي يعيش مأزقا حادا، بفعل عوامل دينية وتاريخية وقومية وشعبية، إذ لا يزال هذا الإنسان العربي أسير التقاليد الموجودة داخل المجتمع، ولم يستطع أن يعبر عن نفسه بمنطق عصري يتجاوز إنسان المجتمع الطائفي أو العشائري.

أولا: علي حرب

ومن بين المفكرين الذين اهتموا بقضية الإنسان عامة والإنسان العربي بصفة خاصة نجد **علي حرب** الذي تحدث بإسهاب في هذا الموضوع؛ أي كيف ينبغي أن يكون وما هي الرهانات والمصاعب التي لابد من تخطيها وتفكيك بعض الخرافات والأساطير سواء بالنسبة للإنسان العربي أو الغربي، نقطة الانطلاق كانت من الدعوة إلى التفكير الجاد والنظرة الثاقبة والصحو بعد الغفلة والاستيقاظ بعد نوم عميق التي خلّفتها أسباب عديدة ومتداخلة، يقول "**الأحرى أن نستيقظ من سباتنا البشري، لكي نتعرف إلى كوارثنا ومصائبنا التي لم تعد مجرد خلل طارئ أو عارض، بل باتت بمثابة أعطال أصيلة أو أعراض بنيوية هي ثمرة لروابطنا الإنسانية ولنجاحاتنا العلمية والتقنية**"[1]، إذن لابد من تشخيص الداء لكي نجد مخرجا ودواء شافيا لأمراض العصر التي خلفتها الحداثة، التي هي في الحقيقة مجرد وهم بأنها جاءت لتحرر الإنسان وتوفر عنه الجهد إلا أنها خلقت تباعدا نفسيا واغترابا عن الذات وعن المجتمع كل هذا باسم التقنية والحداثة، وصنعت لذّة في ذلك فيجد الإنسان متعة في

[1]– علي حرب، الإنسان الأدنى، أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط2، 2010، ص12

البحث عن كل ما هو جديد ومسلي متناسيا أنه عبد لتلك المنتجات والسلع فنتج عن هذا ما يعرف بالإنسان المستهلك همّه الوحيد إشباع مختلف الرغبات، لذا فلا بد من إعادة نظر في التعامل مع الحداثة وتبعاتها من تطور تقني هائل، والسلوكيات التي فرضتها على الأفراد لنخلق روابط جيدة ومتينة قائمة على قيم التسامح والعدالة والتعاون والعيش المشترك والابتعاد عن الأنانية والفردية كلها صفات غائبة في يومنا هذا.

ولاشك أن الإنسان عرف في صورتين مختلفتين، فالتصور الغربي يختلف عن التصور العربي الإسلامي على حدّ تعبير **على حرب**، بحيث نجد "**الإنسان بالوكالة عن الله، والإنسان بالأصالة عن نفسة؛ أي الشكل اللاهوتي المداور وغير المباشر، حيث أن الإنسان خليفته الله وأشرف المخلوقات والكائن الذي سخر له كل شيء، ثم الشكل العلماني السافر والمباشر، حيث الإنسان يحمل المسؤولية عن نفسه بنفسه دون مرجعية غيبية، ويقدس نفسه بنفسه بصفته سيد الطبيعة ومالكها**"[1]، فنحن اليوم أمام تيارين من البشر مسيطرين لكل واحد منهما مشروع خاص به ومصالح معينة وخلفيات يعمل وفق برامجه وخططه، فكل منها ينادي للحرية وحقوق الإنسان ويعتبر نفسه مثالا وأنموذجا للقيم العليا ولهذا "**نحن إزاء وجوه وصور ورموز لعملية واحدة تنتج مآزقها على المستوى الأيديولوجي والنضالي على أرض الواقع الحي والمعاش، بقدر ما تكشفت عن أوهامها ومهاويها أو عن أفخاخها وكوارثها**"[2].

يعرف العالم اليوم شعارات زائفة ومظللة تدعوا إلى الحوار السليم والتعايش المشترك والتضامن والعيش في السلام وتعظيم الذات الإنسانية، كما نعيش وفق عبارات العقلانية والحداثة إلا أنه لا شيء منها صحيح ولا فعلا منها موجود ولا أفكار منها جُسدت، فلا توجد حرية بل استعباد واضطهاد، ولا توجد عدالة بل ظلم وفساد، فلا تدوم هذه الشعارات الزائفة

[1]– علي حرب، الإنسان الأدنى، أمراض الدين وأعطال الحداثة، م س، ص09

[2]– المرجع نفسه، ص10

والمؤقتة التي سرعان ما تتكشف في أول امتحان أو اختبار لأنها ليست مبنية وفق أسس متينة ومبادئ صحيحة .

ومما لاشك فيه أنه من الصعب جدا إيجاد إجابة واضحة وصريحة لهذه الأسئلة التي تحمل في طياتها تفسيرات عديدة ومواضيع شائكة لا يسع المقام للإجابة عنها جميعا، ولكن ما يهمنا هو أنه بات من الضروري إعادة النظر في مواقفنا وأخلاقنا، لأننا في مواجهة أنسنة مزيفة وخادعة ظاهرها إيمان وباطنها شرك، ظاهرها خير وباطنها شر، بل وجب علينا أن نعترف بأننا نحمل كل صفات المكر والخبث، النفاق، الأنانية، حب التسلط، النرجسية والعنصرية لا كما نصف أنفسنا بالطهر والعفة والعدالة والفضيلة لأن حقيقة الأمر نحن لا نملك ولا نحسن إلا أضدادها أو بالأحرى لا نحسن إلا انتهاكها.

وعلى هذا الأساس" **نحن أقل مما نحسب عقلانية ومعرفة، أو أقل تدينا وصلاحا، إذن أقل إنسانية مما ندعي**"[1]، فما أحوجنا اليوم إلى ثقافة الاعتراف التي غابت عند الكثير والتي ربما يعتبرها البعض بمثابة ضعف، الاعتراف بالخطأ فضيلة والاعتراف بدونيتنا ومكرنا كذلك فضيلة يقول **علي حرب: "الاعتراف بدونيتنا على المستوى الوجودي؛ أي ككائنات بشرية هو أساس للاعتراف بحقوق الحيوان والنبات والطبيعة، كما هو أساس للاعتراف بحقوق بعضنا البعض، على الأصعدة السياسية والمجتمعية والثقافية أو حتى المعرفية**"[2].

يشهد العالم برمته أزمة في مختلف المجالات وفي مختلف المجتمعات متقدمة كانت أم بلدان نامية، "**تبدوا الأزمة عالمية وشاملة، بمعنى أنها لم تعد تخص مجتمع دون آخر، ولا تقتصر على هوية ثقافية دون سواها**"[3]، ولاشك أن هذه الأزمة هي أزمة وجودية حقيقية تشكل قلقا وجوديا؛ أي ليست مجرد أزمة ظرفية عابرة فلا بد للإنسان من إعادة قراءة للمشهد

[1]– علي حرب، الإنسان الأدنى، م س، ص13

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، م س، ص182

العام والبحث في سبل الخروج من تلك الأزمة، التي لا يختلف فيها اثنان أن الإنسان نفسه هو من خلق وصنع تلك الأزمة بفعل التقنية وجلّ مظاهر المجتمع الصناعي، وما ترتب عنه من ممارسات سلبية ومدمرة لم يلق لها الإنسان المعاصر بالا ولم يعد يشعر بأنها ذات أهمية ومصدر قلق، بكل بساطة لأنه فاقد للإحساس ومخدر الوعي إنه الإنسان المستلب المغيب عن واقعه.

يشير **علي حرب** في حديثه عن الأخطار الفكرية والثقافية التي تهدد العالم العربي والإنسان بصفة خاصة في كثير من كتاباته ويعبر عن ذلك بقوله" **فالخطر الأعظم ليس هو خطر الإسلام على الغرب، ولا خطر الغرب على الإسلام، وإنما هو خطر الإنسان على نفسه، بل على بقية المخلوقات التي لا ذنب لها سوى أنها وجدت معه أو تحت سيطرته أو رحمته**"[1]، لقد أصبح الإنسان يهدد نفسه ويهدد حياة الآخرين بفعل ما يصدر عنه من أفعال وأقوال في شتى المجالات سواء كانت سياسية أو ثقافية أو دينية فتراه يمجد فكرة ما ويهلل و يرحب لها بل ويتبناها ويدافع عنها دون فهمها أو تحليلها بعمق أو بنظرة استشرافية والعكس من ذلك يرفض فكرة أو منهجا ما أو تعاليم دين معين أو فتوى في نازلة معينة دون فهمها أو علمه الكاف بها، وربما يرجع هذا إلى هشاشة العلاقة بين هذا الإنسان وتراثه وتعاليم دينه وحتى تاريخه ما جعله يحيا وسط تقلبات عديدة ومتناقضة بين الأمس واليوم، فوجب علينا إعادة النظر في دراسة هذا الإنسان والتعرف عليه وعلى تركيبته الفكرية والثقافية من أجل بناء إنسان متكامل لديه رؤية واضحة لمستقبله وفكرة إيجابية عن ماضيه الذي هو عماد حاضره ومستقبله.

ويضيف من جهة أخرى أن المسألة ليست مسألة حداثة أو ضدها كما يعتقد الكثير من المفكرين الذين "**واجهوا المطلق الديني واللاهوتي بالمطلق العقلي، فقدسوا الإنسان بدلا من**

[1]– علي حرب، الإنسان الأدنى، م س، ص27

الله، وسعوا إلى نفي التراث، وكانت الحصيلة أنهم وقعوا ضحية ما قدسوه"[1]، تكررت فكرة تقديس الإنسان بدلا من الله بغية إعطائه صفات الكمال بعدما تاه هذا الإنسان وغرق وسط الكثير من الأزمات، فرأى البعض أن الحلّ يكمن في تأليه الإنسان ونجد مثل هؤلاء حسن حنفي الذي دعا بصراحة إلى اتخاذ هذا السبيل لأنّ الله هو المجاز والإنسان هو الحقيقة، وهو من أخذ مكانة هذا الإنسان بعدما جاءت النصوص الدينية والتعاليم الإسلامية إلى الإعلاء من قيمته وجعله الخليفة والمسؤول، وتخلى هو عن ذلك لصالح الرسول أو الله، والحل الذي يقترحه **علي حرب** للخروج من هذا الجدال هو "**ليس الخلاص بالتأله ولا بالتأنسن ولا بالجمع بينهما، ما نحتاج إليه اليوم هو العكس الاعتراف بدونيتنا، وبأننا لسنا أشرف الخلق ولا سادة الطبيعة ولا مفاتيح الكون**"[2].

لكن ما أصعب واستحالة هذا الاعتراف لأننا غرقنا في المجتمع الصناعي وأصبح كل واحد منا يحس أنه سيد الطبيعة بل ومالكها بفضل ما توفره له من وسائل الرفاه والراحة زيادة على ما تحققه له من إشباع للرغبات المختلفة، فالحالة النفسية الحالية للإنسان المعاصر لا تجعله يفكر في التخلي فيما هو عليه أو غياب الرفض كما عبّر عنه ذلك هربرت ماركوز أصبحنا نعيش في مجتمع بلا رفض همّه الوحيد الاستهلاك والبحث عن ما هو جديد ومواكبة التكنولوجيا والماركات العالمية، والنتيجة كما هو معروف غاب الإنسان الحقيقي وبقي الإنسان الصنم الذي تحكمه التقنية والروبوت، بل هو دمية سوقية كما عبّر عنه ماركوز.

إذن مشكلة الإنسان المعاصر هي مشكلة مقعدة ومزدوجة ومتداخلة، تراكمت فيها حركات التغريب والعقل الأداتي والأنسنة، **فما هو السبيل للخروج من هذه الأزمة؟**

---

[1]– علي حرب، الإنسان الأدنى، م س، ص27

[2]– المرجع نفسه، ص28

يجيب **علي حرب** بقوله: أن" **المتاح الآن للخروج من النفق، هو الانخراط في حركة مضادة للأنسنة التي قادتنا إلى أن نكون ما نحن عليه الآن، بشرا وبرابرة، عربا، وُضّاع كوارث، إسلاميين وإرهابيين، إنجيليين واستئصاليين، محافظين وإمبرياليين**"[1].

إذن السبيل هو العيش المشترك في ظل الحوار السليم ونبذ العنف وخطاب الكراهية وإرساء قواعد للسلام والقبول بالأخر المختلف، وإعادة النظر في الكثير من القضايا والأفكار الجديدة التي خلقها المجتمع الصناعي المتطور، التي طمست كل القيم القديمة والمحافظة على الهوية والتاريخ وجاءت بأفكار جديدة لم تخدم الإنسان المعاصر.

من هذا شهدت الثقافة العربية حركة إصلاحيّة نهضويّة تهتم بالإنسان كمشكلة وتطرح فكر جديد يتجاوز المفهوم الكلاسيكي للإنسان، بوصفه الكائن العاقل القادر على الدخول في علاقات مع الآخرين من جنسه، في الشكل الذي يتناسب مع روح العصر، ولكن بتقديرنا أن رغم هذه المحاولات الفكرية الجادة التي هيأت لطرح مشكلة الإنسان في الفكر والثقافة العربيتين، لم تصل هذه المحاولات بعد إلى طريق لعلاج المشكلات المعقدة التي تمس الإنسان في صميمه، ولا يزال السؤال متعثرا في شروط انبثاقه.

واضح أن قراءة المفكرين العرب لمفهوم "**الإنسان** "وشروط التأصيل الفلسفي والثقافي للمفهوم في الوعي العربي المعاصر، قد تباينت وأنه كان الهدف واحد، هو إيقاظ الوعي بضرورة انبثاق هذا المفهوم داخل ثقافتنا. **والسؤال الذي نطرحه للنقاش هنا:**

كيف ينظر المفكر العربي إلى قضية الإنسان في الوطن العربي، هل ينظر إليها من خلال الظروف التاريخية التي أنتجتها في أوروبا، أم من خلال الظروف التاريخية العربية الراهنة التي تجعل من سؤال الإنسان راهنا على مستوى النظر والممارسة وضرورة تاريخية؟

[1]– علي حرب، الإنسان الأدنى، م س، ص28

إن تحليلنا لهذا السؤال يكشف عن وجود عدة قراءات بأشكال مختلفة، بعضها تكاد تتطابق مع الأسس نفسها التي صاغها فلاسفة أوروبا في العصر الحديث، وبعضها تنطلق من تلك الأسس النظرية التي كان الإسلام قد عمل على تأسيسها منذ بداية دعوته، وهناك قراءة أخرى تقوم على إبراز التطابق بين الكيفيّة التي عبرّ بها الإسلام عن حقوق الإنسان وبين الطريقة التي سلكها فلاسفة أوروبا في العصر الحديث.

وعلى هذا الأساس، نحاول عرض نماذج من تلك القراءات التي حملت لواء التأسيس لمفهوم الإنسان في الوعي العربي المعاصر، وتحريك الفاعلية الثقافيّة داخل مجتمعنا ومحاولة البحث عن الطرق المؤدية إلى تحقيق طاقاته واقعيا؛ أي التحقيق الكامل لإنسانية الإنسان.

ثانيا: محمد أركون

بالنسبة **لأركون محمد(2010-1928 mohamed arkoun)** نجد أحد أهم الأسئلة وأعمقها، والذي مازال حتى الآن يكرر نفسه، هو التساؤل عن سبب غياب انبثاق مبحث الإنسان في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، ومن بين العوائق التي تكبح مشروع الإنسان ولا تسمح له بالتحقق حسب **أركون** هو اتساع دائرة (اللامفكر فيه) ودائرة (المستحيل التفكير فيه)، ومقابل ذلك هيمنة المفكر فيه؛ أي أن هناك الكثير من الإشكاليات والموضوعات التي ترتبط بالإنسان مازالت لم تطرح بعد للنقاش والحوار والنقد، ولا زالت تحاط بهيبة كبيرة؛ أي أنها ممنوعة من البحث والتنقيب[1].

هناك حاجة ملحة لإعادة التفكير جذريا بمسألة الإنسان في الوسط الإسلامي، وطرح المشاكل بشكل مختلف تماما عما ساد طيلة العصور الوسطى ولا يزال يسيطر حتى الآن على قطاعات واسعة من المجتمعات العربية والإسلامية، فهو يدعو إلى التركيز على

[1]- كيحل مصطفى، م س، ص54

الإنسان والاهتمام به كقيمة بحد ذاتها؛ أي الانتقال إلى ما ندعوه بالمركزية الإنسانية والقطع كليا مع المركزيّة اللاهوتية.

ولكن إذا ما نظرنا إلى المجتمعات العربية الإسلامية نجد أن هذه المجتمعات تريد أن تفرض نموذجا دينيّا للإنسان لا يتجاوز التصور اللاهوتي–السياسي– لحقوق الإنسان.

في هذا السياق يقول **محمد أركون:** "ينبغي أن نعلم أن القانون المدعو بالإسلامي لا يعطي المكانة الكاملة للشخص إلا للمسلم الأرثوذكسي، الذكر، الحر(أي المضاد للعبد) المكلف؛ أي المؤهل قانونيا لأن يحترم حقوق الله وحقوق الإنسان أو يتقيد بها، وأما الطفل والعبد وغير المسلم فهم مؤهلون احتمالا للتوصل إلى هذه المكانة بشرط واحد هو أن يصبح الطفل بالغا، والعبد حرا، وغير المسلم مسلما (عن طريق تغيير دينه واعتناق الإسلام). وأما فيما يخص المرأة فعلى الرغم من أنها موعودة بكرامة روحية مساوية للرجل إلا أنها أبقيت داخل مكانة شعائريّة وقانونية دنيا (أو أدنى) لماذا؟ لأن القران نفسه لم يستطع أن يلغي كل المحرمات وكل القيود التي تضغط على وضع المرأة في زمن الجاهلية (أو في الفترة التي دعاها بالجاهلية)[1].

نفهم من هذا أن مكانة الإنسان بحسب التصور الإسلامي الكلاسيكي تعترضها عدة نواقض ثقافية، سياسية، دينية، اقتصادية، واجتماعية.

وهو ما أثر على فكرة حقوق الإنسان، وكان دافعا إلى إعادة طرحها من جديد، لذا يدعوا **أركون** إلى إعادة النظر في دور الإنسان–الفرد–وإعطائه الشرعية وما يجب أن يتمتع به من حقوق من منظور مدني وفلسفي، بعيدا عن تصنيفه الأيديولوجي (مواطن، عبد، مسلم، مسيحي) وهذا هو السبيل الأمثل لتعزيز قيمة الإنسان في البلدان الإسلامية واحترام حقوقه وتدعيم حرياته."وينبغي علينا أن نعترف عندما نفتح أعيننا على المجتمعات الإسلامية

[1]– محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999، صص214، 215.

والعربية المعاصرة أنها خالية من الحريات، فحرية التعبير مفقودة، وحرية الصحافة كذلك، وحرية التعليم و التربية، ولا شيء مضمون في ما يخص حقوق الإنسان، وحتى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أعلن في اليونسكو عام 1980 لم يكن ثمرة الجهد الذي تقوم به الطائفة الإسلاميّة على نفسها، أو بصفته خاتمة نضج داخلي، طبيعي، وصحيح، وإنما عبارة عن تطفل على أفكار ولدت في الخارج تم ضمّ لها وإلحاقها واعتبارها جزءا من التراث الإسلامي القديم"[1].

لذا لا يمكن التحدث عن حقوق الإنسان في هذه المجتمعات، هذا على الرغم من تبجيلها لها ظاهريا، بل علينا أن نواجه المشكلة في عمقها الثقافي الحقيقي وإدخال الثقافة الحديثة الديمقراطية والعلمانية التي تجعل ممارسة هذه الحقوق أمرا ممكنا .

فالدولة والدين "المستقيم" أو الأرثوذكسي وطبقة علماء الدين المحتكرين لإرادة ذهنية التحريم أو التقديس على حدّ تعبير **ماكس فيبر(Max weber 1820-1864)** ، وبقدر ما يسود هذا التضامن من الإيديولوجي ويقوى بقدر ما تضمحل النزعة الإنسانية ويتهمّش الموقف الفلسفي، وتغيّب الثقافة النقدية أو تنعدم، وهي بحاجة إلى حرية الفكر التعبير والنشر وإنشاء الجمعيات والمنتديات داخل المجتمع المدني"[2].

ومن سوء حظ الفكر العربي في القرن التاسع عشر، أنه لم يستقبل فكرة حقوق الإنسان إلا في بيئات ضيّقة، وكان السبب في ذلك أن الفكر لم يقطع بعد مع تصور القرون الوسطى للإنسان، وبالتالي لم تحقق التقدم على مستوى الفرد –المواطن ...، ويؤكد **أركون** أن مفهوم الفرد–المواطن ،(دولة القانون، وحماية حرية التفكير والنشر والنقد) هي مكتسبات حديثة تم تحقيقها لأول مرة في أوروبا، وقد انتزعت انتزاعا من أيدي الكنيسة والمواقع المحافظة

[1]– محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996، ص97

[2]– نقلا عن: كيحل مصطفى، م س، ص123

للأديان الأخرى بما فيها الإسلام ذاته، ويذهب **أركون** إلى أبعد من ذلك عندما يقول بأن الإسلام لم يساهم تاريخيا باكتساب أي منجز من هذه المنجزات بمعنى أنه إذا ما نظرنا إلى الأمور تاريخيا وجدنا أن الفكر الإسلامي لم يساهم بنصيبه في إنجاز الحداثة الفكريّة والعلميّة منذ القرن السادس عشر، وبالتالي فإن التحدث عن حقوق الإنسان في الإسلام أو في المسيحية عبارة عن مغالطة تاريخية، فحقوق الإنسان من إنجاز العصور الحديثة لا العصور الوسطى"[1].

لكن هذا لا ينفي حسب **أركون** انبثاق مفهوم الشخص البشري بالمعنى الروحي للكلمة في كل من التوراة والأناجيل والقرآن، ولكن مفهوم المواطن الفرد المحمي ماديا وقانونيا هو وليد تجربة أوروبية حديثة، بعد صراع طويل مع الكنيسة، وللأسف فإن هذا الاعتراف غير حاصل في بلداننا بسبب سياسات حكومات عربية وإسلامية عديدة، والدليل على ذلك أن مكانة الإنسان في الكثير من البلدان الإسلامية لا تزال أبعد ما تكون عن الحد الأدنى الذي يتطلبه القانون الحديث للفرد والمواطن.

ثالثا: علي أومليل

أما المفكر المغربي **علي أومليل** (ALI OUMLIL 1940) فيرى بأن بناء نظرية متكاملة حول حقوق الإنسان، غير متاح حاليا في ظل المبدأ الوراثي الأبوي للسلطة، فالسلطة في الوطن العربي لم تؤسس تعاقدا اجتماعيا وسياسيا والإنسان الذي ورثناه هو إنسان المجتمع الطائفي أو العشائري، وهذا ليس إنسان المجتمع الديمقراطي الحديث، يقول **أومليل** " للفردانية مفهوم سلبي في ثقافتنا وفي لغتنا، فمجرد النطق بها يذهب معناها آليا إلى الأنانية وإيثار الذات والمنفعة الشخصية الضيقة، وتفسير هذا المعنى السلبي راجع لسببين: الأول ثقافي فالمفهوم صداه سلبي في ثقافتنا الموروثة، والثاني هو أن مجتمعاتنا الواقعة تحت الضغط

[1]– محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة :هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص149

الخارجي (الثقافي، الاقتصادي، السياسي) أنتجت نوعا من الثقافة السياسية يقدم العام على الخاص، والوطن على الفرد، لنأخذ مثلا مفهوم الحرية (وهي مبدأ الفردانية)، فهي كانت من مطالب الحركات الوطنية إبان الفترة الاستعمارية، إلا أنها كانت تعني حرية الوطن واستقلاله قبل أن تعني حرية الفرد، فتحرير الفرد ملحق بتحرير الوطن عبر نضال جماعي ينصهر فيه الفرد في الجماعة الوطنية المناضلة[1].

وهنا نلاحظ سببا من أسباب عوائق انتقال فكرة الإنسان الحديث إلى مجال خارج مجاله ألا وهو المجال الغربي، وذلك أن المشكل في البلدان المستعمرة التي تريد بناء استقلالها لكن ليس من خلال حرية الفرد أو حقوق الإنسان، بل من خلال بناء الدولة كإطار للاندماج الاجتماعي وجامع للدولة الوطنية.

وهذا ما أدى إلى قيام دولة مركزية صادرت في الكثير من الأحيان انبثاق الإنسان الفرد – المواطن فلم تكن هذه المسألة قضية مبدئية أو اختيارا استراتيجيا لعقود طويلة لدى الأنظمة الحاكمة المطالبة بالتغيير.

فلماذا إذن لم تعرف المجتمعات العربية هذه الفردانية والحال أن أهميتها ظلت مطلوبة في بلدان رزحت طويلا تحت أنظمة استبدادية، وتعاقبت عليها أصناف من الحكم الفردي بسجلاتها المعروفة بتغييبها لحقوق الفرد–المواطن؟

هناك واقع وهو أن "مفهوم الفرد ما كان ليوجد عندنا لأن ثقافتنا أغرقته في كيانات جماعية مقدمة عليه(القبيلة، المذهب، الطائفة، الجماعة، الأمة)، وأن الحرية التي هي أساس وعي الفرد بذاته وبحقوقه لم تكن من المفكر فيه عندنا، وأن حقوق الله هي المنصوص عليها لدى فقهائنا وليس حقوق الفرد، وأن حقوق الإنسان مضمونة إذا رعيت حقوق الله، ولأن كلمة الفرد نفسها في معاجمنا القديمة لها معنى مختلف تماما عما تعنيه الآن... ليكن! ويبقى السؤال.

[1]– علي أومليل، سؤال الثقافة العربية في عالم متحول، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، المغرب/بيروت، لبنان، ط2، 2011، ص ص 64.65

والآن، وقد آل إلينا مفهوم الفرد بمعناه الأخلاقي والقانوني والحقوقي، فهل من جدوى ووظيفته لهذا المفهوم حتى يتأصّل في ثقافتنا المعاصرة ؟ بل إن المفهوم المنقول من حقل ثقافي إلى حقل ثقافي آخر، لابد له لكي يتأصل من وظيفة وجدوى"[1]. ويضيف **أومليل** "**أن جدوى المفهوم ضرورية، ولا سيما في مجتمعات كمجتمعاتنا مازالت ماهية الجماعة فيها سابقة على وجود الفرد، وفردانيته غارقة في ماهية الطائفة والمذهب والقبيلة والجماعة والأمة**"[2]. إذن، الواقع أن الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر كان في جملته ضدا على حقوق الإنسان إما بصورة صريحة وإما بشكل ضمني، وهكذا تم إقصاء المفهوم من دائرة الاهتمامات المؤسسة للوعي، وتم تغييب الفرد كصاحب حقّ حرية المعتقد والتفكير والتعبير، وفي المبادرة الشخصية، بدعوى تقديم الحاجة إلى الوحدة وبناء الدولة الوطنية.

إن تحليل **أومليل**، يكشف لنا بأن العوائق التي تقف في وجه الفردانية ليست نظرية إيديولوجية وحسب، بل هناك واقع الدولة الحديثة نفسها وبنائها ومؤسساتها، فتحليل هذا الواقع من زاوية علاقته بمفهوم الفردانية أمر لابد منه لتعميق وعيينا بالعوائق التي تواجه الانتقال إلى الفردانية في الوطن العربي.

رابعا: عبد الجبار الرفاعي

يعد عبد الجبار الرفاعي من بين المفكرين الذين اهتموا بقضية الإنسان والدين وله في ذلك عدّة مؤلفات نذكر منها: الدين والظمأ الأنطولوجي، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، الدين والنزعة الإنسانية.

حاول عبد الجبار الرفاعي من خلال كتاباته توضيح بعض القضايا الهامة في الدين وما لها من علاقة مباشرة بالإنسان، كما أوضح من خلالها نظرته إلى تلك القضايا وموقفه منها الذي يتوافق مع سابقيه أحيانا ويخالفهم في أحايين كثيرة، ومن بين المشكلات التي تطرق

[1]– علي أومليل، أفكار مهاجرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص 145.146

[2]– المرجع نفسه، ص144

إليها نجده يتحدث عن النزعة الإنسانيّة في الدين أو ما يسمى بأنسنة الدين الذي له فيها رأي مخالف لحسن حنفي فـ"**أنسنة الدين تنشد دينا روحيا وأخلاقيا وجماليا لا يقطع الصلة بالله، ويجعل الدين ظاهرة بشرية خالصة، مثلما لا يتجاهل الطبيعة البشرية، ويتعاطى مع الإنسان وكأنه روح مجردة، بل يوظف كل المعطيات المتاحة للتفكير والفهم الصحيح لحقيقة الإنسان**"[1].

كان موقف **الرفاعي** موقفا وسطا من مسألة أنسنة الدين، بحيث حاول التوفيق والجمع بين ما هو إنساني وما هو ديني، فلا نهتم بالجانب الإنساني وحده ونهمل الجانب الروحي والديني، كما أننا لا نقدس الدين ونقصي كل ما هو إنساني، فأنسنة الدين في رأيه لا تختزل في قضايا وصراعات جانبية مصالح ضيقة لفئة معينة، لأن هذه الصراعات تقصي كل ما هو أخلاقي وجميل في المعنى الحقيقي للدين، لذا نجده يحاول أم يجمع بينهما دون إفراط ولا تفريط، عكس المفكرين الذين أعطوا الأولوية للإنسان مقابل الدين أو بمعنى آخر الإنسان مقابل الله بل وضعوا الإنسان مكان الله؛ أي تأليه الإنسان كما هو الحال عند حسن حنفي الذي نادى بضرورة قلب المفاهيم من خلال اعتبار أن الإنسان هو الحقيقة والله هو المجاز، لكن **عبد الجبار الرفاعي** يرى عكس ذلك وقال أن أنسنة الدين التي أعنيها وادعوا إليها بالمعنى التالي: "**إنسانيّة إيمانيّة، وإيمانيّة إنسانيّة، وهي مختلفة عن الإنسانيّة التي لا تعبأ بالإيمان، والتي يتحدث عنها المفكرين في الغرب والشرق، وتتمحور فيها الأنسنة حول مركزية الإنسان، وتنصيب الإنسان بديلا عن الله في كل شيء، حتى تنتهي إلى نسيان الله وتأليه الإنسان**"[2].

موقف **الرفاعي** يدعوا صراحة إلى ضرورة تمسك الإنسان بالدين والإيمان لأنه لا معنى للحياة ولا للإنسان دون الحياة الروحيّة، لأنها هي البوصلة التي تنير طريقه وتحدد معالمه

[1]– عبد الجبار الرفاعي، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، م س، ص74

[2]– المرجع نفسه، ص75

وإذا تخلى الإنسان عن الجانب الروحي ضاع في وسط الخرافات والزّيف، بل الأكثر من ذلك وقوعه في أيدي المشعوذين والدجالين الذين يزعمون أنهم يملكون الحلّ في سبيل تحقيق سعادته الروحية والأخلاقية هذا من جهة.

ومن جهة أخرى كذلك أكد **الرفاعي** على ضرورة "**اقتران الإيمان بالإنسانية إلى الخلاص من القراءة الخرافية والمتوحشة للنصوص الدينية**"[1]، فإن اقتران الإيمان بالنزعة الإنسانية يعطيه تلك الصبغة العلمية الجادة والتي تنزهه عن كل الأساطير والخرافة وتتعامل معه بما يتناسب مع قيمة هذا الدين، وتحفظه من التدنيس لأنّ كل قراءة خاطئة وغير صحيحة أو مؤولة تأويلا خاطئا أو متوحشة كما عبّر عنها هو، تهدد الدين وتقلل من كرامة الإنسان، كما أن هذه القراءة المتوحشة تجعل من الأوثان بديلا عن الله وتجعل من الخرافة بديلا عنه كذلك، والحقيقة أن هذه الأوثان والخرافة لا ينجر عنها إلا الهلاك والتمزق الفكري والعقائدي وكذا الفراغ الروحي.

يشير **الرفاعي** أن الإنسانية الإيمانية تعمل على حماية الإنسان من كل جبروت إنسان آخر كما تسعى جاهدة للحفاظ عليه وعلى مقوماته ومبادئه من كل محاولة لطمس هويته أو التقليل من شأنه أو الحدّ من حريته فهي بمثابة درع يحميه من كل فكر تعصبي وهمجي معبرا عن ذلك بقوله "**الإنسانية الإيمانية يتحد فيها مسار الإيمان بمسار حماية كرامة الكائن البشري، بل أن الإيمان إنما يتحقق و يتكرس فيها بالغيرة على الإنسان**"[2].

ويخلص **الرفاعي** في الأخير إلى أن الإنسانية الإيمانية التي يعنيها ويدعوا إليها أنها مختلفة كل الاختلاف عن الإنسانية الإيمانية التي ذكرت في مختلف الأدبيات وعند مجموعة من الفرق الدينية التي تحمل قناعا يختفي فيه مفهوم الإنسان لأنّ الإنسانية الإيمانية عنده "**تمتلك حسّا تاريخيا يصغي لروح العصر، فتشدد على مواكبة الواقع، وتسعى لإنتاج نمط إيمان**

[1]– عبد الجبار الرفاعي، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، م س، ص75.

[2]– المرجع نفسه، ص76.

يتناغم وذلك الواقع، وتديّن يخلّص المتدين من الاغتراب عن عصره ومحيطه"[1]، وهو أساس الخروج من أزمة الإنسان التي يعاني منها بسبب أمراض الحداثة من اغتراب وتشيؤ، أحاد الإنسان عند مساره الحقيقي وأفرغه من بعده الإنساني.

المبحث الثالث: المنهج القرآني وإعادة بناء الإنسان المعاصر

بالنسبة للعالم العربي وإنسانه الذي يعيش صراعات فكرية وأزمات ثقافية مختلفة وفقدانا للهوية بفعل حملات الغزو الثقافي من الغرب وكل ما هو مستورد باسم الحداثة وما بعد الحداثة يحيلنا إلى إعادة النظر في الواقع المعاش والدعوة إلى ترتيب الأفكار من أجل إعادة بناء الإنسان، الفرد والمواطن الصالح والإنسان النموذجي الذي يتماشى مع مستجدات العصر، فالاهتمام بالإنسان أولا وأخيرا، لأنه هو أساس كل حضارة وهو نواة الانبثاق الحضاري .

أولا: الانسان في فكر مالك بن نبي

بعد ما عجزت التقنية والحداثة بل وفشلت في صنع إنسان كامل وفعال لم تزد إلا بتأزمه وتوريطه في عوالم خيالية، وجب تغيير الاتجاه إلى قطب آخر غير قطب الحداثة والتقنية يشير الأستاذ «بوعرفة عبد القادر» إلى أن "**أزمة الإنسان العربي المعاصر، ينبغي أن تعطى لها الأولوية التامة والهامة، من خلال وضع الأعمال الفكرية بمنأى عن الإيديولوجية الظرفية الحانقة والمترعة بالشك والحقد، والذرية الفكرية القاتلة التي لم تزد الأزمة إلا اتساعا والانحطاط إلا ترسخا**"[2].

ومن هنا يذهب المفكر مالك بن نبي، الى أن ذلك الإنسان المستخلف في الأرض والذي يحمل همّ العالم العربي المسلم الذي يكون نموذجا في النجاح أمام العالم بأسره، "**إن البناء**

[1]– عبد الجبار الرفاعي، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، م س، ص77.

[2]– بوعرفة عبد القادر، الحضارة ومكر التاريخ، تأملات في فكر مالك بن نبي، منشورات مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، رياض العلوم، الجزائر، ط1، 2006، ص13.

الحضاري يستوجب الرجوع إليه أولا لكونه الرأسمال الحقيقي والرمزي لكل أمة تحمل أبعاد الوجود".[1] ولكن لابد علينا من ثورة إصلاح عامة وشاملة في شتى الميادين من أجل النهوض بهذا الإنسان الذي نخرت جسده كل أمراض العصر من حداثة وتقنية واستهلاك وصراع حول الهوية وحوارات فارغة لا تجدي نفعا بل تزيد التفريق والتخلف، فالإنسان العربي وقع في كثير من الثنائيات الوهمية التي أهدرت وقته وثقافته من أجل الانتصار لها وما هي في الحقيقة إلا فخ نصب له من أجل أن يبقى يراوح مكانه ولا يتقدم إلى الأمام ولا يبني مستقبله وحضارته، "**فالأجدى كسر قوقعة الهوية لممارسة سياسة الاعتراف بالمختلف والآخر، عبر العمل على خلق لغات ومناخات ومساحات للحوار والتعايش أو للتبادل والتفاعل أو للتضامن والتآزر، والأغنى كسر ثنائية الصدام لممارسة الخصوصية على نحو عالمي، عبر المشاركة في ورشة التنمية وصناعة الحضارة**"[2]، والمقصود هنا أن طريقة بناء الإنسان أو الفرد الفعال تكون بأساليب جديدة غير تلك التي كانت في القديم، أي بعث طرق جديدة للحوار هادف والتعايش السلمي والخروج من الصراعات العرقية والعشائرية للوصول به إلى مرتبة تليق به.

ويضيف أيضا الأستاذ بوعرفة عبد القادر "**إن أبرز ما نخلص إليه كبديهة هي أن الإنسان الشاهد يعتبر كنموذج مستقبلي في عالم قتل الإنسان وجرده من كل ما يحمل من إنسانية وأبعاد، وبالتالي فالشاهد حتما سيتحرر من مكر التاريخ في لحظة وعيه لتحديات الوجود، وسيكون معلما فكريا يمكن على ضوء النظرية البنابيّة أن يتجسد تاريخيا، وأن يجد لنفسه موضعا أساسيا وريياديا في حضارة العالم القادمة.**"[3]

[1]– بوعرفة عبد القادر، الحضارة ومكر التاريخ، تأملات في فكر مالك بن نبي، م س، ص13

[2]– علي حرب، الإنسان الأدنى، م س، ص 257

[3]– بوعرفة عبد القادر، الحضارة ومكر التاريخ ، م س، ص 14

والحل هنا حسب رأيه يكمن في الرجوع والاعتماد على الإنسان الشاهد الذي أقر به مالك بن نبي، لأنه الحل الأمثل في ظل عالم اختلطت فيه المعايير وزالت فيه القيم، ولم تعد الحداثة قادرة أن تصنع إنسانا متحررا من العبودية الحديثة ونقصد هنا التقنية التي جردته من إنسانيته ولم يعد إلا ذا بعد واحد كما عبر عن ذلك ماركوز، فإنسان اليوم هو إنسان مغترب ومتشيؤ، لا معنى له في الحياة، فهو يعيش بلا قيمة وبلا روح، وحان الوقت لنجسد ويحل مكانه الإنسان الشاهد وفق المعالم والحدود التي رسمها له بن نبي وهو الحل في ريادة وتطوير الحضارة المعاصرة والسير بها إلى ما هو أفضل.

تختلف النزعة الإنسانية في القرآن الكريم عن باقي الأديان الأخرى والمذاهب المختلفة، لأن القرآن جاء لكافة الناس ولم يأتي لفئة معينة، كما أنه يريد صنع إنسان وفق ما تقتضيه الشريعة الإسلامية، هذا الإنسان لا يتعامل بالخلفيات الفكرية ولا بالتعصب الديني، **وفي ظل هذا وجه القرآن الإنسان الإسلامي ناحية الوحي ليجعله معتدلاً وأخويًا على ضوء العلم، وهذ التوجيه يمكنه من إعطاء الحياة أهميتها، مع عدم تغييبه أساسا لآخرته**[1]. فالقرآن يساير ويشمل كل المجالات التي عن طريقها يتطور المجتمع والإنسان، إضافة إلى هذا فهو دستور إلهي كامل ولا يشوبه النقصان، إذا اعتمدتما عليه يقودنا حتما إلى انبثاق إنسان عالمي وفق المنهج القرآني، "**كما أن مشاكل العالم العربي والإسلامي لا تحل بالفكر المستورد فقط وإنما تحل بالفكر المحلي الذي ينسجم مع روح الأمة، ويتطابق والتاريخ الحي للإنسان الشاهد**"[2].

إذن فالحل هو إسلامي إسلامي، فلا مجال للبحث عن الحلول في الفكر المستورد من الغرب، لأن الأفكار الدخيلة لا تنسجم مع الواقع الإسلامي ولا تتطابق معه فلكل مجتمع ميزاته الخاصة ومبادئه التي لا يستطيع أن يتخلى عنها ويستبدلها بأفكار غريب عنه وعن

[1]– Nabhani koribba, op, cit, p30

[2]– بوعرفة عبد القادر، الحضارة ومكر التاريخ ، م س، ص 15

مجتمعه، لذا يؤكد بن نبي على ضرورة الاعتماد على الإنسان الشاهد الذي يتحلى بالقيم الإسلامية ومتشبع بالقرآن الكريم، "**فالإنسان مستخلف في الأرض وهو مخلوق في أحسن تقويم، وقد أعطاه الخالق سبحانه من التكريم والنعم ما لم يعطه لأي إنسان آخر وهذا الإنسان يحتاج منا الإعداد والتربية والتنشئة السليمة كي تستقيم مسيرة حياته ومن أجل أن تكون عنده الأهلية لأداء دوره**"[1].

ما يحتاجه الإنسان المسلم هو الاهتمام والإعداد فقط، لأنه أحسن مخلوق، فضله الله عن باقي المخلوقات وخصه بالتكريم والتكليف وأعطاه مهمة الاستخلاف في الأرض، إن السير على المنهج الإسلامي الصحيح والتقيد بمبادئه وتعاليمه سيقودنا حتما إلى تغيير الحال من السيئ إلى الأحسن ويساهم في القضاء على أزمة الإنسان المعاصر.

لاشك أن التغيير الذي يصبوا إليه الإنسان المعاصر والذي يريد من خلاله الخروج من الأزمة التي لم يجد لها مخرجا، نستطيع أن نجعل لها إسقاطا في المنهج القرآني الذي يبين لنا الطريقة الصحيحة للتغيير الهادف والسليم، ونبدأ بقول **بن نبي في هذا الصدد** "**فالثورة لا تستطيع الوصول إلى أهدافها إذا هي لم تغير الإنسان بطريقة لا رجعة فيها من حيث سلوكه وأفكاره وكلماته، وإذا ما نظرنا إلى الأمور في عمقها فإن ثورة ما، لابد لها أن تسير طبقا للقانون الاجتماعي**"[2]، وهذا ما يعبر عنه في الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[3] .

والملاحظ هنا أن بن نبي يريد أن يؤسس لفكر جديد هو الفكر الإصلاحي الذي لا رجعة فيه، يستبدل فيه الإنسان طريقة تفكيره وسلوكه القديم بسلوك جديد قويم وفلسفة عيش متجددة لا تمد للماضي فيما حدث فيه من حروب وصراعات بين الفرق الكلامية، لأنه يرى في

[1]– أسعد السمحراني، مالك بن نبي والإنسان ومسار الحضارة، موقع : مالك بن نبي فيلسوف الحضارة، تاريخ التصفح:2020/04/09، الساعة:20.09، انظر الرابط:www.binnabi.net/detail/1785

[2]– المرجع نفسه

[3]– سورة الرعد، الآية 11.

الانسان المسلم النموذجي هو إنسان ما قبل صفين، لأنه يعتبر أن تلك الفترة هي التي حركتها العقيدة الاصلية (عقيدة السلف)، ففكرته معقودة على الاصلاح العقائدي بشكل يسمح للعنصر الديني ببناء نفسية قوية للإنسان، تمكنه من التغلب على مشكلاته وتبني علاقاته الاجتماعية، وتمنح العقيدة سموا في التخلص من قيود غرائزه، وتبني وعيه، لتتحول الى طاقة حوية، تمكن الانسان من تحويلها الى نشاط اجتماعي، وكل هذا وفق المنهج القرآني الشامل، لأنه بمثابة الثورة على الواقع والقيم التي تغلب العقل والغرائز على الطاقة الروحية للإنسان، ولأن هذه الطاقة الروحية تعتبر أيضا كيمياء التفاعل لامتزاج الإنسان بترابه ووقته بفضل **عقيدته التي تنشئ الثقافة الكفيلة بالتغيير الداخلي والخارجي، تلك الثقافة التي أساسها الاخلاق الاسلامية**[1].

ويعتبر مالك بن نبي أن الفكرة الدينية، هي التي تطبع الانسان بطابعها الخاص وتوجهه نحو غايات سامية، **فالحضارة لا تنبعث إلا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن نبحث في كل حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها ولعله ليس من الغلو في شيء أن يجد التاريخ في البوذية بذور الحضارة البوذية وفي البرهمية نواة الحضارة البرهمية**[2]، ومن جهة أخرى يرى أن من شروط نجاح بناء الانسان، الابتعاد عن علم الكلام ونزعته، التي لم تتصل بالواقع وبقيت بعيدة عن مشكلات النفس والانسان إلا في ميدان العقيدة، ويرى بتفعيل روح القرآن، الذي يخاطب الفطرة والعقل، كما اتخذ من صفاء العقيدة على طريقة السلف شرطا من شروط بناء الانسان المسلم، بنظرة فاحصة ومستمدة من قرون السلف، ويعلل منطلقاته التحليلية بأحداث تلك الفترة، ليأكد على العودة الى الفكرة الاصلية للإسلام.

ويؤكد على المنهج القرآني والعقيدة الحية التي يمكن أن تدفع المجتمعات الاسلامية نحو الحيوية وتفصل وتحرر الانسان عن قانون الطبيعة، فتخضعه للمقتضيات الروحية والى

[1]– محمد البنعيادي، مالك بن في ذاكرة عبد السلام الهراس، تق: حسن الامراني، المجلة العربية، الرياض ، المملكة العربية السعودية، العدد: 395، ديسمبر 2009، ص39

[2]– مالك بن نبي شروط النهضة ، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا ، دمشق، 1986، ص50

عقيدة مركبة للحضارة، لا عقيدة تدعوا الى الخلاص الفردي، **وهذا في الوقت الذي تعتبر فيه نظرية التحديث الدين أو الإيمان الميتافيزيقي احد مثبتات التخلف وركود الإنسان يصحح مالك بن نبي هذه الفكرة حين يعتبره أساس الانطلاق الحضاري حين يكيف طاقة الفرد والمجتمع مع مقتضياته فيتحول الدين إلى فكرة فعالة تغير محيط الإنسان الاجتماعي وعندما تغيب فعاليته يصبح إيمانا يدعوا للرهبنة والتخلي عن الواجبات والمسؤوليات**[1]، هنا يجزم مالك بن نبي أن الدين هو الفكرة التي تقلع منها أي حضارة وتحرك الطاقة الداخلية للإنسان، لأنها العقيدة المركبة التي لن تتفاعل بدونها المكونات الحضارية للإنسان، **لأنه يرى أن الحياة الاجتماعية للمسلم لا تنفصل فيها الحياة الدنيوية عن الأخروية**[2].

وهنا يقول مالك بن نبي أن هذ "**ما يجعلنا نعيد النظر في موقف المسلم في هذا الثلث الاخير، إذ الآن يبدأ دور المسلم أمام هذه الظاهرة، حتى لكأنما أراد الله عز وجل تعطيل وتأجيل دور المسلم في هذا القرن، حتى تنتهي كل تجارب الآخرين بالفشل ويستطيع اصلاح أخطائهم أو حتى تكون تجاربه إلى نهاية فشلها حتى يتدارك أخطائه**"[3]، خاصة أن المجتمعات الغربية اطاحت بالفكرة الدينية وجعلتها مرهونة بالتخلف، وهو ما يفسر اليوم عودة العديد من المفكرين إلى الدين ودوره في الحفاظ على الكيان الاجتماعي، ولذلك جعل مالك بن نبي الدين مركبا روحيا لا يمكن إغفاله في بناء الانسان.

ثانيا: الإنسان عند بن القيم الجوزية

تحدث ابن القيم عن الانسان وأبعاده الروحية وماهي الآليات التي وجب اتباعها من أجل صلاح الانسان نفسيا وماديا، ونجد أنه ركز على الجانب النفسي الروحي وقرن صلاح النفس والقلب بصلاح حياته وآخرته، فإن الإنسان حسب المفهوم القرآني المؤيد بالمنطوق

[1]– الطاهر سعود، التخلف والتنمية في فكر مالك نبي، دار الهادي ،بيروت لبنان،ط1 ،2006، ص182.

[2]– المرجع نفسه ، ص178

[3]– مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دار الفكر،الجزائر،ط1991،1، ص36.

الموضوعي لواقع ملابسات تارخية إنما هو كاتن بشري، لا يمكن أن يكون إلا من صنع الله العجيب، فهو آية من آياته الخارقة، ومظهر إلا من مظاهر إبداعه المحكم ومن هنا ليس بدعا أن يبدع الإنسان ما شهدنا، ونشاهد من إبداعاته الجديرة بالتقدير والإعجاب، ثم ان الإنسان كحقيقة واقعة ذو طبيعة هي على غاية من الدقة، والشفافية[1]. والملاحظ أن «ابن القيم» أعطى للقلب مكانة هامة في تشكيل هذا الانسان النموذجي، كما أمر به الله والقرآن الكريم، وأشار إلى أن كل الاعضاء مرتبطة به، والحفاظ على سلامته وصلاحه هو المثل الأعلى للإنسان المسلم، ويؤكد مرة أخرى ان الأزمات التي لها علاقة بالقلب أخطر من الأمراض والأزمات البدنية ومعنى ذلك " **أن غاية مرض البدن ان يفضي بصاحبه إلى الموت، وأما مرض القلب فيفضي بصاحبه إلى الشقاء الابدي لا شفاء لهذا المرض إلا بالعلم ، ولهذا سمى الله تعالى كتابه شفاء لأمراض الصدور**"[2].

والمتأمل لهذا القول يجده يتطابق مع انسان اليوم، الذي يعاني من عديد الأمراض والازمات النفسية والثقافية والفكرية، التي ترجع أساسا إلى مرض القلوب ونقصد هنا المرض المعنوي، أي ما انتجه المجتمع الصناعي المتقدم من غربة روحية وتشظي للفرد، ومن اغتراب وشقاء للوعي إضافة إلى انتشار خطاب الكراهية والعنف، فإذا ما حللنا هذا الواقع المرير نجد أن له صلة مباشرة بما أشار إليه الشيخ ابن القيم رحمه الله وأن مرض القلوب هو من يؤدي بصاحبه إلى الشقاء الابدي ويضيف ابن القيم إلى أن هناك نوعان من مرض القلوب هما "مرض الشهوات ومرض الشبهات، وهذان المرضان هما أصل داء الخلق إلا من عافاه الله، ومرض الشبهات (الجهل، النفاق، الكفر) أخطر من مرض الشهوات (الهوى، الرياء، الكبر، العجب، الحسد والفخر[3]. وعليه، نجد أن القرآن بين أن الإنسان متميز بمؤهلات إدراكية،

[1]– محمد علي التومي، م. س، ص191

[2]– مصطفى عشوي، الانسان في فكر ابن القيم الجوزية: دراسة نفسية تربوية، اصدارات مؤسسة العلوم النفسية العربية، 2015، ص40

[3]– المرجع نفسه، ص40

ومتمتع بقدرات نفسية ومادية ومعنوية هائلة تجعله في مستوى قيام بالخلافة، غير أن هذه المسؤولية الثقيلة، لا تتحقق إلا بالعلم الراسخ، والمواجهة الصابرة، والنشاط الحثيث، والضرب في الأرض، والمشي في مناكبها والتجول في أرجائها، وابتغاء ما فيها من نعم ومتع، وخيرات، ولا ينهض بهذا كله إلا مجتمع متماسك ، متضامن ، متعاون[1].

وإذا عدنا لابن القيم رحمه الله فإنه يحاول أن يقيم نظرية في التربية الروحية للإنسان، بوصفها كضرورة ملحة للمجتمع وفريضة شرعية، فوجب أن تعتمد على الجانب الروحي الذي غاب بعد إعطاء الأولوية للجانب المادي مقارنة به، وهذا الاخير الذي كان سببا في معاناته وسبب له مآسي وآثار سلبية كثيرة في الفترة المعاصرة، فإهمال الجانب الروحي هو السبب الرئيس لكل هذه الأزمات التي نعاني منها، وتوجيهات ابن القيم تعتبر كضرورة لابد الرجوع إليها خاصة في المجتمع الإسلامي الذي فقد معاييره وهويته داخل دوامة من الأفكار المستوردة طمست ذاته وأفرغته من إنسانيته وخلفيته الاسلامية، ونذكر هنا قول «الشيخ ابن تيمية» رحمه الله " **أعمال القلوب والتي قد تسمى المقامات والأحوال، وهي من أصول الإيمان، مثل محبة الله ورسوله، والتوكل على الله ، واخلاص الدين له، والشكر له والصبر على حكمه والخوف منه والرجاء له وما يتبع ذلك هذه الاعمال واجبة على جميع الخلق**[2]. وهذا ما يعتبره أيضا ابن القيم أنه المركب الحقيقي للإنسان.

ثالثا: الانسان المهدور وسؤال أي مناعة له أمام أزمة كورونا؟

لقد أصبحت أزمة «الانسان المهدور» اليوم أكثر حدة مع ظهور فيروس كورونا، وفي ظل هذا، فمن "**الثابت أن قدرة بني البشر على التمييز بين الجيد ليست قوية، كما أن قدرتهم على مناقشة الأفكار وتمحيها أيضا محدودة، ولذا فان أي فكر أو نظام يحظى بدعاية**

[1]– محمد علي التومي، م س، ص219،220

[2]– حسين بوداود، التربية الروحية في فكر ابن القيم الجوزية مفهومها وأبعادها، مجلة الاحياء، العدد 13، جامعة باتنة 1، الجزائر، ص177

مناسبة ويمكن من الوصول إلى الآخرين سيجد له أنصارا ومؤيدين واتباعا"[1]، وعلى هذا الأساس كان الكثير ينظر إلى التطور والتقنيات الحديثة، أنها حصنت الانسان من كل أخطار تهدده، خاصة في المجال الصحي، حيث كان يعتقد الانسان الحداثي أن الانظمة الصحية بما تملكه من التقنيات قادرة على استئناسه من هاجس الموت وقلقه الوجودي. وبالتالي أصاب إنسان المجتمع الصناعي نوع الاستهتار بالصحة وما يهددها، وفي هذا الجانب نجد أيضا أن أزمة كورونا بينت الضعف الانساني وعقلانيته المفرطة التي كان يتغنى بها الانسان الغربي، خاصة أن أغلب الدول الغربية كانت تستخدم نوعا من الوعي المزيف حول وضع الانسان الصحي.

وفي هذا الجانب نجد أن أغلب الشعوب للمجتمع الحداثي فقدت مناعتها نتيجة ما يستهلكه إنسانها من المضادات الحيوية التي أفقدته قدرته على المقاومة مع انتشار فيروس كورونا، وكان هذا نتيجة الاستغلال والدعاية المغرضة، التي كانت تقوم بها الشركات العالمية التي هيمنت على السوق عن طريق الترويج لمنتوجاتها دون العبء بقيمة الانسان، وما يخدمه خاصة شركات الأدوية والمستخلصات الطبية التي ترى في الانسان مجرد حقل تجارب، ومستهلك تجني من ورائه الأرباح، حتى لو كان على حساب صحته. كما أشار taylor إلى إن هناك العديد من المؤلفات التي تتحدث عن موضوع التكنولوجيا الطبية، هذه الأخيرة تقودنا غالبا إلى إهمال العناية والرعاية الطبية، التي تتطلب علاج المريض والتعامل معه على أساس أنه إنسان يملك حياة كريمة، وليس كخلل تقيني[2].

ومع تفاقم الوضع الذي سببه الفيروس COVID 19 وإيقاظ انسانية الانسان، وجد نفسه حقا مجرد لعبة أو رقم تسيره التقنية، حيث عزل الانسان عن طبيعته وحريته بمجرد انتشار الفيروس، وأصبح ينتظر مصيره أمام حالة من الشقاء، الذي سببه مجتمع الحداثة، وكسره

[1]– عبد الكريم بكار، الرحلة إلى الذات: عصرتا والعيش في زمانه الصعب، دار القلم ، دمشق، ط1، 2000، ص 12

[2]- Charles Taylor, le malaise de la modernité, trd ;charlotte melancon, les editions du cerf, paris , p14

كل أشكال القيم الانسانية، وجعلها هشة، خاصة أن الانسان كان يعتقد قبل ظهور الفيروس أنه في مرتبة أو مقام الألوهية التي قهرت الزمان والمكان، وخضوعه لرغباته واستبداده، فاكتشف أنه أضعف من أن يواجه كائنا لا يرى بالعين، وهنا تفطن الانسان الحداثي لما غرق فيه من طبيعة الغرائز والشهوات العقلانية، التي أماتت كيان الانسان الحقيقي واستبدلته بكيان مزيف، فكانت تبعات هذا الفيروس المجهري باعثا لحالة ثورية لدى الانسان على ما كان فيه من اللاوعي والاستهلاك والرفاه المزيف، الذي سيطر على وعيه وجسده واستعبد عواطفه وغيب انسانيته، خاصة أن من خصائص كورونا أنه عزل البشر عن بعضهم البعض، ليكتشفوا قذارة العقلانية والمجتمع الحداثي المفروض عليهم، باسم الحرية والرفاه وكل أنواع التملك، وهذا ما كان سببا في ازاحة العلاقات الانسانية وتغييب المعتقدات الروحية التي ظن الانسان ذو البعد الواحد أنه استغنى عنها، في ظل الاستهلاك المتوحش الذي كان يراه حقا له.

فالمجتمعات الغربية التي رسمت وعيا مزيفا واستهلاكيا للأفكار والسلع التي تخدم مصالح صفوة المجتمع الصناعي، حتى صار الاستهلاك من طبيعة الانسان الحداثي، الذي رهن حياته بأشياء يمكنه الاستغناء عنها، فمع ظهور الفيروس اكتشف الانسان أنه يخضع لسيطرة وأنه يعيش في عالم مزيف أربكته الحداثة، فلا عقلانية ولا حرية ولا رفاه ولا إنتاج يمكنه إن يخلصه وينجيه، ليكتشف أنه كان يعيش في خدعة صنعها العقل، ليسيطر ويستعبد ويخضع الانسان، وأن السبيل الوحيد للخروج من هذه الخدعة والزيف هي الانسانية فقط، وما تتميز به من القيم الأخلاقية والروحية.

ولو عدنا إلى خلفيات الأزمة الانسانية بعد ظهور كورونا، نجد ذلك الارتباط مرهون بجرعات الوعي والدعاية التي تستثمر في البشر، حتى لو كان ذلك على حساب صحتهم وأمنهم الجسدي، بل تحولت هذه الأزمة الى فرض مزيد من الرقابة والسيطرة، من خلال وسائل التقنية، التي أدمج الانسان فيها وصار جزء منها فكل الدول تراقب تحركات وسكنات

مواطنيها، حتى صار الانسان لا يمكن أن يخفي خصوصياته، وعليه، نكاد نجزم أن جائحة كورونا كانت بمثابة الشياطين التي سكنت الحداثة ونزغت إنسانها، الذي استعبدتها صنميتها وأعمته حرياتها الفردية لإقامة القطيعة والاقصاء مع الالتزامات الجماعية، لأنه لم يستطع كبح جماح غرائزه الاستهلاكية، التي تسلط عليه سطوة الدعاية، والدعوة لمنتجات أكثرها غير صحية ولكن وقع هذا الفيروس كان بمثابة الانذار ليعيد البشر مراجعة مثالب الوعي والتفكير الحداثي، فقد أفقد حس الحداثة وجرد الكثير من المعطيات، التي كان يظن الإنسان الحديث أنه استطاع اخضاعها والهيمنة عليها، ولكن مع ظهور هذا الكائن الخفي زعزع الثقة في كل ما نعيشه، وخلق فجوة بين البشر سواء بين الدول والمجتمعات والمدن أو حتى بين الأفراد، ورسم الكثير من العلاقات وتغيير الكثير من مفاهيم الصنمية لإنسان ما بعد الحداثة.

لم يعد الحديث اليوم بمنطق العزلة مجديا لأن البشر أدركوا أنها بحاجة ماسة إلى التكامل والتضامن، ولم يعد أيضا التفكير بمنطق الايديولوجيات النفعية مجديا وصارت تلك الافكار الوهمية التي رسختها الحداثة، لإعادة التفكير فيها ولذلك سارعت الكثير من الدول إلى التنسيق بينها والتسويق للتضامن بين الشعوب، رغم ما تسوق له السياسات الايديولوجية، فكل تسعى لخدمة مصالحها، ولكن الحقيقة أن الشعوب هي الأولى بتغيير وعيها والتفكير في ظل الأزمات، وهنا نجد «غوستاف لوبون» يقول : طباع الشعب وليس الحكومات هي التي تحسم مصيرها[1] في مثل هذه الأزمات. وفي هذا الجو الذي يطغى بمادية قذرة نجد مؤلفات تعبر عن هذه المأساة الإنسانية التي تاهت وسلبت في هذا الجو، مثل "الساعة 25 – قسطنطين جيورجيو" و"اللامنتمي – كولن ولسون" وهذا التيه ينسرب إلى الجانب النفسي والتكويني للفرد الذي أصبح حجرا وصندوقا مغلقا مغرقا في حاجاته دون اعتدال أو نظام، عدا عن أخلاقيات المعاملات التي تسلب الفرد خصوصيته وتفرده وتعبر عن تنكر للإنسان وكينونته كأنه حيوان متطور فقط، لكن الأسى في أن هذه البيئة لها أساس

[1]– غوستاف لوبون ، سيكولوجية الجماهير، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1991، ص105

نظري وفلسفي متهافت لا نجد عند مناوئيه إلا تخبط وتيه[1]، زاد من أزمة «الانسان المهدور» في هذه الظرف الذي يغشاه الوباء العالمي.

ويشير الدكتور مصطفى حجازي "**الإنسان المهدور**" **إلى معنى الهدر الإنساني وماهي أبعاده ونتائجه على الإنسان، بحيث يصف الهدر بأنه " يتخذ شكل عدم الاعتراف بالطاقات والكفاءات أو الحق في تقرير المصير والإرادة الحرة وحتى الحق بالوعي بالذات والوجود**"[2]، وبهذا المعنى يفقد الإنسان حرمته وحريته بصفات مختلفة سواء كانت واضحة وجلية أو خفية باسم تبريرات وحجج واهية، من أجل تقنين وعقلنة هذا التصرف أو السلوك، لكن ما هو متفق عليه هو أن الهدر الإنساني هو التنكر للإنسان وعدم الاعتراف به وبقدراته وحتى بإنسانيته، وهذا وفق أشكال ومستويات متفارقة، وهذا ما جعل من الدكتور مصطفى حجازي تقسيمه إلى نوعين وهما هدر عام وهدر خاص، وبخصوص الهدر العام " **فهو ذاك الذي يطال شرائح كبرى من الناس، أو حق مجتمعات بأكملها، يدخل ضمن هذه الفئة حالات الطغيان والاستبداد، وحكم المخابرات والعصبيات (على اختلافها) والأصوليات المتطرفة**"[3].

تتعدد حالات الهدر العام بصور وأشكال مختلفة، لأنها ليست محصورة في نوع واحد أو في فئة معينة، فيمكن أن نحصر تحت هذا النوع كل أنواع الاستبداد والتطرف الفكري والعصبي والتنكر للآخر المختلف، والثورة عليه بحجة الاختلاف الفكري والعقدي، وعدم التسامح معه والعيش باحترام، كما يمكن أن يأخذ صورة هدر الفكر ومختلف طاقات الإنسان داخل المجتمع لتصبح في حالة من الغربة داخل مجتمعها، وتعاني بنوع من الاستبداد والقهر

[1]– خالد غنايم، مأساة الإنسان.. ما جنته الحداثة وما بعدها، نشر في الجزيرة نت بتاريخ: 2017/5/7، تاريخ الاطلاع: 2020/10/11، أنظر الرابط:https://www.aljazeera.net/blogs/blogs/2017/5/7 /

[2]– مصطفى حجازي، الإنسان المهدور، دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص28

[3]– المرجع نفسه، ص30

النفسي لأن طاقاتها وأفكارها هدرت وواجها المجتمع بالرفض والتنكر، كما يمكن ربطه أيضا بثقافة الاستهلاك التي هي أزمة من أزمات المجتمع المعاصر بشقيه الغربي والعربي، التي تنتشر في المجتمع غير مراعية السن أو الجنس، وهنا الحديث عن هدر الوعي الإنساني وذلك بإغراقه في الاستهلاك وحب التملك، و"**مع هدر الوعي يهدر العقل ذاته باعتبار أن الوعي هو المدخل إلى التفكير والعطاء الفكري**"[1]، وهدر الوعي يمكن ان يكون أيضا بفعل وسائل الإعلام التي تعمل على إثارة الرغبة لدى الإنسان بفعل مخططاتها وبرامجها المسطرة لتحقيق أكبر هامش من الربح حتى لو كان على حساب تعاسة الإنسان، فتختزل قيمة هذا الأخير في حب الاستهلاك فقط.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا:

كيف يمكننا صناعة إنسان متحرر غير مهدور في ظل كل هذه الظروف والمتغيرات ؟

إذا نظرنا إلى إنسان اليوم وجدناه يعيش متغيرات فكرية ونفسية وعلمية كثيرة، ويعوذ هذا بالأساس إلى التقدم التقني والعولمة وما لها من آثار جانبية على الإنسان سواء على مستوى التفكير أو التصرف ولهذا السبب نجد أن " **العولمة تهدر الانتماء بدورها من خلال مشروعها الموجه إلى الشباب تحديدا، إنها تحاول سلخهم عن هويتهم وانتمائهم وإتباعهم باقتصاد السوق فوق الوطني**"[2].

أما بخصوص الهدر الخاص فهو الذي "**يصيب المرأة والشاب والطفولة، وكذلك الهدر الذي يصاحب الصراعات العلائقية التي تتخذ طابع لعبة واحد- صفرا بمعنى أن هناك قائدا واحدا على حساب خسارة الآخر**"[3]، ويعني من خلال هذا الدكتور مصطفى حجازي أن هدر المرأة يكون من خلال حصر مكانتها داخل المجتمع في الزواج والإنجاب ولاشك أن هذا

[1]- مصطفى حجازي، الإنسان المهدور، م س، ص 31

[2]- المرجع نفسه، ص 33

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

الدور هو دور اختزالي وذو بعد واحد ونظرة سطحية فقط لمكانتها وقيمتها، كما يهدر كيانها ووجودها كفرد فعال ومنتج داخل المجتمع، والنظر إليها نظرة دونية من خلال وصفها بصفات الضعف والعار، كما أن " **كيان المرأة يهدر من خلال تحويلها الى أسطورة متعددة الدلالات، المرأة الغاوية، المرأة ذات المكائد، المرأة الألعوبة بيد الرجل وأداة لذة**"[1]، ونستطيع أن نشير في هذه المناسبة الى الاستغلال الذي تعاني منه المرأة خاصة في المجتمع الغربي في حالات ومناسبات متعددة، وهذا من خلال استعراض مفاتنها في الترويج لسلعة معينة أو ماركة عالمية، وهذا ما يؤدي إلى تهديد الكيان الكلي للمرأة ويحط من قيمتها كفرد فعال وذو قيمة داخل المجتمع، ويغيب دورها الأساسي ويجعلها محل تبخيس ودونية.

طرحت مشكلة الحرية كمشكلة أساسية بعد مخلفات المجتمع الصناعي المعاصر، وما ترتب عنه من تطورات وتغيرات على مستوى الإنسان وحتى علاقاته الاجتماعية والثقافية، إضافة إلى تصرفاته وميولاته الشخصية، بحيث أشار الكثير من المفكرين ان حرية الإنسان في المجتمع المعاصر غابت بفعل ما عرفه من مظاهر وسلوكات جديدة في الحياة، وفي نفس الوقت دعوا إلى إيجاد كيفية مناسبة لاسترداد الإنسان وحريته.

وما يمكن قوله أن المجتمع المعاصر يحمل في ثناياه أزمات خفية غير ظاهرة، تتلبس على الدوام ثوبا براقا وبريء، وفي حقيقة الأمر أن تلك المظاهر الدفينة تزيد من تأزم أوضاعه وتحيله إلى ما هو أسوء لتدمره في صمت وهدوء، و" يمكننا القول بأن ثمة عناصر تسم التشكيل الحضاري الغربي الحديث جعلت الإبادة احتمالا كامنا فيه، وليست مسالة عرضية، وولدت داخله استعدادا للتخلص من العناصر غير المرغوب فيها عن طريق إبادتها بشكل منظم ومخطط"[2].

[1]– مصطفى حجازي، الإنسان المهدور، م س، ص 34

[2]– عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، م س، ص196.197

ويرجع هذا التفكير إلى التجرد من المسؤولية الأخلاقية، وانتشار الفردانية، أي تفكير الإنسان المنفصل عن الغير، والعمل على تغليب المصلحة الشخصية عن المصلحة العامة، وإشباع الرغبات الفردية فقط حتى لو كانت على حساب الغير، ومن هنا انتشرت الأنانية وحب التملك ونظرا لاعتماد هذا الأسلوب من التفكير " **تحولت الإنسانية الهيومانية الغربية إلى امبريالية وأداتيه ثم الى عنصرية وانقسم البشر إلى سوبرمن super men امبرياليين يتحكمون في كل البشر والطبيعة، وإلى سيبمن sub men دون البشر أداتيين يذعنون لإرادة السوبرمن، ولقوانين الطبيعة والمادة**"[1].

ويترتب عن هذه النظرة خلق ثقافة الاستغلال والتجرد من العواطف والخلاق، لأن البقاء للأقوى أي لمن يملك القوة ووفق هذا المنطق يكون له الحق في استعباد الآخرين وتوظيفهم لصالحه دون مراعاة ظروفهم أو الإحساس بمشاعرهم أو احترام كرامتهم.

ونستعرض هنا موقف الفيلسوف كارل ياسبرس karl jerspers 1883-1969 في موقفه من عصر التقنية والآلة، الذي يبن فيه موضع الإنسان في العصر الحديث قائلا :" **ولكن إذا كان من الضروري في آخر الأمر... أن يتحول كل شيء الى إشباع الحاجات العاجلة وحدها ، والى الاستهلاك والتبادل، وإذا ما أصبح المسكن ذاته يشيد بطريقة آلية، ولم يظل في العالم المحيط بالفرد روح، ولم يعد العمل سوى مهمة يقوم بها الإنسان يوما بيوم...فعندئذ يصبح الإنسان محروما من العالم بحق فالإنسان إذ ينفصل عن أصولهن ويحرم من التاريخ الواعي ومن كل اتصال في وجوده الشخصي، لا يمكن أن يظل إنسانا**"[2].

لقد لخص «كارل ياسبرس» كل صفات الإنسان المهدور في المجتمع الصناعي، الذي غابت عنه صفات الجمال الروحي وأبعاد الإنسان الواعي بتاريخه وحاضره، وأصبح مجرد

[1]- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، م س، ص 198

[2]- فيصل عباس، الإنسان والحضارة، م س، ص 109

رقم او أداة مثله مثل الآلات الصماء الحديثة، إنسان بلا روح، فاقد للإحساس، مضطرب في علاقاته الاجتماعية، ولاشك أن هذه عي نتائج المجتمع التقني الحديث، إضافة إلى هذا نجد أن السمة الأساسية فيه هي فقدان الحرية التي كان يسعى منذ القدم إلى تحقيقها بشتى الطرق ومهما كلفه الثمن، بعد أن رأى في الحداثة مخرجا وطريقا لتحقيقها بفعل إحكام سيطرته على الطبيعة وترويضها لصالحه، والخروج بالفعل والعقل من اضطهاد و سيطرة عقيدة وسياسة العصور الوسطى إلى عصر الأنوار وصولا لعصر الحداثة وما بعد الحداثة، لكن الملاحظ أن كل هذه المحاولات والخطوات اختزلت بفعل الآثار السلبية للحداثة والتقنية والإفراط في استعمالها، ويعبر عن ذلك ألبرت شفيسترز (albert schweizer 1875-1965) بقوله " **إن الخطر الأوسع انتشارا من بين الأخطار التي جلبها التقدم المادي على المدينة، هو أن الناس قد أصبحوا بفضل الانقلابات التي حدثت في ظروفهم- فاقدين للحرية بعد أن كانوا أحرارا**"[1]، ويقصد هنا بالقول أن أحوال الناس في المجتمع المعاصر لم تعد تلك الظروف المعهودة في القديم، أي ليست ظروف عادية وطبيعية لأن الآلة غيرت الشعور بالمسؤولية اتجاه العمل، فلم يعد يشعر بتلك المسؤولية وروح الإبداع بعدما حلت مكانه الآلة.

إن أهم صفات الإنسان المعاصر هو الاغتراب والاستلاب، وكذا الاستهلاك غير العقلاني وحب التملك، الأنانية، وثقافة اللامبالاة وإذا تحدثنا مثلا عن حب التملك وما هي أهم الدوافع التي تساعد على انتشاره وتشجيعه في المجتمع كما تثير رغبته لدى الإنسان، وفي هذه المناسبة يشير الدكتور «البخاري حمانة» – رحمه الله – إلى أحد أهم أسباب استفحال ظاهرة التملك والذي تحول إلى معيارا ومقياسا للوجود، يقول: "فبفعل الإشهار (la publicité) وتقنياته، فإن مثل تلك الحاجات التي كانت غير ضرورية تتحول إلى ضرورية

[1]– فيصل عباس، الإنسان والحضارة، م س، ص 110

لدى الإنسان، وهكذا بفعل دافع النجاح المجتمعي الجديد"[1]، وهنا نجد أن الإنسان أصبح همه الوحيد شراء حاجات رائدة فوق طاقته ودخله من اجل أن يرضي الغير، ويحاول أن يماثل نفسه مع الأغنياء، وهنا تتولد ثقافة جديدة وهي ثقافة المقارنة والمماثلة فلا وجود لفرق بين الغني والفقير داخل المجتمع الاستهلاكي لأنهم غرقوا جميعا في سوق البيع والشراء ووقعوا في فخ الاستهلاك، وعليه، " **إن هذه الأولوية التي أصبحت لمبدأ الامتلاك على مبدأ الوجود هي التي حولت التسويق (la cemmercialisation)، إلى مبدأ جديد ومؤسس للوجود الإنساني في القرن العشرين والحادي والعشرين... وهو المبدأ الذي أفضى بالتالي إلى احتقار الضعفاء والفقراء**"[2]، ولاشك أن هذا المبدأ قد ساهمت العولمة في تعميقه داخل المجتمع ليصبح كأزمة كونية، وبالتالي خلق فجوة كبيرة بين البشر.

يتفق الجميع على أن الإنسان المعاصر صنع أزمته الكونية بيده، بعدما بالغ في استخدام التقنية وجعلها مكان الإنسان، ولم يقف به الأمر إلى هذا فقط بل انتقلت هذه العدوى التقنية إلى علاقات الإنسان وجعلتها مجردة من العواطف والأحاسيس وهي التي كان يأمل فيها أن تقربه ببعضه البعض وتجعل من العالم قرية صغيرة، يقول «البخاري حمانة» – رحمه الله – في هذا الصدد " **والإنسان الذي أبدع في ابتكار الأشياء والآلات هو نفس الإنسان الذي أصبح اليوم عبدا لتلك الأشياء التي صنعها، وليس العكس**"[3]، تغير منصب الإنسان وتبدلت قيمته في المجتمع الصناعي المعاصر من صانع ومتحكم فيما يصنعه ويبتكره، إلى تابع وخاضع خضوعا تاما لما يصنع نتيجة الارتباط الشديد وتبعيته للتقنية، ولم يقف به الحال إلى الخضوع فقط أو التبعية بل أصبح يعيش حالة ذعر وخوف مما يصنع ومثال ذلك الأسلحة النووية.

[1]– البخاري حمانة، تأملات في الدنيا والدين، دار القدس العربي، الجزائر، ط1، 2012، ص 487

[2]– المرجع نفسه، ص 487

[3]– المرجع نفسه، ص 484

خلاصة:

تبقى أفكار ماركوز وحنفي مجرد اقتراحات تحمل الصواب و الخطأ، وهل لها القدرة في تغيير سلوكات الانسان المعاصر، كما اقترح ماركوز الاستنجاد بالطبقة المعزولة في المجتمع واللامنتمين ليحدثوا ثورة داخل المجتمع الصناعي ويحدثوا انقلاب على مجتمع التقنية، حتى لو كانت بطريقة همجية لان هدفها تغيير الأوضاع التي خلفتها العقلانية التكنولوجية، وهنا نلاحظ انه تغيير همجي كما عبر عنه الدكتور بوعرفة عبد القادر، وفي الجانب العربي قدم حسن حنفي نموذجه العربي بخلفية إسلامية وادخل عليها صبغة تحريرية لتأثره بمنهج فيورباخ واعتمد في ذلك أيضا نظرته الجديدة لعلم الكلام، لكنها تبقى هي الأخرى نظره تعبر عن رأي صاحبها، ولا نستطيع أن نبني عليها انسان عربي وفق الشريعة الإسلامية، لأنها لم تحترم القواعد الإسلامية الصحيحة، التي أمر بها الله في القرآن، كما حاولنا تقديم الانسان كما أمر به القرآن الكريم من خلال استنادنا لفكر ابن القيم الجوزية ومالك بن نبي من أجل إنسان متكامل كما أمر به القرآن. لنختم بحثنا بالتطرق لفيروس كورونا كأزمة كونية خطيرة غيرت موازين القوى والمفاهيم في المجتمعات المتقدمة أو دول العالم الثالث التي لم يسلم منها أحد رغم زعم الدول الصناعية الكبرى امتلاك الحقيقة والجودة والتقنية، إلا أنها فشلت امام هذا الوباء الذي غير نمط الحياة وسلوكات الانسان.

خاتمة

يعتبر الرصيد الفكري لكل من ماركوز وحنفي مساهمة جادة في المجال الفلسفي عامة، وخاصة في الفلسفة المعاصرة التي قدموا فيها تحليلا عميقا للإنسان والعقل الأداتي ومظاهر المجتمع الصناعي، وهذا بالنسبة لـ«ماركوز»، أما «حنفي» فهو موسوعي تعددت مواضيعه حول التراث من فلسفة التاريخ وفلسفة الدين والفكر السياسي، فلقد أمضى كل عمره في سبيل تحقيق هدفه المنشود من خلال مشروعه التراث والتجديد. وعليه، فإن قراءتنا وتحليلنا لأفكار ماركوز وحنفي، كان من خلال نظرتهما للإنسان وأزمته، فنجد أن لكل فيلسوف وجهة نظر معينة ومختلفة في طريقة معالجة الأزمة، وكذا النقاط الجوهرية التي ركز عليها كل منهما، وتصور بأنها هي نقطة الانبعاث والانطلاق الحضاري، والنهوض بالإنسان المعاصر بثوب جديد، فأزمة الانسان الغربي المعاصر ليست هي نفسها أزمة الانسان العربي المعاصر، حتى ولو تشابهت وتداخلت في بعض القضايا، لأنهما مجتمعين مختلفين، مجتمع صناعي متقدم وأخر عربي يصنف في دائرة البلدان النامية أو المتخلفة، حيث توصنا إلى العديد من الاستخلاصات والنتائج، التي يمكن أن نقدم بعضها كالآتي:

- ❖ كان لأفكار ماركوز أثر على معاصريه وحتى الفلاسفة الذين جاءوا من بعده بفضل أفكاره التحرريّه والداعية للثورة على الواقع المعاش وتعلّم النقد؛ أي نقد الوضع الحالي للإنسان وما أصابه من أمراض الحداثة التي جردته من إنسانيته وآدميته ولم يبق سوى الجسد بعد ما أفرغته من جوهره الحقيقي وسلبته ذاته.
- ❖ أكد ماركوز على أن التكنولوجيا لم تعد قوة محرّرة عن طريق تحويل الأشياء إلى أدوات، ولكنها أصبحت عقبة في وجه التحرر عن طريق تحويل البشر إلى أدوات.
- ❖ التقنية أصبحت تمثل في المجتمعات المعاصرة مشروع للسيطرة الكلية على الإنسان.
- ❖ المجتمع الصناعي سبّب للإنسان مرضا جديدا يسمى بالبعد الواحد.
- ❖ القمع والاستهلاك هما الميزات الرئيسية في المجتمع الصناعي.

- ❖ العقلانية الأداتية أخطر وأشمل من السيطرة التي عرفتها في الماضي، لأنها شملت عقله وعواطفه ورغباته وغرائزه وجسده، وهذا عندما أصبح خاضعا لوسائل الدعاية والإشهار والإعلام التي تعمل على ترويضه واختزاله في البعد الاستهلاكي.
- ❖ أكد ماركوز على أن الطلبة هم الطبقة الأكثر قدرة على الثورة وإحداث تغيير شامل في بنية الغرب.
- ❖ إن القارئ لفكر ماركوز يلمس عنده محاولة في استرجاع المركزية للإنسان.
- ❖ الطبقة المعزولة عن المجتمع هي المنفذ الوحيد في نظر ماركوز للخروج من الأزمة لابتعادهم وعدم تأثرهم بأمراض المجتمع المعاصر من استلاب وهوس بالتقنية واستهلاك غير عقلاني ولأنهم لم يشاركوا في تكريس النظام الشمولي والسياسة القمعية للمجتمع الصناعي المعاصر، بطبيعة الحال لأنهم إما عاطلين عن العمل أو منبوذين في المجتمع.
- ❖ ويؤكد ماركوز أنه أدى ما عليه بتنوير وتغذية الوعي بضرورة التغيير حتى وإن كان صعبا وهناك عراقيل في سبيل تحقيقه في الوقت الراهن.
- ❖ اعتبر ماركوز أن الفن والخيال هو السبيل الوحيد للتحرر من المجتمع الصناعي.
- ❖ دعا حسن حنفي إلى إقامة علم كلام جديد يكون خلفا لعلم الكلام القديم الذي لم يعد يجدي نفعا .
- ❖ أكد حنفي أن الحل للنهوض بالإنسان العربي يكون بتطبيق علم الكلام الجديد الذي يعيد للإنسان مكانته التي اختفت وسط الصراعات الفكرية والمذاهب المتناحرة في علم الكلام القديم.
- ❖ رأى حنفي بأن غياب مبحث مستقل للإنسان في التراث القديم هو سبب أزماته.
- ❖ ضرورة إرجاع الصفات التي جاء بها الدين الإسلامي والتي تخص الإنسان وتخلى عنها لصالح الله فالإنسان أولا وأخيرا.

- ❖ ضرورة قلب المفاهيم على طريقة المنهج الفيورباخي والانتقال من الثيولوجيا إلى الأنثروبولوجيا.
- ❖ أشار حنفي أن الرضا والخضوع هو صفة المستكين والضعيف ودعا إلى الثورة والتمرد على الواقع.
- ❖ معرفة الله هي معرفة الإنسان بذاته والوعي بالله هو وعي الإنسان بذاته.

لقد كان يهدف كل من حنفي وماركوز لصناعة إنسان كامل يتماشى مع الظروف الراهنة ويواكب التقنية، لكن دون أن يفقد شخصيته وتذهب هويته ويتنصّل عن آدميته وأصله من خلال مجموعة من الآليات بدءا من ماركوز الذي دعا إلى التخلي عن الاهتمام الزائد والشغف بالتكنولوجيا وهو ما جعل الكثير ينتقدونه ووصفوه بالرجوعي، وأما حنفي فوضع علم الكلام الجديد كمنهج جديد يعيد الإنسان إلى مكانته الأصلية والتي ذُكر بها في القرآن عكس ما هو متعارف عليه الآن لسوء التقدير والتفسير، فقلب المفاهيم على طريقته وطبّق المنهج الفينومينولوجي كي يحقق هذا الطموح.

يعتبر كل من المفكرين حنفي وماركوز مفكران هامان في تاريخ الفكر الفلسفي نظرا لإسهامها الكبير في تطوير الفكر الفلسفي الغربي والعربي وذلك لأفكارهم التحررية والداعية للتأمل والنقد ولما تحمله من روح جادّة في التأسيس والتنظير لمستقبل منشود وواعد وأحسن مما هو عليه، كما لهما الفضل في تكوين وتأطير عدّة فلاسفة من بعدهم ساروا على منهجهم وحملوا نفس الهمّ والفكر؛ ألا وهو همّ الإنسان الذي هو محور وجوهر هذا الكون.

وفي الأخير يبقى هذا العمل جهدا متواضعا ومن عمل الإنسان لا يخلوا من الخطأ أو القصور، كما نأمل أن يكون بداية لبحوث أخرى، وأن يتطور ويساير مستجدات العصر الراهنة في مجال سؤال الإنسان والنزعة الإنسانيّة بصفة عامة، ويمكن أن يكون موضوع

بحث لاستكمال أو البناء على ما قدمناه حول سؤال الانسان في ظل ما يتعرض له من أزمات في المجتمع المعاصر.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش

1: المصادر:

أ: مصادر هربرت ماركوز

1. هربت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي، دار الآداب، لبنان بيروت، ط3، 1988.
2. هربرت ماركوز، العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا النشر والطباعة، الاسكندرية، ط1، 2008.
3. هربرت ماركوز، فلسفات النفي، دراسات في النظرية النقدية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2012.
4. هربرت ماركوز، نحو ثورة جديدة، تر: عبد الله شرارة، دار العودة، بيروت، لبنان، دط، 1971.

ب: مصادر حسن حنفي

1. حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2012.
2. حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د ط، 1987.
3. حسن حنفي، من العقيدة الى الثورة: الانسان الكامل (التوحيد)، ج2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1988
4. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة الإنسان المتعين(العدل)، ج3، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1988.
5. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة(المقدمات النظرية)، مؤسسة هنداوي للنشر، المملكة المتحدة، 2020.

6. حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط4، 1990.

2: المراجع:

أ: اللغة العربية:

1. ابراهيم سعفان، أزمة الفكر العربي، شهادات الأدباء والكتاب من العالم العربي، اتحاد كتاب وأدباء الامرات، ط1، 2000.
2. أبو يعرب المرزوقي، حسن حنفي، النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2003.
3. أحمد شوقي بنيوب وآخرون، الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية من الفتنة إلى دولة القانون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2013.
4. أحمد عبد الحليم عطية، جدل الأنا والآخر(قراءات نقدية في فكر حسن حنفي)، مكتبة مدبولي الصغير، مصر، ط1، 1997.
5. أحمد فهمي، هندسة الجمهور: كيف تغير وسائل الإعلام الأفكار والتصرفات ، مركز البيان للبحوث والدراسات، الرياض، ط1، 1436.
6. أريك اولريش ، مجتمع المخاطر، تر: جورج كاتورة والهام الشعراني، المكتبة الشرقية، لبنان بيروت، ط1، 2009.
7. إريك فروم، مساهمة في علوم الإنسان: الصحة النفسية للمجتمع المعاصر، تر: محمد حبيب، دار الحوار للنشر، اللاذقية سوريا، ط1، 2013.
8. إيريك فروم، الإنسان المستلب وأفاق تحرره، تر: حميد لشهب، شركة نداكوم للطباعة والنشر، الرباط، 200

9. ايريك فروم، مفهوم الإنسان عند ماركس، تر محمد سيد رصاص، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1، 1998.

10. البخاري حمانة، تأملات في الدنيا والدين، دار القدس العربي، الجزائر، ط1، 2012.

11. الحافظ ابن حجر العسقلاني ، بلوغ المرام من أدلة الأحكام ، دار الصديق ،ط1، 2002.

12. بهجات محمد عبد السميع، الاغتراب لدى المكفوفين ظاهرة وعلاج، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط1، 2007.

13. بوبكر الجيلالي، التراث والتجديد بين قيم الماضي ورهانات الحاضر، قراءة في فلسفة حسن حنفي وفي مشروعه الحضاري، دار عالم الكتب الحديث للطباعة والنشر، الاردن، ط1، 2011.

14. بوعرفة عبد القادر ، تأملات في فكر مالك بن نبي، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، وهران، ط1، 2014

15. بوعرفة عبد القادر، الحضارة ومكر التاريخ، تأملات في فكر مالك بن نبي، منشورات مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، رياض العلوم، الجزائر، ط1، 2006.

16. بوعرفة عبد القادر، العرب وأسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، ابن النديم للنشر ودار الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر، بيروت لبنان، ط1، 2016.

17. بومنير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى اكسل هونيث، الدار العربية للنشر ناشرون ومؤسسة الاختلاف، الجزائر ، ط1، 2010 .

18. توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، مراجعة: محمد حافظ دياب، دار اويا للنشر، ليبيا، ط2، 2004.

19. جـارى آر. بانـت، المسـلمون الافتراضـيون ، تـر: عـلاء الـدين محمـود، سـطور الجديدة، ط1، 2011.

20. جان ندرفين بيترس، العولمة والثقافة المزيج الكوني، ترجمة خالد كسوري، المركز القومي للترجمة، مصر، الطبعة الاولى، 2015.

21. جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الاخفاقات، منشورات الاختلاف ، الجزتئر، ط1، 2009.

22. جورج طرابيشي، ازدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، دار بترا النشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2005.

23. جوزيبي سكاتولين، تأملات في التصوف و الحوار الديني: من اجل ثورة روحية متجددة، تق: عمار علي حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2013.

24. جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية الى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

25. جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، تر أسامة الحاج، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر التوزيع، بيروت، ط3، 2011.

26. جيلبر دوران، الخيال الرمزي، تر: على المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الاولى، 1991 .

27. جيمس جوردن فينليسون، يورجن هابرماس: مقدمة قصيرة جدًّا، تر: أحمد محمد الروبي، مر: ضياء ورَّاد، ط1، 2015.

28. حسن أحمد القره غولي، جبار وادي العكيلي، الإنسان ومقاومة الإغراء والاستهواء، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، الأردن، ط1 ،2014.

29. حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية : متاهات الإنسان بين الحلم و الواقع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

30. حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

31. خلدون حسن النقيب، آراء في فقه التخلف، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2002.

32. راينر فونك، الأنا والنحن: التخليل النفسي لإنسان ما بعد الحداثة، تر: حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ط1، 2016.

33. روجي غارودي، نظرات حول الإنسان، تر: يحيى هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1983.

34. ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي صاغت نظرتنا إلى العالم، تر: فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، السعودية، ط1، 2010.

35. زيغمونت باومان، الحياة السائلة، تر: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016.

36. الشيخ أبو عمران، قضايا في الثقافة والتاريخ، منشورات ثالة، الجزائر، ط2، 2006.

37. الطاهر سعود، التخلف والتنمية في فكر مالك نبي، دار الهادي ،بيروت لبنان، ط1،2006.

38. عبد الجبار الرفاعي، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العراق، ط2، 2019.

39. عبد الجبار الرفاعي، الدين والنزعة الإنسانية، مركز دراسات فلسفة الدين ، العراق بغداد، ط3، 2018.

40. عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والشر، لبنان، ط1، 1992.

41. عبد العليم عبد الرحمن خضر، الإنسان في الكون بين القرآن والعلم، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، جدة المملكة العربية السعودية،ط1، 1982.

42. عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت: تمهيد وتعقيب نقدي، مؤسسة هنداوي للنشر، 2018.

43. عبد الكريم بكا، الرحلة إلى الذات: عصرتا والعيش في زمانه الصعب، دار القلم، دمشق، ط1، 2000.

44. عبد الوهاب الأمين، الله الحياة و الإنسان، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

45. عبد الوهاب المسيري ، الفلسفة المادية، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط2، 2008.

46. عبير بسيوني رضوان، أزمة الهوية و الثورة على الدولة في غياب المواطنة وظهور الطائفية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2011

47. عزيز جاسم، تأملات في الحضارة و الاغتراب، دار الأندلس للطباعة ولنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1987.

48. علي أبو الخير، حسن حنفي ثورة العقيدة وفلسفة العقل، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ط1، 2011.

49. علي أسعد وطفة، الجمود والتجديد في العقلية العربية– مكاشفات نقدية، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق،2007.

50. علي أومليل، أفكار مهاجرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

51. علي أومليل، سؤال الثقافة العربية في عالم متحول، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، المغرب/بيروت، لبنان، ط2، 2011.

52. علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة–الإصلاح –الإرهاب–الشراكة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2008.

53. علي حرب، الإنسان الأدنى، أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط2، 2010.

54. غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1991.

55. فالح عبد الجبار، الاستلاب –هوبز لوك روسو هيجل فيورباخ ماركس، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1، 2018.

56. فتحي المسكيني وآخرون، الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي الى مآزق الثقافة والأيديولوجيا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014.

57. فتحي المسكيني وآخرون، لفلسفة العربية المعاصرة(تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والايدولوجيا)، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2014.

58. فهد بن محمد القرشي، منهج حسن حنفي، دراسة تحليلية نقدية، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر، الرياض، ط1، 1434هـ.

59. فؤاد زكريا، الإنسان والحضارة، مؤسسة هنداوي سي أي سي، المملكة المتحدة، د ط، 2018.

60. فؤاد زكريا، هربرت ماركوز، دار الوفاء للطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر، ط1، 2005.

61. فيصل عباس، الاغتراب، الإنسان المعاصر وشقاء الوعي، دار المنهل اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 2008

62. فيصل عباس، الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، دار المنهل اللبناني، بيروت لبنان، ط1، 2004.

63. فيصل عباس، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة: بروميثيوس مشيد الحضارة، دار المنهل اللبناني، بيروت لبنان، ط1، 2005.

64. كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013.

65. لزهر مساعدية، نظرية الاغتراب من المنظورين الغربي والعربي، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013.

66. مالك بن نبي ، فكرة كومنولث اسلامي سلسلة الثقافة الاسلامية ن المكتب الفني للنشر القاهرة، 1960.

67. مالك بن نبي شروط النهضة ، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا ، دمشق، 1986.

68. مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دار الفكر،الجزائر،ط1، 1999.

69. مجموعة مؤلفين، البيوتيقا والمهمة الفلسفية: أخلاق البايولوجيا ورهانات التقنية، تق: حسن مصدق، تح: علي عبود المحمداوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014.

70. محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة :هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2001.

71. محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996.

72. محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر:هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993.

73. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1999،1

74. محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

75. محمد البنعيادي، مالك بن في ذاكرة عبد السلام الهراس، تق: حسن الامراني، المجلة العربية، الرياض ، المملكة العربية السعودية، العدد: 395، ديسمبر 2009.

76. محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

77. محمد شومان، الاعلام : الهيمنة الناعمة وبدائل المواجهة، دار الجمهورية للصحافة، دط، 2016 .

78. محمد عمارة، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط1، 1999.

79. محمد منيرة، الرؤية النقدية للفن عند هربرت ماركوز، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 36، العدد 5، 2014.

80. محمود حمدي زقزوق، هموم الامة الاسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر، 2001.

81. مصطفى النشار وآخرون، فلسفة حسن حنفي، مقاربة تحليلية نقدية، نيو بوك للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2017.

82. مصطفى حجازي، الإنسان المهدور، دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.

83. مصطفى عشوي، الانسان في فكر ابن القيم الجوزية: دراسة نفسية تربوية، اصدارات مؤسسة العلوم النفسية العربية، 2015

84. منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية(دراسة مقارنة في فكر العامري)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

85. ميلاد ذكى غالي، الله في فلسفة القديس توما الإكويني، منشورات المعارف، الاسكندرية ، دط، دس.

86. نادية مصطفى وآخرون، دوائر الانتماء وتأصيل الهوية، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة، مصر، ط1، 2013.

87. نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية مستقبل الخطاب الثقافي العربي، علم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د(ط)، 2001.

88. نيتشه فريديريك، إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة :علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط 1 ،2015.

89. هاني الجزار، أزمة الهوية و التعصب، دراسة سيكولوجية في الشباب، هلا للنشر والتوزيع، الجيزة، ط1 ،2011.

90. هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2000.

91. يحي البشتاوي، أزمة الإنسان في الأدب المعاصر، دار ومكتبة الكندي للطباعة والنشر، عمان، ط1، 2014.

92. يوسف الحوراني، الإنسان و الحضارة، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2009.

93. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012.

ب: اللغة الاجنبية:

1. Boukhari hammana, ecrits philosophiques, édition lala safia, algerie, 2013.
2. Charles Taylor, le malaise de la modernité, trd ;charlotte melancon, les editions du cerf, paris .
3. Erich from, the same society,firstpublishied in routledgeclassics, London and new York, 2002.
4. jean-lucmetzger, actualité d'herbert marcuse :a propos de l'homme unidimensionnel, chaiers internationaux de sociologie de la gestion, decembre 2018, numero 19.
5. Nabhani koribba, l'homme en islam (historicité et ouverture), édition publisud,paris, 2001.

3: الموسوعات:

1. عباس محمود العقاد، الموسوعة الإسلامية، القرآن والإنسان، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، المجلد الرابع،.1971

4: المجلات:

2. أحمد باجي، شخصانية مفهوم الإنسان في الفكر الفلسفي المعاصر، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، الجزائر، المجلد 3، العدد 6، أكتوبر 2015.
3. أمال علاوشيش، في نقد المجتمع الصناعي: ماركوز وآخرون، مجلة آفاق وأفكار، المجلد 04، العدد 05، 2015.
4. أمينة بوعلامات، مصطلح الاغتراب في الفكر الغربي والفكر العربي، مجلة أنثروبولوجية الأديان، جامعة ابو بكر بلقايد تلمسان، المجلد 9، العدد 2، جوان 2013.
5. أيمن بوطرفة ، منير بهادي، مفهوم السياسية الكبرى في فلسفة نيتشه السياسية، مجلة العلوم الاجتماعية ، جامعة محمد بن أحمد وهرن 2، المجلد 1، العدد 7 ، أكتوبر 2019.

6. براهمة جمال .الحرية بين الحقيقة والزيف منظور "اريك فروم" و" هربرت ماركوز"، مجلة دراسات ، جامعة قسنطينة2، مجلد 4، العدد:6، 2017، ص204
7. بلال مقنعي، الصلة بين الوحي والواقع في فكر حسن حنفي، محاولة للتفهم، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، ماي 2014.
8. بوبكر الجيلالي، تجديد أصول الفقه في مشروع حسن حنفي: الاستمداد والمكانة، الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية، جامعة شلف، المجلد: 08، العدد: 1، جانفي 2016.
9. بوبكر الجيلالي، مشروع التراث والتجديد عند حسن حنفي، مجلة متون، جامعة مولاي الطاهر، سعيدة ، المجلد: 8، العدد: 1، أفريل 2016.
10. بوعلام بن شريف، مفهوم التشيّؤ وأشكاله لدى هربرت ماركوز، مجلة المفكر، جامعة الجزائر 2، المجلد 1، العدد 2، 2017.
11. توفيق شابو، النزعة النقدية الثقافية عند مدرسة فرانكفورت: براديغمات: الإنسان– الثقافة– الفن، مجلة اللغة العربية وآدابها، جامعة البليدة2، المجلد 5، العدد 1، 2017.
12. جلول مقورة، حسن حنفي والنقد الفينومينولوجي لعلم الكلام، الساورة للدراسات الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد بوضياف المسيلة، العدد 7، جوان 2018.
13. جلول مقورة، حسن حنفي والنقد الفينومينولوجي لعلم الكلام، الساورة للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 07، 2018
14. جمال تالي ، نور الدين تاوريريت، الاغتراب من الفكر الفلسفي إلى ما بعد الحداثة: محاولة لتحليل تطور مفهوم الاغتراب وأزمة الانسان المعاصر، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، الجزائر، المجلد 01، العدد 01، جانفي 2013،

15. جوزة عبد الله، إشكالية الاغتراب في الفكر العربي والغربي، مجلة الباحث، جامعة عمار ثليجي الأغواط ، العدد 09، أفريل 2012.
16. حامد عبد الحمزة محمد علي، النظرية الاخلاقية في فلسفة القديس توما الإكويني ، مجلة العلوم الانسانية، كلية التربية للعلوم الانسانية ، المجلد 33، العدد3، ايلول 2016 .
17. حسين بوداود ، التربية الروحية في فكر ابن القيم الجوزية مفهومها وأبعادها، مجلة الاحياء، ، جامعة باتنة 1، الجزائر، المجلد: 11، العدد1، ديسمبر 2009.
18. خديم فاطمة، العربي ميلود، الانسان واليومي والخصوصية الفلسفية، مجلة التدوين، جامعة محمد بن أحمد وهرن 2 ، المجلد 5، العدد 9 ، جوان 2017.
19. خولة دبلة، الاغتراب من المنظور النفس اجتماعي، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة عمار ثلجي، الاغواط، الجزائر، المجلد 5، العدد 3، ماي 2016.
20. دغباج فاطمة، البعد الجمالي كبعد تحرري "هربرت ماركوز" نموذجا، مجلة أبعاد، مختبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، جامعة وهران 2، المجلد 06، العدد 1، 30 جوان 2020.
21. عماد الدين ابراهيم عبد الرازق، مفهوم الاغتراب لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت، مجلة 'لوغوس، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، المجلد:3، العدد: 3 ، 2015.
22. كريمة كريبة، إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي، جامعة السلطان قابوس، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، 2015.
23. محمد علي التومي، وظيفة الإنسان الحضارية : ارتباط تكوين الإنسان بوظيفته الحضارية، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، مجلد 9، العدد 1، مارس 1994.

24. مريامة بريشي، نادية مصطفى الزقاي، الاغتراب، مفهوم ودلالات، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة ورقلة، العدد18، مارس2015.

25. معتوق فتيحة، النقد بين ابن خلدون ومدرسة فرنكفورت، مجلة المعيار، جامعة العلوم الإسلامية الأمير عبد القادر، جامعة قسنطينة، المجلد 19، العدد 38، 1970.

26. معدن شريفة، العمري سليمة، الاغتراب الوظيفي في ضوء مقاربات سوسيولوجية، مجلة العلوم الانسانية، المركز الجامعي علي كافي تندوف، العدد05، جوان 2018.

27. مونيس بخضرة، حسن حنفي واتقيا الفلسفة أو كيف يمكن لنا أن نكون فلاسفة، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، نوفمبر2016.

5: الرسائل الجامعية:

1. جمال براهمة ، الإنسان والوعي في فلسفة هربرت ماركوز، إشراف: ، رسالة ماجستير، في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، 2011./2010

6: الملتقيات:

1. عائشة حورية، ملامح التجاوز العقدي في مشروع حسن حنفي، الملتقى الدولي الثالث: القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية–رؤية نقدية–معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، .2018

7: المعاجم:

1. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، دار الجنوب ، تونس، دط، أكتوبر 2007.

8: المواقع الالكترونية:

2. بن نبي فيلسوف الحضارة، ، تاريخ الاطلاع:2020/04/09، الساعة:20.09 أنظر الرابط: www.binnabi.net/detail/1785

3. بوبكر الجيلالي، تنوير وإصلاح: مشروع " التراث والتجديد".. المنهج والميدان، صحيفة المثقف، العدد: 3009 المصادف: 2014/12/01، تاريخ الاطلاع: 10/11/ 2020، أنظر الرابط:
https://www.almothaqaf.com/a/tanweer/887073-2014-12-01-01-00-15

4. خالد غنايم، مأساة الإنسان.. ما جنته الحداثة وما بعدها، نشر في الجزيرة نت بتاريخ: 2017/5/7، تاريخ الاطلاع: 2020/10/11، أنظر الرابط:
https://www.aljazeera.net/blogs/blogs/2017/5/7/

5. سامر نمرود عزيز، كرامة الإنسان في المفهوم المسيحي،الاطلاع:2020/07/06، الساعة:15.37، أنظر الرابط:www.madarik.net/mag1/7.htm

6. سرور طالبي، حقوق الإنسان في ضوء المسيحية، تاريخ الاطلاع:2020/07/06، الساعة:15.50،أنظر الرابط:www.jilrc.com

7. سنا الحاج، ماهية الإنسان وعوامل تكامله في الفكر المسيحي والإسلامي، تاريخ الاطلاع:2020/07/06، الساعة:1542، أنظر الرابط:
www.ministryinfo.gov.lb/2326

8. الطيب بوعزة، ماركوز والمجتمع الحداثي، مجلة النبأ: شهرية ثقافية عامة، العدد80، كانون الثاني 2006، الاطلاع: 2019/11/09، انظر الرابط:
https://annabaa.org/nbahome/nba80/004.htm

9. علي سداد جعفر جواد، حقوق الإنسان في الأديان السماوية (اليهودية والمسيحية)، 2014/10/17 11:24:57، تاريخ الاطلاع: 2020/10/11، انظر الرابط:

http://www.uobabylon.edu.iq/uobColeges/lecture.aspx?fid=8&depid=1&lcid=41376

10. عماد الدين ابراهيم عبد الرازق، التقدم التكنولوجي و اغتراب الإنسان، موقع إيلاف، نشر في: 31 مارس 2015 - 05:58، الاطلاع: 2020/10/25، انظر الرابط: https://elaph.com/Web/opinion/2015/3/995486.html

11. مارك مجدي، هربرت ماركوز .. التكنولوجيا وتنميط الإنسان، الحوار المتمدن- العدد: 5123 – 4/4/ 2016- 19:30 ، الاطلاع: 2019/11/08، انظر الرابط: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=512067

12. محمد الحجيري، قديسو الاستهلاك وشياطينه، نشر في جريدة الجديد الالكترونية يوم : السبت 01/06/2019، الاطلاع: 2019/11/10، انظر الرابط: https://aljadeedmagazine.com

13. محمد علواني، صناعة الثقافة وذبول الفرد في المجتمع الحديث، نشر في موقع حكمة : 2018/04/10، الاطلاع: 2019/11/11، انظر الرابط:https://hekmah.org/

14. مروة كريديه، الإنسان في الفكر الإسلامي الكلاسيكي: الوعي التاريخي و إشكالية تأويل النص، تاريخ التصفح 2020/04/20،الساعة 13.35، أنظر الموقع:www.diwanalarab.com/الإنسان-في-الفكر

الفهرس

شكر وعرفان	
إهداء	
مقدمة	أ – ط
الفصل الأول: الإنسان المفهوم والأزمة	
توطئة:	11
المبحث الأول: مفهوم الإنسان بين الفكر الفلسفي والديانات السماوية	12
اولا: مدخل مفاهيمي حول مفهوم الانسان	12
ثانيا: الانسان في الفلسفة اليونانية	15
ثالثا: الانسان في الديانات السماوية	16
1: الديانة اليهودية	17
2: الديانة المسيحية	18
3: الديانة الإسلامية	23
المبحث الثاني: أزمات الإنسان المعاصر	27
أولا: أزمة الانسان العربي	27
1 : الهوية العربية ومشكلة الانتماء	30
2: التخلف وأزمة التبعية	32
3: أزمة الفكر والثقافة العربية	35
ثانيا: مظاهر الأزمة لدى الإنسان الغربي	40
1: التكنولوجيا وهاجس التدمير	43
2: الاغتراب التكنولوجي	46
3: الدعاية واستعباد الانسان	49

4: هاجس الموت والقلق الوجودي	53
5: الحرية كمشكلة للوجود الإنساني	55
المبحث الثالث: أزمة الإنسان، الأسباب والتداعيات.	57
أولا: الاغتراب الديني عند هيجل	58
ثانيا: موقف هيجل من الدين	62
ثالثا: استلاب العامل عند ماركس	65
رابعا: نيتشه واغتراب الإنسان الأخير	70
خامسا: موت الإله وإعلان الإنسان الأعلى	72
سادسا: الاستهلاك كمرض للمجتمع الصناعي	74
خلاصة	80
الفصل الثاني أزمة الإنسان المعاصر بين هربت ماركوز وحسن حنفي	
توطئة	82
المبحث الأول : الإنسان عند هربرت ماركوز	83
أولا: مفهوم الإنسان عند ماركوز	84
ثانيا: العقلانية وتشيؤ الإنسان	88
ثالثا: التحرر المزيف وصناعة العبودية الجديدة	91
رابعا: التقنية ومظاهر الهيمنة	97
خامسا: العقل الأداتي وتعميق البعد الاستهلاك	107
المبحث الثاني: الإنسان عند حسن حنفي	113
أولا: التأصيل لأزمة الانسان عند حنفي	113
ثانيا: الأصول الفقهية وأداتيه الإنسان	117
ثالثا: الإنسان والاغتراب في الفكر الديني	139
المبحث الثالث : الإنسان بين حنفي وماركوز	157
أولا: سمات مشروع كل من حنفي وماركوز	158

1: الواقعية	158
2: الثورة والتنوير	159
3: النقدية	160
4: العقلانية والتنظير	161
ثانيا: أوجه الاختلاف	162
ثالثا: العمل عند حنفي	164
رابعا: تناقضات وتجاوزات حسن حنفي	166
خلاصة	169
الفصل الثالث التجليات النقدية والمستقبلية للإنسان في الثقافة الغربية والعربية	
توطئة	171
المبحث الاول: الرؤية المستقبلية والنقدية للإنسان عند ماركوز وحنفي	172
أولا: الرؤية المستقبلية للإنسان	172
1: إنسان المستقبل عند ماركوز	172
2: الإنسان المستقبلي عند حنفي	176
ثانيا: المعالم النقدية لفكر ماركوز وحنفي	180
1: الرؤية النقدية لإنسان حسن حنفي	180
2: الرؤية النقدية لإنسان هربرت ماركوز	187
المبحث الثاني: الأنسنة في الفكر العربي المعاصر	191
أولا: علي حرب	191
ثانيا: محمد أركون	197
ثالثا: علي أومليل	200
رابعا: عبد الجبار الرفاعي	202
المبحث الثالث: المنهج القرآني وإعادة بناء الإنسان المعاصر	205
أولا: الانسان في فكر مالك بن نبي	205

ثانيا: الإنسان عند بن القيم الجوزية	210
ثالثا: الانسان المهدور وسؤال أي مناعة له أمام أزمة كورونا؟	212
خلاصة	222
خاتمة	224
قائمة المصادر والمراجع	229