تحولات مفهوم الإنسان في فلسفة الحداثة وفلسفة ما بعد الحداثة من مأزق إنسان التأليه إلى مأزق إنسان التشويه

مصطفى كيحل*

الملخص

يعالج هذا البحث إشكالية التحولات التي تكتنف مفهوم الإنسان، لا سيما في عصر الحداثة، وعصر ما بعد الحداثة، ونزعة الإنسية التي رسَّخت أيديولوجية التمركز حول الإنسان. وللإحاطة المنهجية والمعرفية بتلك التحولات، فقد تتبَّعنا مفهوم الأنسنة ومضامينه الفلسفية لتحديد أهم مستوياته الدلالية في بُعْدها الديني، والسياسي، والثقافي. وتمَّ استدعاء تصوُّر الإنسية الإسلامية التي لا تُمثِّل خروجاً على الدِّين، ولا تقطع مع المتعالي. كما تم تحليل المضامين الجديدة للأنسنة في مجال البيوتكنولوجيا التي أعلنت عن عصر جديد هو عصر ما بعد الانسان، الذي يتمُّ فيه التحكُّم في الحياة، والسيطرة على نقائص الطبيعة البشرية بالتقانة العلمية؛ والنظر فيما قد يترتَّب على ذلك من مخاطر على الطبيعة الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: الأنسنة، الحداثة، ما بعد الحداثة، ما بعد الإنسان، البيوتكنولوجيا، التقنوعلمي.

Transformations of the Concept of Man in the Philosophy of Modernism and Postmodernism :A Dilemma from Apotheosis to Distortion.

Mostafa Kihal

Abstract

This paper deals with the problem of the transformations that surround the concept of Man, especially in the age of modernity, postmodern, and humanism that established the ideology of human centeredness. To understand the methodology and knowledge of these transformations, we have followed the concept of humanism and its philosophical implications to determine the most important semantic levels in its religious, political, and cultural dimension. This work has called for the concept of Islamic humanism, which does not depart from religion, and does not cut off with transcendence. It also employed an analysis of the new implications of humanism in the field of biotechnology, which proclaimed a new era of post-human age in which life and defects of human nature are controlled, through scientific implications, and consider the consequent risks that may affect human nature.

Keywords: Humanism, Modernism, Postmodernism, Beyond Man, Biotechnology Techno-Science.

---

* دكتوراه في الفلسفة، جامعة قسنطينة، الجزائر، أستاذ فلسفة التأويل والفلسفة التطبيقية في جامعة عنابة، الجزائر. البريد الإلكتروني: kihalmostafa@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ 2018/2/10م، وقُبل للنشر بتاريخ 2018/9/3م.

مقدمة:

يستند تحقيب العصور التاريخي في مسيرة الحضارات إلى التحقيب المعرفي، الذي يقوم على نسق من الأفكار والتصوُّرات والفرضيات والمفاهيم التي تتحكَّم في تفكير الإنسان في ذاته، والعالَم، والوجود كله؛ ما يطبع مدَّة زمنية مُعيَّنة –قد تطول، أو تقصر– بخصائص ومعالم تُميِّزها عن غيرها من المُدد والحقب الزمنية السابقة لها واللاحقة. وبالمثل، يستند التحقيب المعرفي إلى مرجعية فكرية ونظرية تُشكِّل المحاضن الدينية والفلسفية والعلمية الأُولى لولادة تلك الأفكار والتصوُّرات وتطوُّرها. وانطلاقاً من هذا المعطى المنهجي، يُمكِننا أنْ نميز بين الحقب المعرفية في الفكر الغربي والفكر الإسلامي، وذلك بالكشف عن المرجعيات التي تحكَّمت في انبثاق الأفكار والتصوُّرات الكبرى التي طبعت هذه الحقبة أو تلك في هذين الفكرين.

وطبيعة البحث تدور حول بيان مفهوم الإنسان من خلال تقصّي المرجعيات التي تحكَّمت في نشوئه، والسياقات النظرية والمعرفية والسياسية والاقتصادية التي أغنت حركية مفهومه، ليأخذ هوية مفهومية ثابتة نسبياً، لكنَّها قابلة للتعديل والتحوير مع إرهاصات كل بداية، مُشكِّلةً حقبة معرفية جديدة تُنبِئ بنهاية الحقبة المعرفية السابقة. ولا يشمل هذا التقصّي كل الحقب المعرفية لتاريخ الفكر الغربي، وإنَّما يُركِّز على حقبتي الحداثة وما بعدها، مع الحرص على استدعاء التصوُّر الإسلامي؛ نقداً، وتنظيراً، ومقارنةً.

ولبلوغ هذا الهدف، سيكون مدار البحث هو التحليل والتفكيك لتحولات مفهوم الإنسان في فلسفة الحداثة، الذي يُعبَّر عنه بالنزعة الإنسانية، أو الإنسية، أو الهيومانيزم، وذلك ببحث منطلقات النزعة الإنسانية، وأُسسها الفلسفية، وتحليل مظاهرها وتجلّياتها، ومناقشة دلالتها وأبعادها، وكيف شكَّلت الأنسنة إلى جانب العقلانية والتنوير أركان الحداثة، وتعرُّف الإحراجات المعرفية والنظرية التي يطرحها مفهوم الإنسان الأعلى، ومفهوم الإنسان الكامل الذي قطع مع التعالي والمُقدَّس، وكيف تحوَّل التمركز حول الإنسان إلى خطر على الإنسان نفسه، وبيان الانتقادات التي قدَّمت لنزعة الأنسنة في

الفكر ما بعد الحداثي، الذي رفع شعار موت الإنسان، أو نهاية الإنسان مع فوكو، وقبله نيتشه وهيدغر، وفلاسفة مدرسة فرانكفورت.

ثمَّ البحث في خصائص الإنسية الإسلامية كما تبلورت عند عديد المُفكِّرين المُسلِمين، من مثل: علي شريعتي، ومحمد إقبال، وعبد الوهاب المسيري، وعبد الحميد أحمد أبو سليمان، وعبد المجيد النجار، وعبد الجبار الرفاعي، ومحمد أركون، وعبد الرحمن بدوي، وحسن حنفي، ومحمد عابد الجابري، على ما في مقارباتهم للإنسية الإسلامية من تمايزات واختلافات.

ولا تكتمل عملية تحليل مفهوم الإنسان في الفكر الغربي من دون الوقوف على التحولات التي يخضع لها الإنسان اليوم في ظلِّ التقدُّم الهائل في مجال التقنوعلمي، وهي التحولات التي تُبشِّر بالإنسان الجديد، أو بما بعد الإنسان، فضلاً عن التحديات الكبرى التي تطرحها الإنجازات التقنية في مجال تحسين النسل، وزراعة الأعضاء، والاستنساخ، وغير ذلك من المشروعات المستقبلية، والمفاهيم التي ترسَّخت منذ قرون طويلة بوصفها تُمثِّل جوهر الإنسان (مثل: الموت، والولادة، والحياة، والسعادة)، والمخاطر التي تحدق بالإنسان نتيجة التقنيات الجديدة التي تُطبَّق عليه.

أولاً: النزعة الإنسانية (الدلالة، والسياق)

تُمثِّل النزعة الإنسانية، إلى جانب العقلانية والعلمانية والتاريخية، مفهوماً مركزياً في فلسفة الحداثة، وقد ارتبط ظهورها بعصر الإصلاح الديني وعصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين. ويُمكِن التمييز بين الإنساني أو الإنسي بوصفه صفة، والنزعة الإنسانية بوصفها اسماً؛ فصفة "الإنسي" اشتُقَّت في اللغات الأوروبية في القرن السادس عشر، وتحديداً عام 1539م. أمّا مصطلح "النزعة الإنسانية" –على هيئة الاسم، أو المصدر– فلم يُشتَق إلا في القرن التاسع عشر، علماً أنَّ مدلوله استُخدِم منذ أمد طويل؛ فقد يوجد الشيء قبل أنْ يوجد اسمه. وكانت كلمة "الإنسي" أو "الإنساني"

تُطلَق على البحّاثة المُتبحِّرين في العلم، وبخاصة في علوم الأقدمين (اليونان، والرومان)، وقد ظهروا أولاً في إيطاليا، ثمَّ أخذوا يظهرون في بقية أنحاء العالَم.[1]

فالموقف الإنساني في معناه الأصيل يدل على دراسة نصوص العصور القديمة اليونانية واللاتينية، وبهذا يُمكِننا تعريف النزعة الإنسانية في عصر النهضة بأنَّها "الثقافة التي ميَّزت إيطاليا في القرنين الرابع والخامس عشر، والتي نقلت إنجازاتها الفريدة بعد ذلك إلى كافة سرايا أوروبا، وهي تتمثَّل في دراسة الأدب الإغريقي واللاتيني بوصفهما نمطاً مثالياً من التربية والحضارة. إنَّ الموقف الفكري المركزي للنزعة الإنسانية هو الرجوع إلى أصالة نصوص القدامى."[2]

والرجوع هنا يحمل دلالة القفز على العصر الوسيط أو العصر المدرسي؛ ما أحدث تداخلاً بين النزعة الإنسانية وعصر الإصلاح الديني مع مارتن لوثر (1483–1546م) الذي رفض فكرة التوسُّط بين الله والإنسان، وعارض احتكار تفسير الكتاب المُقدَّس، فضلاً عن تداخل النزعة الإنسانية مع مفهوم النهضة، الذي يتضمَّن معنى الميلاد الجديد، بالقفز على العصور الوسطى، والعودة إلى البدايات الأُولى اليونانية والإغريقية.

وهكذا ظهرت النزعة الإنسانية في عصر الإصلاح الديني وعصر النهضة، وهي النزعة التي جعلت الإنسان في بؤرة اهتمامها من دون الله، ومن أعلامها الأوائل: ديديه إيراسم (1469–1536م) الذي سوَّى بين الفلسفة واللاهوت بوصفهما وسيلتين للمعرفة والبحث، وأكَّد حرية الإنسان، وأعاد بناء العقيدة المسيحية على أساس إنساني خالص، وج.ب دولامير إندول الذي كان كتابه "خطاب حول كرامة الإنسان" بداية للنظر إلى الإنسان بوصفه مركزاً للكون، ولورونزوقالا (1407–1457م) الذي دافع عن حرية الاختيار بوصفه حقاً طبيعياً للإنسان.

وقد تركَّزت جهود هذه الجماعة من أعلام النزعة الإنسانية المبكرة على الاعتناء بالإنسان، وجعله غاية في ذاته، ومصدراً للمعرفة، وتأكيد أنَّ خلاصه يكون بالقوى البشرية وحدها. وبصيغة أُخرى، فإنَّ النزعة الإنسانية هي فلسفة ورؤية قيمية تتلخص في

[1] صالح، هاشم. **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2005م، ص75.

[2] Michel Bloy ,*dictionnaire des concepts philosophiques*, Larousse ,CNRS ,2006, p,375.

المجهود العقلي والنظري الذي يسعى إلى تأكيد الإنسان بوصفه قيمة عليا، تصدر عنه الاجتهادات لفهم الإنسان والمجتمع البشري كله، وترجع إليه.

وفي معرض التمييز بين الأنسنة والنزعة الإنسانية، يرى هاشم صالح أنَّ الأنسنة هي "تركيز النظر في الاجتهادات البشرية لتعقُّل الوضع البشري، وفتح آفاق جديدة لمعنى المساعي البشرية لإنتاج التاريخ، مع الوعي أنَّ التاريخ صراع مستمر بين قوى الشر والعنف وقوى السلم والخير والجمال والمعرفة المنقذة من الظلام."[3] فالموقف الإنساني يتضمَّن محاولات الإنسان فهم عالَمه وذاته، ورفض كل ما يَعُدُّه منافياً للحقيقة البشرية؛ ذلك أنَّ الإنسان هو المنطلق والمنتهى في كل تفسير وتقييم للوجود. وبعبارة أُخرى، فإنَّ الأنسنة تعني الاعتقاد بأنَّ الإنسان هو ذاتٌ خالقة للمعنى، ومُبدِعة للدلالات.

ويُمكِن إجمال خصائص الفلسفة ذات النزعة الإنسانية في أنَّها "تهتم بالإنسان، وتخصه بمكانة ممتازة في العالَم، وفي تطوُّر التاريخ، وفي سيرورة المعرفة، وتعتبره قادراً على المبادرة، وتُؤَكِّد على أولوية الوعي والإرادة في كل مشروع تأسيسي. تنطلق من الذات والذاتية للبحث عن شروط تأسيس الموضوع والموضوعية. تؤمن بأنَّ المبادرات البشرية تساهم في صناعة التاريخ، وأنَّ التاريخ يُحقِّق نوعاً من التقدُّم، وأنَّ لذلك التقدُّم اتجاهاً ومعنى مرتبطين بفعاليات وأهداف البشرية."[4]

وذلك ما تجلّى بوضوح في الفكر الغربي؛ ففي النزعة الإنسانية، وتحديداً مع ديكارت، أصبح الإنسان سيد الطبيعة ومالكها، والفاعل الأوَّل في التاريخ، فاستقر بذلك مفهوم الأنسنة على أنَّها "مركزية إنسانية متروّية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه، واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويهه من خلال استعماله استعمالاً دونياً، دون الطبيعة البشرية."[5]

---

[3] أركون، محمد. **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ط2، 2001م، ص7.

[4] الدواي، عبد الرزاق. **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو**، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1992م، ص8.

[5] لالاند، أندري. **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت: منشورات عويدات، ط1، 1996م، مجلد2، ص569.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ الأنسنة هي قطيعة جذرية مع الرؤية اللاهوتية التي صادرت حرية الإنسان وإرادته باسم الدِّين وفصول الصراع التي كانت قائمة بين الأكليروس من جهة، والعقل الإنساني المتطلع إلى الحرية والمعرفة من جهة أُخرى. فالأنسنة هي ردٌّ على التقديس الذي كان يُغلِّف كل مجالات الحياة في أوروبا العصور الوسطى، وعلامةٌ مناهضة لكل ما هو إلهي مفارق، وهي المفارقة التي انتهت مع صرخة نيتشه على تخوم القرن العشرين بموت الإله، أو بخيبة الأمل في العالَم مع ماكس فيبر ومارسيل غوشيه؛ إذ لم يعد الإنسان في زمن الحداثة جوهراً تفسيرياً أو تأسيسياً ثابتاً، وإنَّما أصبح مُحصِّلة للفعالية المُعقَّدة للفاعلين الاجتماعيين التي تصوغ مُحدِّداته. فقد نقلت الحداثة الإنسان من مرحلة الشخص الذي خلقه الله عن طريق مديونية المعنى إلى مرحلة الشخص الفرد المواطن المرتبط بالدولة الحديثة عن طريق عقد اجتماعي قانوني.

لقد انبنت الحداثة على مركزية الحق الإنساني ومطلقيته؛ ما حوَّل الحق إلى باراديغم أساسي في الحداثة، ولا سيما أنَّ خطاب حقوق الإنسان في مواثيقه العالمية الكبرى جاء لترسيخ الحق للإنسان؛ ما أوجب إعادة تعريف الإنسان بالحق أكثر من تعريفه بالعقل. وعلى رأس هذه الحقوق: الحق في الحرية، وأنَّ الكلام عن الحق لا يكون إلا بالنسبة إلى الإنسان. وهكذا أصبح التلازم بين الإنسان وحقوقه تلازماً بدهياً؛ فالإنسان له حقوق لأنَّه فقط إنسان.

وهذا التحوُّل لم يحصل في مدَّة وجيزة، وإنَّما استغرق قروناً عدَّة، واقتضى جهوداً خارقة من الاشتغال والاهتمام بالذات، كانت ثمرته تحرير الروح، واستقلالية الذات البشرية "بعد انتزاعها من براثن العقل اللاهوتي الذي كان سائداً في القرون الوسطى. ومعنى استقلالية الذات: تعامُل الإنسان مع نفسه كذات واعية وسيدة، مريدة وفاعلة. وهذا هو مبدأ الذاتية. أمّا تحرير العقل والروح، فقد عنى احتلال العقل الإنساني، أي العقلاني، مكانة جديدة، بوصفه الحاكم الأوَّل والمرجع الأخير في كل ما يختص بمعارف الإنسان وأعماله ومساعيه، ومجمل علاقته بالطبيعة والعالَم، وليست العقلانية سوى ذلك،

أي القول بمرجعية العقل وحاكميته."[6] ما يعني أنَّ العقلانية تقوم على تنزيل العقل منزلة السلطة المرجعية المعرفية الوحيدة في إدراك العالَم الطبيعي والاجتماعي.

إنَّ جوهر التحوُّل الحاصل في عصر الحداثة هو التمركز حول الإنسان، والتفاؤل بقدراته على الإبداع والعطاء، والتوصُّل إلى أقصى حدود كماله، وإحلاله محل الإله، والقطع مع لاهوت القرون الوسطى، والانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالَم والإنسان؛ أي إنَّ نظرية أصالة الإنسان "الهيومانيزم" كما يقول علي شريعتي: "فلسفة ظهرت منذ عصر النهضة وما بعدها، مقابل الأديان الإلهية، الأديان التي تستند إلى الغيب وما وراء الطبيعة، وقد حدَّدت هدفها بإعطاء الأصالة للإنسان."[7] فالأنسنة هي الوجه الآخر لعلمنة الدِّين، بحيث "يكفينا معرفة كيف نتصرف في شؤون الحياة اليومية، ولا حاجة بنا إطلاقاً للدين لنكون نزهاء ومستقيمين، ولا حاجة بنا إطلاقاً كذلك للإيمان بوجود الله للقيام بالواجب."[8]

ووَفقاً لهذه المُحدِّدات، فإنَّ الأنسنة هي فلسفة المحايثة في تعارُضٍ مع فلسفة التعالي والمفارقة، وهذا ما يكشف عن تاريخيتها وحدودها ومفارقاتها؛ إذ لم تعد تُمثِّل حلّاً سحرياً لأزمات الإنسان المعاصر، بل قد تُنتِج هذه الأزمات وتُعمِّقها، وبخاصة حين تجعل الإنسان أحق بالوجود، وأعلى قيمة من بقية الكائنات الأُخرى، وحين تقطع مع كل ما هو مفارق وروحاني.

ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ النزعة الإنسانية في الفكر الغربي –بجميع فروعها وتلويناتها– هي خروج على الدِّين؛ فإلى جانب النزعة الإنسانية اللادينية، يوجد تيار إنسي فلسفي مؤمن، مثَّله بعض الفلاسفة الكبار، من أمثال: الفيلسوف الألماني كارل ياسبيرز، والفرنسيين غابريل مارسيل، وإمانويل مونييه، وبول ريكور، وهي الإنسية التي تُؤكِّد ضرورة الانتظام في التعاليم الإلهية المُنزَّلة، والتسليم الواثق بالله.

---

[6] حرب، علي. **الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي**، بيروت، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م، ص214.

[7] شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، ترجمة: عباس الترجمان، مراجعة: حسين علي شعيب، بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، ص10.

[8] فيري، لوك. **الإنسان المؤله أو معنى الحياة**، ترجمة: محمد هاشم، المغرب: إفريقيا للنشر، 2002م، ص28.

ثانياً: النقد ما بعد الحداثي للنزعة الإنسانية

يُمكِن التمييز في نقد الأنسنة بين النقد الفلسفي الذي ارتبط بتيار ما بعد الحداثة، والنقد الديني الذي يقترح نزعة إنسانية أو إنسية دينية لا تقطع مع الدِّين، وتهتم بالله والإنسان في الآن نفسه. والإنسية المؤمنة هي التي تلتقي مع الإنسية الإسلامية؛ لأنَّهما تشتركان في عدم مناهضة كل ما هو فوقي وميتافيزيقي.

أمّا النقد ما بعد الحداثي للإنسية فيقوم على إعلان موت الإنسان، والعمل على التحرُّر من وَهْم الإنسان "الإنساني"؛ أي الإنسان الواعي الفاعل المُبدِع. فـ"النزعة الإنسانية ليست أكثر من خطاب فلسفي ميتافيزيقي، لإخفاء أوهام الإنسان عن نفسه، وقناعاً يتستر وراء عجزه وجهله، وينشد فيه نوعاً من الأمل والعزاء والطمأنينة."[9]

والنزعة الإنسانية من منظور نيتشه هي فكرة ميتافيزيقية، تصطنع قيماً مزيفة للواقع مُتعالِيةً عليه؛ لأنَّ العالَم هو مجرَّد تأويلات تخفي صراع الإرادات. وهي أيضاً نوع من الميتافيزيقا من منظور مارتن هيدغر، وهو ما عبَّر عنه في كتابه "رسالة في النزعة الإنسانية"؛ فالميتافيزيقا هي إغفال للوجود، ونسيان له. وينكشف نسيان الوجود؛ لأنَّ الإنسان لا يعتبر إلا الموجود، ولا يتعامل إلا معه.[10] وهذا يعني أنَّ "النزعة الإنسانية صادرة عن ميتافيزيقا الذاتية كإعلاء من قيمة الإنسان واعتباره مركزاً مرجعياً، وعموماً كتقويم ما دام –كما نعلم– أنَّ كل تقويم هو نوع من الذاتية."[11]

وبوجه عام، فإنَّ التصوُّر العقلاني للإنسان –بوصفه ذاتاً مركزية مريدة– سرعان ما يتعرَّض للنقض والمراجعة؛ إذ تأكَّد بالتحليل النفسي أنَّ الإنسان ليس واعياً وعاقلاً، وإنَّما هو ذات مشروخة غير عارفة بذاتها، و"خاضعة لحتمية البنيات المختلفة الاقتصادية والاجتماعية واللسانية والرمزية التي تُحدِّد معاً ذاتاً يداهمها اللاعقل والوهم والمتخيل من كل

---

[9] الدواي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو**، مرجع سابق، ص22.

[10] ابن عبد العالي، عبد السلام. **أسس الفكر الفلسفي المعاصر**، المغرب: دار توبقال للنشر، ط2، 2000م، ص42.

[11] فاليري، لوك، ورونو ألان. "حقوق الإنسان موضوع للتفكير الفلسفي والأسس الفلسفية لخطاب حقوق الإنسان"، ترجمة: عبد الله المتوكل، **مجلة مدارات فلسفية**، الجمعية الفلسفية المغربية، عدد15، 2007م، ص132.

جانب. لقد أدَّت الثورات المعرفية الكبرى التي حصلت منذ نهاية القرن الماضي في الفكر الغربي (الثورة اللغوية، الثورة الإبستمولوجية، الثورة البنيوية، الثورة التاريخية) إلى فصل المعنى عن الوعي، والمعرفة عن اليقين، والمعنى عن التمثُّل، مُبيِّنةً أنَّ المعاني لا تصدر عن ذات سيكولوجية أو ترنسدنتالية، وإنَّما تتولَّد في اللغة، ومنظومات القرابة، ومختلف المنظومات الرمزية، وأنَّ الذات ليست فاعلاً بقدر ما هي حصيلة مفاعيل."[12]

ممّا سبق تحليله يُمكِن الحديث عن ثلاث لحظات تاريخية كبرى في مفهومية الإنسان في الفكر الغربي؛ الأُولى: لحظة القرون الوسطى التي لم يحظَ فيها الإنسان بأيِّ استقلالية أو حرية وجودية، حيث طغى اللاهوت على الناسوت. والثانية: لحظة الأنسنة التي عَرف فيها العالَم انقلاباً أنطولوجياً حَلَّ فيه الإنسان محلَّ الله، واحتل مركز العالَم. والثالثة: لحظة موت الإنسان التي بدا فيها مفهوم الإنسان وهماً كبيراً من أوهام الفلسفة، فعمل التحليل النفسي والفلسفة البنيوية وخطابات ما بعد الحداثة معاً على نقده وبيان بطلانه.

ثالثاً: الإنسية الإسلامية

تفتح الإنسية الإسلامية آفاقاً جديدةً للتفكير في الإنسان؛ فهي "لم تقم على التضاد مع الدِّين ومع الوحي، بل من باب أَولى مع التعالي الإلهي، بل العكس من ذلك اعتمدته كنقطة انطلاق، وأُفق سامٍ لبلوغ ما بعد المفهوم المحدود للظواهر الملاحظة. إنَّ الإنسان ونموذجه الأصلي آدم يحتل مكانة مركزية في النظرية الإسلامية لنشأة الكون."[13]

ويصف إريك يونس جوفروا في كتابه "المستقبل الروحاني للإسلام" النزعة الإنسانية الإسلامية بأنَّها نزعة روحانية، وأنَّها على عكس الإنسية الغربية "تضع الإنسان في مركز المشروع الإلهي، إنَّها تهتم بالله والإنسان في الآن معاً. بمعنى أنَّها لا تضع الإنسان في مركز المشروع الإنساني المقطوع عن التعالي الروحاني والذي ينظر إلى نفسه بكل غرور وتبجُّح وكأنَّه مكتفٍ بذاته، ثمَّ يصل في نهاية المطاف إلى العدمية المادية وتدمير الطبيعة."[14]

---

[12] سبيلا، محمد. **الحداثة وما بعد الحداثة**، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط2، 2007م، ص14.

[13] بوريدان، أحمد. **الإنسانية والإنسية في الإسلام**، ترجمة: عبد الحق الزموري، د.م: مؤسسة التجديد السياسي، 2015م، ص9.

[14] جوفروا، أريك يونس. **المستقبل الروحاني للإسلام**، ترجمة: هاشم صالح، مراجعة: أسامة نبيل، القاهرة: المركز الثقافي للترجمة، ط1، 2016م، ص64.

وهذا يعني أنَّ الإنسان في التصوُّر الإسلامي ظلَّ يحتل المركز، ولكنْ ليس على طريقة الفكر الغربي. فالعقيدة الإسلامية تُفسِّر الوجود "على أنَّه ثنائية ذات طرفين: الأوَّل الله جَلَّ جلاله، والثاني ما سواه من عناصر الكون جميعاً، وهو المُعبَّر عنه "بالعالَم" في اصطلاح الفكر الإسلامي. إنَّ هذه الثنائية أثبتتها الآية الأُولى التي نزلت من القرآن، وهي قوله: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١﴾ (العلق: 1)، حيث انحاز الرب الخالق إلى جهة، وانحازت كل المخلوقات الكونية إلى جهة أُخرى."[15] أي إنَّ هناك الوجود الإلهي والوجود العالمي الذي يُطلَق على ما سوى الله، أو عالَم الغيب وعالَم الشهادة. والإنسان يأتي في أعلى مرتبةٍ مُقارَنةً بباقي المخلوقات؛ لأنَّه خُصَّ بعلاقة مميزة مع الله.

ومن الذين اهتموا بالإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر، المُفكِّر الإيراني علي شريعتي الذي أبان عن مزايا الإنسية الإسلامية، واصطلح عليها بنظرية "أصالة الإنسان"، وبخاصة في كتابيه: "الإنسان والإسلام"، و"الإنسان والتاريخ". وكان شريعتي قد بدأ التقعيد لنظريته هذه بطرح التساؤلات الآتية: "هل الإنسان في نظر الإسلام موجود عاجز غاية هدفه ومثاليته أنْ يبقى عاجزاً أمام الله؟ وهل الإسلام ينظر إلى الإنسانية بنظرة الأصالة أم لا؟ هل الاعتقاد بالإسلام سبب لعجز الإنسان واستسلامه؟ أو بالعكس، إنَّه الاعتقاد بالإسلام، والإيمان بحقيقة الدِّين الإسلامي هو نوع من الاعتقاد بأصالة الإنسان، والاعتراف بقيمته وعظمة خصائصه وقدراته."[16]

وطرْح شريعتي لهذه الإشكالية نابع من اقتناعه أنَّ المذاهب والأديان القديمة أساءت -في مجملها- إلى الإنسان؛ بدفْعه إلى التخلّي عن إرادته، والظهور بمظهر العاجز أمام إرادة الإله، وحمْله على أنْ يُقدِّم نفسه قرباناً للآلهة.

وينطلق شريعتي في البحث عن قيمة الإنسان في الإسلام من البداية الأُولى، وهي قصة خلق الإنسان؛ إذ يُقِرُّ أنَّ لغة الأديان هي لغة رمزية، بما في ذلك القرآن الكريم، فلا بُدَّ للدِّين كما يقول: "أنْ يختار لغةً لبيان معاني فلسفته، بحيث تكون هذه اللغة مُتعدِّدة

---

[15] النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 2000م، ص41.

[16] شريعتي، **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص11.

الجوانب ومُتعدِّدة الأبعاد والزوايا، لكي يصلح كل بُعْد من تلك الأبعاد لجيل مُعيَّن، وتفهم كل جماعة جانباً من تلك الجوانب."[17]

وعلى هذا، فمكانة الإنسان عظيمة في الإسلام؛ لأنَّه خليفة الله في أرضه، ونظرية "أصالة الإنسان" الغربية لم تفترض للإنسان هكذا قدسية وعظمة ورفعة، "بمعنى أنَّ رسالة الإنسان في الإسلام تتَّضح بالخطاب الأوَّل لله سبحانه وتعالى. أي إنَّ الرسالة التي حدَّدها الله سبحانه وتعالى للكائنات يضطلع الإنسان بمسؤولية أدائها باعتباره خليفة الله في أرضه."[18]

ويُؤَكِّد شريعتي لغة الرمز في قصة خلق الإنسان من تراب الأرض المُتعفِّن. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٦﴾﴾ (الحجر: 26). وكذلك نفخ الله فيه من روحه، و"أنَّ الإنسان موجود ذو اتجاهين، موجود ثنوي، بخلاف سائر الموجودات ذات البُعْد الواحد، موجود بُعْد منه يميل إلى التراب والانحطاط، وينشد إلى الترسُّب في الأرض والجمود والتثاقل. ومن جانب آخر، فإنَّ بُعْده الثاني؛ أي روح الله (بتعبير القرآن) يميل إلى التعالي بعكس البُعْد الأوَّل، ويتجه إلى السمو إلى أعلى قمَّة في الوجود يُمكِن تصوُّرها؛ أي إلى الله."[19]

وسرُّ قوَّة الإنسان هو علمه بالأسماء. قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة:31)؛ أي إنَّ أصالته وقيمته تكونان بمقدار علمه ومعرفته، وهذا ما جعله أهلاً لحمل الأمانة، التي هي إرادة الإنسان، وحرية اختياره. "فالفضيلة الوحيدة التي يتميز بها الإنسان على جميع الموجودات في العالَم هي إرادته؛ أي إنَّه الموجود الوحيد الذي يتمكَّن من العمل حتى بخلاف طبيعته وضد غريزته، في حين أنَّ كلّاً من الحيوان والنبات لا يتمكَّن من التصرُّف خلافاً لطبيعته أو غريزته."[20]

إذن، ما يميز أصالة الإنسان في الإنسية الإسلامية هو الإرادة؛ "فالإنسان هو خليفة الله في أرضه، وهو يستمد إرادته من إرادة الله؛ أي إنَّ الله، الذي هو وحده في هذا الكون

---

17 المرجع السابق، ص13.
18 المرجع السابق، ص16.
19 المرجع السابق، ص18.
20 المرجع السابق، ص22.

له الإرادة المطلقة وبإمكانه أنْ يفعل ما يريد حتى لو كان خلافاً للمنظومة والقوانين الكونية، قد نفخ في الإنسان من روحه، والإنسان يتمكَّن من العمل مثل الله، إلا أنَّه ليس بمستوى قدرته، فقط من حيث التشابه يتمكَّن من أنْ يعمل مثله سبحانه كل ما يريد، وخلافاً للقوانين والطبيعة الفيزيولوجية."[21]

ووَفقاً لهذا التصوُّر، فإنَّ الإنسان يشترك مع الله في القدرة على الاختيار، خلافاً لتصوُّر الإنسان في الفلسفة الإنسية الغربية التي تشرط إرادة الإنسان الحرَّة بالانفصال عن الله، والتمرُّد عليه. والأمر نفسه ينطبق على العقل الذي تحوَّل في الإنسية الغربية إلى مُقدَّس جديد عندما أُوكِلت إليه دون غيره مهمة رشاد الإنسان وخيره، في حين أنَّ الأمر مختلف في السياق الإسلامي؛ "فالعقل الذي احتُفِي به كنعمة من الله لكشف الحقائق الكلية لا يرتقي إلى درجة التقديس، والسبب الرئيسي عجزه عن الإحاطة بالتعالي الإلهي."[22]

وبحسب شريعتي، فإنَّ الإنسان "يقف بين قطبين: الله والتراب، وبما أنَّه يمتلك الإرادة فهو يتمكَّن من أنْ يختار قطب الله أو قطب الطين، ولأنَّه يملك الإرادة فهو مسؤول؛ لأنَّ الحرية والاختيار يوجبان المسؤولية."[23] وهو بذلك قد عَكَس ما تمَّ تصويره في الرؤية الدينية السائدة على مَرِّ التاريخ من أنَّ الإنسان هو لعبة بيد مشيئة الإله؛ فلا إرادة له، وكل ذلك يتعارض مع أصالته؛ لأنَّه لا يعتمد على إرادته ووعيه، وإنَّما يتعيَّن عليه نكران ذاته أمام الله؛ ما يؤدي إلى تفاهة الإنسان، ونفي ذاته. فخلافاً لذلك، يرى شريعتي أنَّ الرؤية الدينية للكون هي أكثر الرؤى علمية وإنسانية؛ ففيها "الإنسان هو المخلوق الوحيد في الطبيعة الذي يشعر بذاته، يعرف الطبيعة، يُفكِّر ولديه الإرادة، يختار ويتمرَّد ضد ما يراه ظلماً بحقه، ويُغيِّر السُّنة المفروضة للطبيعة، ويسعى أنْ يفرض النظام الذي يرتئيه على النظام الموجود، يصنع ويُبدِع ويُخرِّب... والإنسان على خلاف جميع الكائنات مُفكِّر، ومُبدِع، وصانع، وعاصٍ، وواعٍ لنفسه ولما يحيط به."[24]

---

[21] المرجع السابق، ص23.

[22] بوريدان، **الإنسانية والإنسية في الإسلام**، مرجع سابق، ص25.

[23] شريعتي، **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص24.

[24] شريعتي، علي. **الإنسان والتاريخ**، ترجمة: خليل علي، تحقيق وتحرير: محمد حسين بزي، العراق: دار الأمير للثقافة والعلوم، ط1، 2006م، ص30.

ويُحدِّد شريعتي ثلاث خصائص جوهرية للإنسان:

الخصيصة الأُولى: "الإنسان موجود واعٍ بنفسه؛ أي إنَّه الموجود الوحيد في الطبيعة الذي وصل إليه وعيه بنفسه، وتعريف الوعي بنفسه عبارة عن: إدراك كيفيته وجبلّته، إدراك كيفية بناء العالَم وجبلّته، كيفية علاقته بالعالَم وجبلّتها، فالبشر بالقدر الذي يصل إلى الوعي بهذه الأصول الثلاثة يكون إنساناً."[25]

الخصيصة الثانية: "أنَّه مختار؛ أي إنَّه الموجود الوحيد الذي يتمكَّن من التمرُّد والعصيان على الطبيعة، على النظام الحاكم عليه، على حاجاته البدنية والنفسية والضرورية، على حاجاته الطبيعية ورغباته الجنسية، وأنَّه يتمكَّن من اختيار شيء لم تكن لا الطبيعة ولا جسمه وفيزيولوجيته قد أجبراه على هذا الاختيار، وهذه أسمى مراحل صيرورة الإنسان."[26]

الخصيصة الثالثة: "إنَّ الإنسان موجود ومُبدِع، يُبدِع من أصغر الأشكال إلى أعظم الصناعات، فالقدرة الإبداعية تتجلّى في فطرة الإنسان، الإنسان الذي هو الوحيد الذي يصنع."[27]

ويرى شريعتي أنَّ هذا "الإنسان يتمكَّن، على خلاف الطبيعة، أنْ يكون موجوداً، يتمكَّن من العصيان والاختيار، وأنْ يحصل على الوعي أيضاً، بالرغم من الطبيعة، وهذا العمل يفعله الله في الحدِّ المطلق، والإنسان في حدِّه النسبي."[28] فالإنسان له القابلية لأنْ يتَّصف بصفات الله بصورة نسبية ما دام هو خليفته على الأرض.

ويلتقي شريعتي في تصوُّر الإنسان مع محمد إقبال، ولا سيما في تفسير الأخير لقصة هبوط آدم من الجنة إلى الأرض التي وردت في القرآن الكريم؛ إذ يرى إقبال أنَّ الموضوع غير مُتعلِّق بطرد آدم من الجنة، أو الانتقال من عالَم علوي إلى آخر سفلي، بقدر ما وَجد فيه تحوُّلاً في الذات الإنسانية ووعيها؛ أي بداية نشوء الذات الحرَّة عن رغبة، بمعنى تجسيد الفعل الإنساني القائم على حرية الاختيار. فبعد أنْ يقارن إقبال بين ورود هذه القصة في

[25] شريعتي، **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص156.
[26] المرجع السابق، ص156.
[27] المرجع السابق، ص157.
[28] المرجع السابق، ص161.

التوراة والقرآن، ويبرز نقاط الاختلاف بين الروايتين، ومعنى الجنة، يقول: "إنَّ قصة آدم كما جاءت في القرآن لا صلة لها بظهور الإنسان الأوَّل على هذا الكوكب، إنَّما أُريد بها بالأحرى بيان ارتقاء الإنسان من بدائية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأنَّ له نفساً حرَّة قادرة على الشكِّ والعصيان. وليس يعني الهبوط أيَّ فساد أخلاقي... فالمعصية الأُولى للإنسان كانت أوَّل ردٍّ فعل له تتمثَّل فيه حرية الاختيار، ولهذا تاب الله على آدم كما جاء في القرآن، وغفر له. وعمل الخير لا يُمكِن أنْ يكون قسراً، بل هو خضوع عن طواعية للمثل الأخلاقي الأعلى خضوعاً ينشأ عن تعاون الذوات الحرَّة المختارة عن رغبة ورضى... وعلى هذا، فإنَّ الحرية شرط في عمل الخير. ولكنَّ السماح بظهور ذات متناهية لها القدرة على أنْ تختار ما تفعل بعد تقرير القيم النسبية للأفعال الممكنة لها هو في الحق مغامرة كبرى؛ لأنَّ حرية اختيار الخير تتضمَّن كذلك حرية اختيار عكسه. وكون المشيئة الإلهية اقتضت ذلك دليل على ما لله من ثقة في الإنسان."[29]

فالإنسان في الإنسية الإسلامية، وبفضل كينونته المفارقة التي تجعله في علاقة استخلاف مع الله، يتكشَّف وجهه الإنسي بوصفه سيداً للعالَم، ومُبدِعاً للمعنى، ويتبوأ مكانة كبيرة في صناعة التاريخ. وهو -بحسب هذه الرؤية- ليس كائناً ذليلاً أمام الله، وإنَّما هو خليفة الله، وكائن عزيز عنده، وحامل لأمانته على الأرض، وذلك لا يتحقق إلا بفضل علمه، ووعيه، وحرية اختياره، ومسؤوليته؛ فمصير الإنسان يجب أنْ يصنعه الإنسان نفسه، وبتلك الكيفية تتحقق أصالته التامة.

وما نخلُص إليه بعد عرض مواقف علي شريعتي ومحمد إقبال هو أنَّ الإنسان في الإنسية الإسلامية لم يقطع صلته بالمفارق، بل ظلَّ يصبو إليه، ويتوق إلى المتعالي؛ لأنَّه خليفة الله في هذا العالَم. وهذا الاستخلاف لا يتحقق إلا بالمعرفة وحرية الاختيار والوعي الذي بدأ لحظة هبوط آدم من الجنة، والمسؤولية الأخلاقية تجاه الإنسان والعالَم في كل ما يقترفه من خير أو شر. وبفضل هذه الكينونة المفارقة يتموقع الإنسان في علاقة استخلافٍ لله تعالى، بعيداً عن كل سياق تناظُر ضدي معه، أو عبودية ساذجة له؛ فقيم

[29] إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود، تونس: دار الجنوب للنشر، 2006م، ص95.

المعرفة والعلم وإبداع المعنى، وقيم الحرية والاختيار، هي التي تُؤسِّس لمركزية مشروع الاستخلاف، وتضع الإنسان أمام الله، لا في سياق تضاد وتنافٍ معه.

وخلافاً للفكر الغربي الذي يعتقد بعدم إمكانية انبثاق نزعة إنسانية تتمحور حول الله، نجد الفكر الإسلامي يعتقد بنزعة إنسانية تتمحور حول الإنسان، وذلك ليس بالأمر الصعب؛ فلو أردنا –كما يقول عبد الجبار الرفاعي في كتابه "إنقاذ النزعة الإنسانية في الدِّين"...– "أنْ نجني ثمرات النزعة الإنسانية في الدِّين..." لكان لزاماً علينا الخلاص من التفسيرات المُتعسِّفة القمعية للنصوص. و"تحديث الإلهيات يتطلَّب تساؤلات جديدة، تفضي إلى التحرُّر من الصورة النمطية للإله، والتي تشكَّلت في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي إلى ترسيخ صورة للإله، تستلهم ما يتحلّى به من صفاته الجمالية، وأسمائه الحسنى."[30]

وتحديث الإلهيات في نظر كثير من الإنسيين في الفكر الإسلامي يعني تجاوُز نمط التصوُّر القروسطي للإله، وإحلال تصوُّر جديد بديل عنه، يمنح فعالية الإنسان مساحة أكبر في التاريخ؛ بإقرار حريته وكرامته. أمّا الله تعالى فهو حي لا يموت، وإنْ كانت تصوُّرات الإنسان عليه تموت، وتولد من جديد، بحسب المشروطيات الثقافية والمعرفية التي تحكم المُسلِم في تفكيره. وأمّا السبيل إلى إنقاذ النزعة الإنسانية في الدِّين وإحيائها فهو "إضاءة الحقول المنسية في النصوص المُقدَّسة، والتنبيه إلى الجهل، أو التجاهل، والإصرار على تغييب مساحة واسعة من تلك النصوص، تغتني بالجوانب التنزيهية السامية، التي تصطفي الإنسان، وترفع مكانته، وتعتبره أكرم موجود خلقه الله في العالَم، بل خلق كل شيء مُسخَّر من أجله، وجعل حياته أغلى رأسمال في الوجود، فهي مناط الخلافة، وموطن المسؤولية والأمانة الإلهية."[31]

فالدِّين بهذه الكيفية يؤدي وظيفة تحريرية للإنسان من اغترابه الوجودي؛ لأنَّه تواصل بالمتعالي. وهكذا تتأسَّس الإنسية الإسلامية داخل الدِّين لا خارجه، وإنَّ كل دعوة إلى تفكيك المُقدَّس الديني تفضي فقط إلى مزيد من الظمأ الوجودي.

[30] الرفاعي، عبد الجبار. **إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين**، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، ط2، 2013م، ص284.

[31] المرجع السابق، ص281.

ويُمكِن أنْ نشير إلى الاختلاف بين هذا التصوُّر للإنسية الإسلامية وتصوُّر محمد أركون الذي ارتبط اسمه في الفكر العربي المعاصر بالنزعة الإنسانية أكثر من غيره. فمن الناحية التاريخية، يرى أركون أنَّ النزعة الإنسانية بدأت في القرن الرابع الهجري مع حكم البويهيين، ويُحدِّد ملامح ذلك في إضعاف هيبة الخلافة، وازدياد دور العقل الفلسفي في تجاوُز الصراعات بين المذاهب والعقائد، وانتشار التسامح، ولكنَّ الإنسية -بحسب التحليل السابق- هي أصيلة في الإسلام، ولها ارتباط بقصة الخلق ودلالاتها ونزول آدم من الجنة إلى الأرض.

ويُعْزى الفضل في ظهور النزعة الإنسانية عند العرب إلى التفاعل بين التراث الإسلامي والفلسفة اليونانية؛ إذ استطاع الفلاسفة (من أمثال: الفارابي، وابن سينا، وابن رشد)، والفلاسفة الأدباء (من أمثال: أبي حيان التوحيدي، وابن مسكويه، والجاحظ) تجسيد الموقف الإنساني المنفتح على العلوم الدينية والعقلانية؛ أي إنَّهم استطاعوا الجمع بين الدِّين والفلسفة بكثير من الحرية، فقد استطاع المعتزلة تجسيد الموقف العقلاني ذي النزعة الإنسانية في مجال العقيدة، وتمكَّن الفلاسفة من ترسيخ الموقف الفلسفي ذي النزعة الإنسانية في مجال المعرفة والسياسة والأخلاق؛ ما أدّى إلى سطوع نجم النزعة الإنسانية في العالَم الإسلامي، حيث احتضنتها حواضر مُتعدِّدة، مثل: بغداد، وأصفهان، وشيراز، وقرطبة، وإشبيلية.

ويُحدِّد أركون خصائص النزعة الإنسانية العربية بانفتاحها على العلوم الموسومة بالأجنبية أو الدخيلة؛ لأنَّ الموقف الإنساني يعترف بالتعدُّدية المذهبية والثقافية واللغوية، وبقيامها على عقلنة الظواهر الدينية وشبه الدينية؛ لأنَّ العقلنة هي جوهر الأنسنة. فالعقلانية التي تقوم على تنزيل العقل منزلة السلطة المرجعية المعرفية الوحيدة في إدراك العالَم، تجعل الإنسان هدفها الأوَّل والأخير.

ويرى أركون أنَّ النزعة الإنسانية العربية لم تنفصل انفصالاً كلياً عن المرجعية الدينية؛ أي ظلَّت متمركزة حول الوحي أو الله، وهذا يعني أنَّها ظلَّت تُمثِّل حدوداً ثابتة لا يُمكِن اختراقها أو الخروج عنها، خلافاً للنزعة الإنسانية في الغرب التي بلغت أوجها في القرن

الثامن عشر، والتي تمَّ فيها الخروج عن الدِّين؛ أي كانت متمركزة على الإنسان، وذلك عن طريق اختراق الميتافيزيقا الغربية، وتفكيك مُسلَّماتها.

وقد ميَّز أركون بين الأنسنة الدينية التي يُقصَد بها الأنسنة المحصورة داخل جدران النظام العقائدي الخاص بكل دِين، والأنسنة الأدبية التي تُعرَّف بأنَّها الأنسنة الشكلية التي تكتفي بالتلاعب اللفظي، والتي تنفصل عن الحياة اليومية، والأنسنة الفلسفية التي تتميز بأنَّها نظرية فكرية صارمة، تقوم على البحث القلق الأكثر منهجية والأكثر تضامناً في بحث حقيقة العالَم والإنسان والله.

ثمَّ بحث أركون في أسباب تراجع النزعة الإنسانية في الثقافة العربية، أو ما يُسمّيه سوسيولوجيا الفشل. ويعاب على أركون في حديثه عن الأنسنة أنَّه نظر إليها بوصفها الخلاص من كل الأزمات التي تعيشها الإنسانية، في حين أنَّ التعامل مع الإنسان بوصفه كائناً مُقدَّساً والإعلاء من شأنه يضر بالإنسانية، وكان الأجدر به أنْ يتوجَّه إلى نقد المركزية البشرية وتفكيكها؛ لأنَّها تُعبِّر عن نرجسية الإنسان عامة، والإنسان الغربي بوجه خاص، التي تضر بالإنسان والطبيعة.

رابعاً: التقنية ورهان الإنسان الفائق

يتميز زماننا الحاضر بسطوة غير مسبوقة للتقنية على الحياة والإنسان، تحوَّلت معها التقنية إلى سلطة تتحكَّم في كل السلطات. فإذا كان القرن المنصرم قد شهد نجاحات باهرة للتقنية في ميدان العلوم المادية مثل الفيزياء، فإنَّ نهايته وبداية القرن الحالي شهدا نجاحات كبرى في ميدان علوم المادة الحية، وعلى رأسها الطب، ويظهر ذلك بوضوح من نتائج التكنولوجيا الطبية وتطبيقاتها على الكائن الحي.

فبعد الحديث في الفلسفة عن موت الإله وموت الإنسان، جاءت التقنية العلمية لتُبشِّر بالإنسان الفائق، أو الإنسان الكامل، مُعلِنةً بداية عصر جديد هو عصر ما بعد الإنسان، الذي أبرز أماراته العمل على تجاوُز كل ما يُنظَر إليه بوصفه نقصاً في الإنسان، وإنتاج نماذج من الوجود الإنساني تنماز بالفعالية؛ ما يجعل هذا الوجود صناعة إنسانية،

عن طريق السيطرة على الحياة العضوية؛ تمهيداً للكمال الإنساني المُعلِن عن قدوم إنسانية جديدة صانعة لمصيرها.

وقد تعزَّز هذا التوجُّه نتيجة التطوُّر في مجال التقنوعلمي، وما يترتَّب عليه من اكتشافات مذهلة، من مثل: فكِّ الشيفرة الوراثية، والعمل على وضع خريطة الجينوم البشري، وما ينتج من ذلك، مثل: التدخُّل في طبيعة الإنجاب البشري، وتطويع الشخصية الإنسانية، والتجريب على الجسم البشري، وزراعة الأعضاء، والعمل على التحكُّم في معضلة نهاية الحياة، وتصوير الكائن البشري؛ بالتدخُّل في خريطة الجينات البشرية بالتحسين لبلوغ العيش المديد والصحة الجيدة، والتغلُّب -إنْ أمكن- على الموت، والتمكُّن من إنتاج بشر أقوياء.

ويُعَدُّ تحسين النسل، والاستنساخ، وزراعة الأعضاء، والعلاج الجيني من أهم المشروعات العلمية التي ترنو إلى تحقيق الإنسان الفائق، وولوج عصر ما بعد الإنسان. ففي مشروع تحسين النسل، يتمُّ التعامل مع الطبيعة الإنسانية من منظور التحوُّل والتغيُّر والتقدُّم، وهو مشروع يَعِدُ بمستقبل زاهر للإنسان المُتحرِّر من عبء سلطة الطبيعة. ويعتمد هذا المشروع على إنجازات البيولوجيا في مجال الهندسة الوراثية، والثورة الجينية، واستخدام الوسائل التي وفَّرتها التقنية، مثل: التلقيح الصناعي، والتشخيص ما قبل الولادة، والاختبار قبل الزرع، وغير ذلك من تقنيات التدخُّل في الحي؛ بُغْية تحقيق كمال لاحق للحياة الإنسانية.

وتحسين النسل يقوم على حفز مَن يحملون خصائص وراثية مرغوب فيها إلى التناسل، والحدِّ من تزاوُج فئات المعتوهين والسذَّج والضعفاء؛ أي الطبقات الضعيفة بيولوجياً؛ أملاً في إنسانية قوية، متفوقة، خالية من الإعاقة، لها القدرة والكفاءة العقلية على تجاوُز صعوبات الحياة والطبيعة. ويُؤكِّد المدافعون عن هذا المشروع حقَّ المجتمع المعاصر في التدخُّل في الميراث الجيني وعمليات الانتخاب الاصطناعي للإنسان القادم؛ تجنُّباً لكل أشكال الحتمية البيولوجية الطبيعية العمياء. وفي المقابل، يرى معارضو المشروع أنَّه مجرَّد خيال علمي لم تتم السيطرة على نتائجه، وأنَّه يُرسِّخ أيديولوجياً عملية التحكُّم في الإنسان، والاستخفاف بحريته واستقلاليته؛ ما يتعارض مع كرامته، كما ذهب إلى ذلك

يورغن هابرماس في دفاعه عن الطبيعة الإنسانية، ورفضه تحسين النسل الليبرالي، والتضحية بالاختلاف الذي حفظته الطبيعة على مَرّ الزمن.

ويُمكِننا الاسترسال في بيان علاقة التقنوعلمي بمشروع ما بعد الإنسان، بالحديث عن مشروع الاستنساخ الذي عرف انتشاراً واسعاً نهاية القرن المنصرم، وتحديداً عام 1997م، وهو عام الإعلان عن نجاح الاستنساخ الحيواني للنعجة دُولِي؛ ما أفسح المجال للتفكير في حلم الاستنساخ البشري؛ أي إنتاج البشر، لا عن طريق الاتصال الجنسي، وإنَّما بزرع المورثات في بويضة مفرغة، ثمَّ البحث عن شخص يحمل الصفات الوراثية نفسها للشخص الذي أُخِذت منه مورثاته للزرع. ومن دون الخوض في الجانب التقني لعملية الاستنساخ، فإنَّ ذلك يطرح قضية الخلود، وهي الحلم الذي ساور الإنسان منذ القِدم، ومقاومة الموت، والتناهي ليس بواسطة خلود الروح، وإنَّما بخلود الجسد. وأخلاقياً، فإنَّ الاستنساخ يُحوِّل الإنسان إلى أداة في يد التقنية. ولهذا تداعى السياسيون إلى رفضه وتحريمه؛ لأنَّه يُمثِّل انقلاباً أنطولوجياً على الوضع الإنساني، وخروجاً على الطبيعة الإنسانية، مع استثناء الاستنساخ العلاجي الذي يقوم على إنتاج مجموعة من الخلايا الجينية (الخلايا الجدعية) التي يُمكِن زرعها لحلِّ مشكلة نقص الأعضاء، وحلِّ المشكلات الطبية العويصة.

والأمر لا يتعلَّق بتحسين النسل والاستنساخ فحسب، بل يشمل كل التقنيات الطبية الحديثة التي تتَّخذ من جسد الإنسان موضوعاً للبرهنة على نجاعتها وفعاليتها، بالرغم ممّا يترتَّب على تدخُّلها من معضلات أخلاقية ودينية ووجودية وسياسية، تتعلَّق بسؤال الموت والحياة، والخير والشر، والصحة والمرض، والسعادة والشقاء. فهذه التقنيات هي بالكاد تصنع الحياة، وتتحكَّم في الموت؛ ما يعني أنَّها أتاحت السيطرة على حياة الإنسان، فالأجهزة الأساسية في غرفة الإنعاش أصبح بمقدورها ربط الإنسان بالحياة قسراً، وما يحدث في المختبرات أيضاً هو مُؤشِّر لإعادة خلق الحياة.

إنَّ هذه الإنجازات تطرح أسئلة مُلِحَّة عن أُسس تفسير ما اعتقدنا أنَّه صواب زمناً طويلاً، من قبيل: الخلق الثابت في أحسن تقويم. قال تعالى: ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ ۝٤﴾ (التين: 4)، وحسن التصوير على أحسن صورة. قال تعالى: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَكَ

﴿فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ (الانفطار: 7-8). وفي هذا السياق، علَّقت إحدى المهتمات بهذه المسائل قائلة: "هي أسئلة ترد عنوة إذا تأمَّلنا وعود التقنية الحيوية المتجهة نحو مستقبل الإنسانية امتلاكاً للمصير، وفيما يؤديه تصوُّر ما بعد الإنسان والإنسان الفائق من تغيير الخلق في أحسن تقويم، بل السؤال ينحصر فيما إذا كان خلق الإنسان في أحسن صورة وتقويم حقاً، أم أنَّه ينتظر خلقاً آخر من إله آخر. فإلى أيِّ مدى تقبل الفطرة السليمة حالة المجاوزة بالإنسان إلى أُفق الممكن، تغييراً للخلق إلى صورة تريدها الرغبة الإنسانية؟."[32]

ولا شكَّ في أنَّ وعود الإنسان الفائق بتجاوُز التناهي إلى الخلود، وتجاوُز النقائص في الطبيعة الإنسانية إلى صور الكمال من خلال القضاء على الأمراض، وإنجاب الأطفال وَفق الرغبة والطلب، والتفوُّق على ضعف الشيخوخة والتقدُّم في السن، والتحكُّم في مشكلات الحمل والإنجاب بتقنية الرحم الاصطناعي، وترميم الجسم المُعرَّض للحوادث عن طريق زرع الأعضاء من دون صعوبات بواسطة ابتكار الطابعة البيولوجية؛ كل ذلك يجعل الفكر الإسلامي في "مواجهة مصير آخر، يستدعي ثورة منهجية لبناءٍ تأويلي مغاير، يراهن على وضع جديد للعلاقة بين الإنسان والتقنية، تحت توجيه قراءات أُخرى لتجلّيات القرآن؛ إذ يمد مفهوم التسخير والتذليل إشارة لسير لطيف للإنسان في مناكب الطبيعة، دون الإضرار بقدرتها الاحتوائية للممكنات، وأنَّ مباهجها الحية تجلي طابعها المعجز، وتُحدِّد صيغتها التكاملية التي تعني أنَّها تجلٍّ للآيات."[33]

فالمطلوب -إذن- هو إعادة قراءة أُخرى للطبيعة في القرآن الكريم، "وبيان الأبعاد الأخلاقية لتصوُّرها التأويلي بعيداً عن المماثلة بين العلم والدِّين. فما هي آليات التمكين من تصوُّر آخر لعقيدة تسوّي الهُوَّة السحيقة التي أحدثها تصوُّر الممكن البيوتكنولوجي في أذهاننا؟ كيف يتمُّ رأب الصدع بين عقيدة السماء وعقيدة الأرض مُمثَّلةً في ميتافيزيقا الحداثة؟."[34]

---

[32] بوحناش، نورة. **البيوإيتيقا والفلسفة من الإنسان الفائق إلى الإنسان المتزكي**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2017م، ص352.

[33] المرجع السابق، ص353.

[34] المرجع السابق، ص354.

إنَّ الكثير ممّا تواضعت عليه البشرية قروناً طويلة بوصفه بدهيات وجودية تتحكَّم في الإنسان؛ في حياته ومماته، وفي صحته ومرضه، وفي خصائصه البيولوجية والنفسية والذهنية؛ جاء التقنوعلمي ليعصف به، ويعيد تشكيله في المختبرات؛ أي جاء ليعيد صياغة الطبيعة البشرية التي طالما عُدَّت صنعة إلهية مكتملة. وهذا يجعلنا نتساءل عن مصير الإنسان في العقود القادمة، وبخاصة لو قُدِّر للتقنوعلمي أنْ ينجح في مشروع تحسين النسل، والاستنساخ، والتحكُّم الكلي في زراعة الأعضاء من دون أيِّ صعوبات، وتطويع الجينوم البشري، وغير ذلك من المشروعات المستقبلية التي يسعى الأطباء والبيولوجيون إلى تحقيقها.

خاتمة:

إنَّ التحولات التي عرفها الإنسان عن مفهومه وهويته تعيد طرح مقولة: "الإنسان قد أُشكِل على الإنسان"، ولكنْ بصيغة قلقة مثيرة للمخاوف؛ نظراً إلى محاولات التقنية تحديد طبيعة الإنسان القادم، والتدخُّل في مصيره، ورسم وجود مخصوص به سلفاً، وهو وجود الإنسان الفائق الذي تكون طبيعته منسجمة مع روح التقنية. فهل يفي الإنسان بالغرض على وجهه الصحيح في زمن الاستلاب التكنولوجي، أم سيكون ذلك إعلاناً عن بداية التدمير الذاتي؟

والحقيقة أنَّ مقولة: "الإنسان قد أُشكِل على الإنسان" راجت اليوم أكثر من أيِّ وقت مضى؛ لأنَّ ما يحكم الإنسان الغربي الحديث هو مركزية الحق الإنساني وقدسيته، وفلسفة نهاية المعنى، وأُفول السرديات الكبرى والصغرى، وحدوث انهيارات قيمية كبيرة أدَّت إلى انقلاب في وجود البشرية، وضمور في أخلاقها؛ نتيجة تجاوُز التصوُّر المتعالي للقيمة؛ إذ لم تعد القيم ترتبط إلا بما هو إنساني، وأصبحت المرجعية هي الذات الإنسانية التي وُسِمت بالتأليه والتقديس.

إنَّ طموح التقنية بلوغ وضع بشري يكون فيه الإنسان صناعة إنسانية محضة، وتكون فيه الحياة سعي إلى تحقيق السعادة المنظورة في المدى القريب؛ قد تنجرُّ عليه عواقب وخيمة على الإنسانية، وعدمية وفوضى تُفقِدان الطبيعة معاييرها، وتحكمان بنهاية

الإنسان، واقتراب أجله، وقدوم ما بعد الإنسان، أو الإنسان الفائق، وهو الإنسان المُتخيَّل الذي تعمل تقنيات التخليق على صناعته خلال أجيال ومراحل مُتعدِّدة، شأنه في ذلك شأن الحشرات المتحولة.

والجديد في مفهوم الإنسان الفائق الذي يُبشِّر به التقنوعلمي ليس الجانب الأيديولوجي والفلسفي، وإنَّما الجانب التقني مُمثَّلاً في تقنيات الإنجاب والتكاثر الحديثة، والمختبرات الطبية وأجهزتها التي تتيح التدخُّل في بداية الحياة ونهايتها، وإعادة تصوير الكائن البشري عن طريق التدخُّل في الجينات البشرية قصد التحسين والتجريب على الجنين في سبيل فكرة الخلود. فهذه التقنيات تحيل على عصر جديد، ويتعيَّن على البشرية (أفراداً، ومؤسساتٍ) مواكبة هذه الطفرات العلمية الجديدة بالتوجيه الأخلاقي والتشريعي للمحافظة على الطبيعة البشرية ومستقبلها.

ومن هنا تظهر الحاجة المُلِحَّة إلى ضرورة تفعيل "إنسان الميثاق"، جنباً إلى جنب مع "الإنسان المواطن-الفرد"؛ فـ"إنسان الميثاق" لم يقطع مع الإلهي المتعالي، ولذلك فهو يستدعي باستمرار المرجعية الإلهية التي تضفي على أفعاله المشروعية، وتحافظ على توازنه الأخلاقي والروحي عن طريق التواصل مع الله بوصف ذلك أُفقاً مطلقاً لأفعاله. وهذا ما تُؤكِّده الإنسية الإسلامية والدينية بوجه عام حين تُلِحُّ على بُعْد الحياة الروحي، وهو البُعْد الذي تمَّت التضحية به على مذبح العلمانية الواثقة من نفسها بسبب انتصارات التقنية الهائلة.