

The Human Being in The Philosophical Thought-A Study in The Light of Islamic Thought

Omar Saadi Abbas

Department of Law, Al-Salam University College, Baghdad, Iraq

osaade367@gmail.com

KEYWORDS: Jaraudy, Existentialism, Christianity, Personalism, Structuralism.



<https://doi.org/10.51345/v32i2.364.g213>

ABSTRACT:

The human being is the basis of philosophy, and this concept has crystallized mainly in most philosophical currents. Therefore, we see that these trends fall into one subject, which is (man), and every philosophy of these philosophies and currents or philosophical trends tries to set a concept for the human being of its own, and therefore we see a clear difference in Interpretations of these conflicting philosophical currents among themselves, which consider the human being and problems are the core of the topics of their thinking and with this research which is (the human being in the philosophical thought), so we see that Jaroudi's cognitive, philosophical and cultural system is poured into one topic, which is the human being, and this is what we found when talking about the concept of the human in Marxist thought, which was embodied in the principle of freedom, equality and respect for the other, then moving to the concept of man in existential philosophy, with its atheistic and believing parts, and its characterization of the human being because it is considered the fundamental difficulty in existential philosophy, and after that, Jarudi moved to the study of man to the personal philosophy of Jean Lacroix and Monet, which emphasizes the individual's responsibility and emphasis On a position on nature and history, and finally he studied man in structural philosophy. We see that the research began with a general introduction in which the human being is its main focus, and many researchers attribute their writing on the subject of man and humanity to Abu Hayyan al-Tawhidi and Ibn Miskawayh, as two of the flags of humanism in the Islamic civilization, and how these successive currents have looked at the human being and have been interested in all aspects of man Not only what he is aware of and what he thinks about or what he intends, because there are things in him that always go beyond awareness, thought and intent, and we see from the important results at the beginning of the conversation the consequences of studying a person from the deep crisis that he lived with all his conscience due to his presence in a concerned world, a world from which there is no way out. Likewise, Arkoun stems from the necessity of re-regard for philology as an indispensable approach in establishing the scientific approach to texts as a primary entry point for dropping sacredness from it and thus liberating the Islamic mind from the mythical thought that was associated with it with the Islamic vision of the phenomenon of revelation. On the other hand, existential philosophy emphasized the ability of man to conquer reality, transcend it and give it a special meaning.

مفهوم الإنسان في الفكر الفلسفى: دراسة في ضوء الفكر الإسلامى

د. عمر سعدى عباس

قسم القانون، كلية السلام الجامعية، بغداد، العراق

osaade367@gmail.com

الكلمات المفتاحية جارودي، الوجودية، المسيحية، الشخصية، البنوية.



<https://doi.org/10.51345/v32i2.364.g213>

ملخص البحث:

ان الانسان هو اساس الفلسفة وقد تبلور هذا المفهوم في اغلب التيارات الفلسفية بصورة رئيسية لذلك نرى ان هذه الاتجاهات تصب في موضوع واحد هو (الانسان) وتحاول كل فلسفة من هذه الفلسفات والتيارات او الاتجاهات الفلسفية ان تضع للإنسان مفهوماً خاصاً بها وعلى ذلك نرى اختلاف واضح في تفسيرات هذه التيارات الفلسفية المتناثرة في ما بينها والتي تعتبر الانسان ومشكلة هي صلب موضوعات تفكيرها وهذا البحث الذي هو (الانسان في الفكر الفلسفى)، لذلك نرى ان منظومة جارودي المعرفية والفلسفية والثقافية تصب في موضوع واحد هو الانسان وهذا ما وجدناه عندما يتحدث عن مفهوم الانسان في الفكر الماركسي والذي تجسد في مبدأ الحرية والمساواة واحترام الآخر ثم الانتقال الى مفهوم الانسان في الفلسفة الوجودية بشقيها الملحدة والمؤمنة وتوصيفها للإنسان لأنه يعتبر الصعب الاساسي في الفلسفة الوجودية وبعد ذلك انتقل جارودي الى دراسة الانسان الى الفلسفة الشخصية عند جان لاكروا ومونيه والتي تؤكد على مسؤولية الفرد والتأكيد عن موقفة في الطبيعة والتاريخ واخيرا درس الانسان في الفلسفة البينانية. ونرى ان البحث قد ابتدأ بتمهيد عام يشكل الانسان محوره الأساسي ويرجع الكثير من الباحثين في كتابتهم في موضوع الانسان والانسنة إلى أي حيان التوحيدى، وابن مسکویه، بوصفهما علمين من أعلام الرزعة الإنسانية في الحضارة الإسلامية، وكيف نظرت هذه التيارات المتأخرة للإنسان وقد اهتمت بكل جوانب الإنسان ليس فقط ما يعيه وما يفكّر فيه او ما يقصده لأن هناك أشياء فيه تتعذر دائماً الوعي والتفكير والقصد، ونرى من النتائج المهمة في بداية الحديث ما ترتب على دراسة الإنسان من التأزم العميق الذي كان يعيشـه بكل وجـданـه نـظـراً لـوجـودـهـ في عـالمـ مـهمـومـ لـمـخـرـجـ مـنـهـ،ـ وـكـذـلـكـ يـنـطـلـقـ أـرـكـونـ مـنـ ضـرـورـةـ إـعادـةـ الـاعـتـارـ لـلـفـيـلـوـلـوـجـيـةـ كـمـنهـجـ لـاـ غـيـرـهـ فـيـ تـأـسـيـسـ

المقاربة العلمية للنصوص كمدخل أولى لإسقاط القدسية عنها وبالتالي تحرير العقل الإسلامي من الفكر الأسطوري الذي ارتبط عنده بالرؤية الإسلامية لظاهرة الوحي. وفي الجانب الآخر أكدت الفلسفة الوجودية على قدرة الإنسان على قهر الواقع وتجاوزه واعطاوه معنى خاص.

المقدمة:

لا شك ان الانسان هو الاساس في الفلسفة وقد تبلور هذا المفهوم في اغلب التيارات الفلسفية بصورة رئيسية، لذلك نرى ان هذه الاتجاهات تصب في موضوع واحد هو (الانسان) وتحاول كل فلسفة من هذه الفلسفات والتيارات او الاتجاهات الفلسفية ان تضع للإنسان مفهوماً خاصاً بها، وعلى ذلك نرى اختلاف واضح في تفسيرات هذه التيارات الفلسفية المتنازعة في ما بينها والتي تعتبر الانسان ومشكلاته هي صلب موضوعات تفكيرها وبهذا البحث الذي هو (الانسان في الفكر الفلسفى) احاول ان اوضح نظرته للإنسان وذلك لأنه قد مر بمراحل فكرية متعددة وتجارب متنوعة مبتداً مشواره بالماركسية ومتهاها بإعلان اسلامه والاهتمام بموضوعات الانسان كان شغله الشاغل ودينه منذ بداية بزوغ افكاره وقبل شهرة، لذلك نرى ان منظومة جارودي المعرفية والفلسفية والثقافية تصب في موضوع واحد هو الانسان وهذا ما وجدناه عندما يتحدث عن مفهوم الإنسان في الفكر الماركسي والذي تجسد في مبدأ الحرية والمساواة واحترام الآخر ثم الانتقال الى مفهوم الانسان في الفلسفة الوجودية بشقيها الملحدة والمؤمنة وتوصيفها للإنسان لأنه يعتبر الصعب الاساسي في الفلسفة الوجودية وبعد ذلك انتقل جارودي الى دراسة الانسان الى الفلسفة الشخصية عند جان لاكرروا ومونيه والتي تؤكد على مسؤولية الفرد والتأكيد عن موقعة في الطبيعة والتاريخ واخيرا درس الانسان في الفلسفة البنائية والتي تهدف الى كشف عزلة الانسان وتنادي بموته هذا كل ما تناولته عن موضوع جارودي الانسان وامل ان تكون هذه الوريقات اطلالة لابأس بها لفهم هذا الموضوع وما يحمله من حيويات.

تمهيد عام في مفهوم الانسان

يُعرف الإنسان في اللغة بأنه الكائن الحي القادر على التفكير، أو هو اسم جنس لكائن لديه القدرة على التفكير، والكلام والاستدلال بالعقل، وتُطلق كلمة إنسان لغوياً على المفرد والجمع، وتعود كلمة الإنسان في أصلها عند العرب إلى معنى الظهور، فالإنس عكس الجن، وقد ذكر العرب معنى آخر للإنسان وهو النسيان، (إنما سُمي الإنسان إنساناً، لأنه عُهد إليه فنسي)⁽¹⁾.

والإنسان في الفلسفة بدأت النظرية التي بنتها الفلسفة الغربية زمن أفلاطون وأرسطو، رؤية الإنسان على أنه كائن يتميز بعقله الذي هو مناط التكليف، وأساس المسؤولية والجزاء، أي أنه كائن عاقل، ولكن الفلسفة المعاصرة أحذثت انقلاباً كبيراً في تحديد ماهية الكائن الإنساني، وشمل هذا الانقلاب تقليماً لأبعاد المعرفة وقدراته العقلية، فهي لم تؤكد على التصورات الفلسفية السابقة للإنسان ولم تعطِ الأبعاد

العقلية أي اعتبار، بل على العكس قامت بهميش هذا الجانب واعتباره مجرد قوى لا شعورية أو غريرية⁽²⁾.

ويُعتبر نيتشه من أشهر الفلاسفة الذين اهتموا بإزالة العقل من موضوع التصورات الفلسفية للإنسان، حيث شكّل هذا الموضوع محور دراساته الفلسفية، وكان مدخلاً لتحديد وتعريف الإنسان، فقد رأى نيتشه أن العقل هو غريرة كالغرائز الأخرى التي من شأنها أن تُبقي الإنسان على قيد الحياة، وهذه هي وظيفته فقط لا غير، وتم اعتبار الأبعاد الغريرية المكون الأساسي والمركيز للذات الإنسانية، وأن ما حصل في الثقافة الإنسانية من اضطرابات يرجع إلى تبديل وظيفة العقل، وتحميله مسؤولية كبيرة مثل الحقيقة والأخلاق، وهذا ما جاء في كتابه العلم المرح، كما أنه قلل من القيم الأخلاقية التي يتسم بها العقل مثل الرحمة والتسامح، ووصفها في بحثه الذي حمل عنوان (جنيالوجيا الأخلاق) على أنها أخلاق ضعف وعبودية ولا تدل على القوة والسيادة⁽³⁾.

يرجع الكثير من الباحثين في كتابتهم في موضوع الإنسان والانسانة إلى أبي حيان التوحيدي، وابن مسكوني، بوصفهما علمين من أعلام الرزعة الإنسانية في الحضارة الإسلامية، فما هي الأسباب التي دفعته إلى ذلك؟

وأنّ لأبي حيان التوحيدي دوراً حيوياً في تطرقه لموضوع الإنسان، وكل من يتعقب في كتابات التوحيدي يجد فيها مادة سائعة للقيمة الإنسانية، وهو ما حدا بكثير من المفكرين إلى تناول مادته الفكرية بقدر من التدبر والتبصر، وعلى رأسهم محمد أركون الذي تشعب بأفكار الفلسفه العرب القدامى، ولعل مرد الاهتمام بأبي حيان هو أنه من بين الفلاسفة الذين أولوا عنابة مطلقة لقيمة الإنسان من حيث إنه لا قيمة له بطبعه، بل بالتحقق المطلق لحركته الدائبة، على اعتبار أنّ من شروط المعرفة التقلب من حال إلى حال، ومن هيئة إلى أخرى، يتجرد من خلالها الإنسان بوصفه عالماً أصغر، ولما كان كذلك فقد كان الكون عالماً أكبر. وكأنّ الكمال في نظر الفلسفه، والتوكيد على سبيل المثال، هو نظير المعيار الخلقي الذي يشكل بعرفانيته معرفة الحق ومصداقاً له، وذلك من خلال المعرفة اللدنية التي تحدد فضائله الإنسانية في وجودها الأخلاقي والاجتماعي، بما يقابلها من كمال لصفة العالم الآخر؛ لأنّ الإنسان في نظر التوحيدي "إذا أحسّ بهذه الفضائل التي في نفسه، والرذائل التي في نفسه - وجب عليه أن يستكثر من الفضائل ليرتقي بها، إلى درجات الإلهين"⁽⁴⁾.

وعلى اعتبار أنّ معرفة الكمال والتحليل به إنما تنطلق من جوهر وجود الإنسان في حركته الدائبة التي تسعى إلى معرفة النفس عبر صفة العقل. على أنّ هذا الكمال لا تتحدد معالمه في نظر التوحيدي إلا من

خلال ما يحتوي الإنسان من معرفة يقينية للنفس التي تدرج بين الروح والجسد، وهي ثنائية تحدد مدار القيمة الفنية على خلاف غيرها من المخلوقات، وأنّ معرفة العالم لا تتحدد إلا من منظور منطق معرفة الإنسان ذاته. ذلك لأنّ كل تجربة جمالية تصدر عن اهتمام الإنسان بذاته بما هي قيمة إنسانية، أو بما هي مشروع ينطلي على المعرفة، هذه المعرفة التي تصل بها النفس إلى حقيقة الكون، ألا وهي الذات الإلهية، ومن ثمة تصبح المعرفة شرطاً لمعرفة الحقيقة، كما أنه لا حقيقة من دون معرفة الإنسان لنفسه، بوصفها جوهرأً إلهياً، وفي هذا يقول التوحيدى: " فمن أخلاق النفس الناطقة - إذا صفت - البحث عن الإنسان، ثم عن العالم؛ لأنه إذا عرف الإنسان فقد عرف العالم الصغير، وإذا عرف العالم فقد عرف الإنسان الكبير، وإذا عرف العالمين عرف الإله الذي بوجوده وجد ما وجد، وبقدرته ثبت ما ثبت، وبمحكمته ترتب ما ترتب"⁽⁵⁾.

ومن ثم، فإن الاهتمام بالإنسان عند التوحيدى وتقديمه على ما سواه لا يعني وصفه لذاته. وإنما هو قوة خارقة للإلتاج المعرفي، بل هو المقام الأول، وبذلك استبعد أبو حيان في الإنسان جانب الروحى لصالح النفس، على اعتبار أنّ الإنسان لم يكن إنساناً بالروح بل بالنفس، ولو كان إنساناً بالروح لم يكن بينه وبين الحيوان فرق، ومن ثم فإنّ العقل الإنساني - في نظره - موجود بالفعل وهو فائض عن عقل موجود بالقوة هو (الله) ومن ثم يكون الإنسان قوة بعقله.

وإذا كانت قيمة الإنسان على هذا النحو في فكر التوحيدى فإنها لا تقل أهمية في أبعادها المتنوعة عنها في فكر ابن مسكويه الذى وصف أصناف الناس إما على أنها كريمة بالطبع، أو عادية بالطبع، أو أنها عدية التفاعل مع الآخر⁽⁶⁾.

وفي هذا إشارة منه إلى تفاضل الناس في "الإنسانية" بالفضائل القائمة على العلم والأخلاق، وعلى بذلك العطاء، وفي هذا غاية ما يمكن أن يصل إليه الإنسان من قبول قوة العقل، حتى يصبح في الأفق الذي هو مدار الإنسانية ولا حالة للإنسان أعلى من هذه ما دام إنساناً. وما دام الأمر على هذا النحو فلا تتم للإنسان السعادة إلا بتحصيل التمام بالأشياء النافعة في الوصول إلى الحكمة الأبدية، وفي هذا الشأن يقول: وينبغي أن تعلم أنّ كل إنسان معد نحو فضيلة ما فهو إليها أقرب، وبالوصول إليها أخرى، ولذلك لا تصير سعادة الواحد من الناس غير سعادة الآخر إلا من اتفقت له نفس صافية وطبيعة فائقة، فينتهي إلى غايات الأمور وإلى غاية غاياتها، أعني السعادة القصوى التي لا سعادة بعدها⁽⁷⁾.

ومهما يكن من أمر فإنّ اغلب الباحثين أثبتوا وجود نزعة إنسانية حقيقة في العالم العربي الإسلامي، وفي القرن العاشر الميلادي، بل وحتى قبل ذلك. لذلك يرى الرفاعي أن الترعة الإنسانية لا يمكن أن تتحقق

إلا بتحرير الدين، وبالتالي الإنسان من المصادرات التاريخية الطائفية التي اصطنعت بفعل الصراعات المذهبية والسياسية، وليس بالدعوة إلى قطع الصلة بالدين، "إن الدين يحررنا من الاغتراب الكوني، باعتباره نافذة نحو المتعالى، ووصالا دائميا معه، وبالتالي ارتباطا بوشيعة عضوية أنطولوجية بالعالم"⁽⁸⁾. ينطلق أركون من مسلمة أساسية مفادها أنه لا يمكن تأسيس الإنسنة العربية إلا بالتحرر من الإطار الديني اللاهوتي المنغلق الذي شكلته الأديان التوحيدية، بما هو تمرّز حول "الله" ونسوان للإنسان، أي استلاب للحرية والفاعلية الإنسانية أمام الإرادة الإلهية المطلقة، وأبرز تجلّ هذه الانغلاقية في السياق الإسلامي ظهر مع السيطرة المطلقة للبنية الفقهية والخسار للتفكير الفلسفى المفتح خصوصا في القرون المتأخرة. لذلك سعى أركون إلى تفكيك هذه الانغلاقية التي أنتجتها الأديان التوحيدية عبر استراتيجية تروم بالأساس قراءة الموروث الدينى موظفا المكتسبات العلمية للبحث الأنثربولوجي، واللسانيات الحديثة، فهو لا يتوانى في استحضار مفهوم الأسطورة الأنثربولوجي لتفسير نشأة الأديان التوحيدية في حوض البحر الأبيض المتوسط، كما يستحضر مفهومي الشفوري والمكتوب لتفكك بنية الوحي المحمدى، والغرض الأساسي من كل ذلك هو إعادة الاعتبار للإنسان كفاعل مركزي في صياغة الأطروحة الدينية، وبالتالي موضعه هذه الأخيرة في السياق التاريخي، مع ما يعنيه ذلك من الانفتاح على إمكانيات انسانية جديدة تتعالى على الأديان. وجراة أركون الفكرية تظهر بالأساس عند هذه النقطة، حيث تصل آلية النقدية إلى النص المؤسس، ففي نظره قد شكل حدث التدوين أول تدخل لليد البشرية في الوحي، "فانتقال الوحي من القرآن إلى المصحف يثبت التدخل البشري في تغيير الوحي المعطى ... وقد ترتب عن هذا الحدث مشاكل أخرى جرت العقل التأسيسي من تاريخيته ومهدت للمرحلة الأرثوذكسية"⁽⁹⁾.

من هنا ينطلق أركون من ضرورة إعادة الاعتبار للفيولوجية كمنهج لا غنى عنه في تأسيس المقاربة العلمية للنصوص كمدخل أولى لإسقاط القدسية عنها وبالتالي تحرير العقل الإسلامي من الفكر الأسطوري الذي ارتبط عنده بالرؤية الإسلامية لظاهرة الوحي.

تشكل هذه النقطة محور الخلاف المركزي بين أركون والرافاعي؛ فدعوة هذا الأخير تتركز بالأساس حول "إنقاذ الترعة الإنسانية في الدين" وليس تأسيسا لها خارج الدين، ذلك أن أي دعوة لتفكك المقدس الدينى لا تفضى إلى مزيد من التيه الأنطولوجى، فالحاجة إذن إلى المقدس ضرورة وجودية مرتبطة بكينونة الإنسان، وكل محاولة إلى إلغائها تنتهي بالفشل التريع فيعود المقدس ليتقم لنفسه في شكل تظاهرات أكثر حدة مما سبق، وما يعنيه الرفاعي بإنقاذ الترعة الإنسانية في الدين هو "بناء فهم آخر

للدين، وتأويل مختلف للنصوص الدينية، عبر قراءة شاملة لهذه النصوص، تستلهم نظامها الرزمي، وما تختزله من معانٍ ومدلّيل، لا تبوح بها إلا من خلال عبور المنظومة المغلقة للفهم التقليدي لها، وتوظيف منهجيات ومفاهيم وأدوات ومعطيات المعرفة البشرية والعلوم الإنسانية الراهنة، لتفسيرها وفي ضوء متطلبات العصر ورهاناته. إنه تفسير لا يخترق الدين في المدونة الفقهية فقط، ولا يقوم بترحيله من حقله المعنوي القيمي الأخلاقي إلى حقل آخر، يتغلب فيه القانون على الروح، ويصبح الدين إيدولوجية سياسية صراغية، إيدولوجية تحدّر طاقاته الرمزية والجمالية والروحية والمعنوية⁽¹⁰⁾.

ان ما تم ذكره لا يعدو أن يكون سوى شذرات يسيرة من مشروعين بارزين في الساحة الفكرية العربية والإسلامية، ومهما ظهر من خلاف بين الرجلين في الرؤية والتصور لمسألة الترعة الإنسانية خصوصاً وما يرتبط بنقد الفكر العربي والإسلامي عموماً، فهذا لا ينفي كونهما قدما بآدبيات جديدة للبحث تفتح العقل الإسلامي على مדיات جديدة غير مسبوقة تحتاج لكتير من البحث وال النقد.

المحور الأول: مفهوم الإنسان عند روحيه جارودي

بالقدر من الموضوعية فإن هذا الموضوع يرسم لوحة للتيارات الرئيسية في الفلسفة الفرنسية المعاصرة ويطمع في أن لا يقف عند مجرد الوصف بل يسعى إلى أن يستخلص من التحليل النقدي للوجودية وللفكر الكاثوليكي والماركسي ما يمكن أن يكون بينها جميعاً من لقاءات وذلك في جهد مشترك للوقوف على (الإنسان الكلي)⁽¹¹⁾.

فيذكر "أن الإنسان ليس فقط ما يعيه ويفكر فيه أو ما يقصده ويريده لأن هناك دائماً ثمة شيء يتعدى الوعي والفكر والقصد.⁽¹²⁾ وأن المشكلة الواقعية العملية التي وضعتها فلسفات الوجود لنفسها وأمام الإنسانية هي أن تعطي للوجود الإنساني معنى وقيمة وأن تقرر ما إذا كان هذا الوجود يستحق الاستمرار وأن وجودنا يتوقف على القرار الذي نتخذه في هذا الشأن.⁽¹³⁾ وهكذا ليس الواحد منا وعيًا محضنا أو قصدية خالصة لأن البشرمنذ أن وجدوا وهم يستخدمون عقوفهم ويسيرون أمرهم بأنفسهم ولكن مع اختلاف في شكل الوعي بهذا الوجود المعاش والواقع الممارس.⁽¹⁴⁾ وعندما تحدث عن وجودنا فاننا نقصد به وجود النوع وذلك لأن الامر ليس انتحراراً فردياً والمشكلة ليست تلك التي اثارها كبريلوف في قصة "دستيوفسكي" المسمى (الذين اصاهم مس من الجن)⁽¹⁵⁾.

اذن فلم يعد اليوم مصير الإنسان او مصير مجموعة من الناس هو الذي نضعه في الميزان وإنما مصير الإنسانية جماء وجود الإنسانية يتوقف على القرار الذي نتخذه في هذا الشأن.

ويذكر في هذا الشأن: ((إذا كانت الإنسانية كلها مستمرة في الحياة فلن يكون ذلك لأنها كانت قد ولدت بل لأنها كانت قد قررت حياتها الاستمرار وذلك لأنه لم يعد هناك وجود ((التنوع الإنساني)) إذ إن المجتمع الإنساني الذي جعل من نفسه حارسا للقنبيلة الذرية سيكون أعلى قيمة من أي مستوى عرقي طبيعي خضع له فيما مضى لأنه مسؤول عن حياته وعن موته واصبح لزاما عليه كل يوم بل وكل دقيقة أن يقرر موافقته على الحياة وهذا هو ما تشعر به اليوم في حسرة))⁽¹⁶⁾.

ويقول في نفس الموضوع جريل مارسيل أيضا ((اليوم يجد الناس انفسهم في مواجهة واقعة لم يكن في وسع أحد ان يتخيلها في بداية القرن ائم يعملون ان في استطاعتهم تدمير الكون))⁽¹⁷⁾ وعلى هذا الاساس لم نعد ثق بالعلم والتكنولوجيا ثقة ملؤها التقوى لأن الحياة الإنسانية أصبحت بحاجة الى تبرير واصبحت امكانية الانسان تطرح مشكلات كبيرى مثل مشكلة الاختيار ومشكلة الحرية ومشكلة الاهداف.

وهذا هو الاختلاف الوجودي الذي جعل من المتعذر التطابق بين الفكر والواقع او بين الحال والقصد او بين القصد والقول او بين القول والفعل ولنذا فالانسان كلما امعن التفكير اكتشف انه خلاف ما يفكر فيه او يقوله او يفعله وها هم اهل الحداثة بقدر ما دعوة الى الاستنارة وتعلقا بالعقلانية وتعاملوا مع العقل بصورة غير معقولة ومع الاستنارة بصورة لا هوبيته وهذا لا يعني ان الانسان الحديث اصبح يقبض على الحقيقة او انه بات يسيطر على نفسه ويقود العالم في منتهىوعي وكمال السيادة لأن هناك عوائق وقيود وشروط واكرارات تنصب حائلا دون ذلك سواء كان ذلك من جهة الجسد ورغباته او اللغة وعلاماتها او الذاكرة وكوايسها او الظروف وسياقاتها⁽¹⁸⁾.

واليوم تجاوزت هذه المشكلات جدران المدارس والجامعات واصبحت مشكلات جميع الناس وقد لعبت التكنولوجيا دورا حساما باه اخذت تدعى كل انسان الى المشاركة في مسؤولياته الرئيسية وهو يقول: ((ان التأثير الفيزيائي لكل انسان منا بعد ان كان مضى ايام اختراع السكة الحديدية والسيارات والطائرات لذلك اصبح كل فرد بفضل الحدث البيولوجي الضخم الذي تمثل في اكتشاف الموجات الكهربائية- المغناطيسية ويشعر منذ الان بأنه موجود في كل البحار وكل القارات وان وجوده ملتحم بكيان الأرض))⁽¹⁹⁾.

وهكذا فان المشكلة تتعدى الاختلافات حول المقاصد كما تتعدى صراع التأويلات حول معانى النص اذ هي تتعلق بالتباس النص ومعنى المعنى واسكالية الحقيقة كما تتعلق بحرية التفكير والنقد بمعزل عن اي

سلطة عقائدية او ثقافية اي تتعلق بالتعامل مع الخطاب الديني كمعنى ثقافي او كتجربة تاريخية لا كسلطة مقدسة او كمراجعة متعلقة وغبية⁽²⁰⁾.

وعلى هذا اصبح الانسان كما كان يأمل ديكارت سيدا او مالكا للطبيعة لكن الى الحد الذي اصبح يستطيع منذ الان اما ان يمحو كل اثر للحياة ويخلق وراء ظهره سعيد كوكب يختبر او ان يخلق لنفسه ولكل الناس فيه مأوى هو جنة الخلد بل هو الان على وشك ان يصنع يده اكتشافات ستفتح امامه طريق اخر لاحدود لها وستجدد له صور الحياة تجديدا وذلك عن طريق الرحلات من كوكب الى اخر وعن طريق الامل في الهجرة خارج حدود الكون لم يعدني من هذا يبدو على انه في نطاق الاحلام فالمكينة سيادة الانسان على الطبيعة وتمكّلها تماما جعلته يشعر بانه لن يقنع بهذه السيادة وبان اجتماعية لن تقف عند حدود السيطرة على عالم اصبح يملك الحرية في ان يمحوه وان يتجاوز الى غيره من الاشكال. ومن خلال كل ما تقدم نرى ان الانسان في منظومة جارودي الفلسفية هواسير البيئة التي يعيشها وهو محكم بالتقدير التكنولوجي وهذا يؤدي الى ان الانسان في وجودة يعتمد على القرار الذي يتخذه هو وعلى هذا فقد جعلت كل فلسفة حية من مهمتها القاء الضوء على هذا القرار وووجدت الفلسفة الوجودية والفكر الكاثوليكى والفلسفة الماركسية وجود كل منها معلقا به واصبحت هذه المشكلة تمثل بالنسبة الى كل منها معيارا تقسيس قيمة الدور الذي تقله في مشكلة الحقيقة⁽²¹⁾.

وهذا يعني ان انسان يميل الى نفي العالم تعد رما يعتقد بان الحقيقة هي غائبة في ماض ينبغي استرجاعه او في مستقبل ينبغي اللحاق به وهذا لا يلام الانسان معنى ولا يصنع حقيقة بل هو لا يحس سوى الارتداد عن زمن ونفي نفسه ن عالة وذلك لان الحقيقة ليست مغيبة في عالم اخر بقدر ما هي انخراطنا في الواقع الراهن وقدرتنا على التأثير في مجرياته عبر تحويل علاقتنا به فكرا ومؤسسة وممارسة⁽²²⁾.

المحور الثاني: مفهوم الإنسان في الفلسفة الوجودية

وكم يذكر جارودي فقد نبذت الافكار الرئيسية التي دارت حولها الفلسفة الوجودية من التأزم العميق الذي عاشه الانسان بكل وجدانه نظرا لوجوده في عالم مهموم عالم لا مخرج له مما هو فيه عالم مستغلق ولكنها نبت كذلك من الثورة على هذا الاستغلاق ومن توكييد قدرة التي لاقتهر على مقاومة العدم واعطائه معنى وتجاوزه ولذلك نجد ان سارتر يعبر عن الفكرة الجوهرية في هذا الشأن بقوله: ((كان لابد ان يشعر جيلان اثنان بوجود ازمة: ازمة في الایمان وازمة في ميدان العلم لكي يصنع الانسان نفسه على تلك الحرية الخلاقة التي كان ديكارت قد اودعها بين يدي الله وحدة من اجل ان يطمئن الناس اخيرا الى

تلك الحقيقة التي تعد الاساس الرئيسي في كل نزعة انسانية وهي ان الانسان هو الوجود الذي يتوقف وجود العالم على ظهوره⁽²³⁾.

اذن فلتتساءل الان ما هي حقيقة هذا الانسان الذي يكون في بداية الامر عبد وامايرا للعالم الذي يعيشه فيصير عنه بالقهر والاستغلال الذي يعاني منه والتآزم الذي يعاني منه على مستوى الایمان وعلى مستوى العلم وما هو المخرج في ذلك وما هي اهم المقترفات التي يضعها حارودي في تخلص الانسان من كل ما يحيط به ومن ان يفرض سيطرة على الوجود والعالم.

فيذكر قوله في سياق الموضوع وهو (اعرف ان رفاقاً سوف يتأنلون حي يقررون هذه الاشياء وابي لا افهم أيمحسون اي لا اعيش نفس التمزق ونفس المأساة لكن اذا كنا لازرید ان يتأس من المستقبل وان نفاجأ من جديد يمثل صباح براغ فيجب ان لا نهدد انفسنا بالاوهام او الاساطير او الاكاذيب⁽²⁴⁾).

ونرى اهتمام الفلسفة الوجودية بالانسان واقعا وهذا ما يوصفه قائلا: ((تصبح الفلسفة اقل وجودية اذا انتقلت من الذاتية الى الموضوعية لكنها وجودية اذا عاش الفيلسوف في الذاتية واتجه منها الى الوجود المتعال ويقصد بالذات يعني حضور الوجود المتعال فيها وذلك لأن عالم الذات كلما احكم اغلق الباب على نفسه فانه يكشف فجاه وجودا متعالياً⁽²⁵⁾).

واضاف قائلا: ((لكن الوجود المتعال لا يعني بالضرورة الوجود الاهي ولا يعني بالضرورة وجود الشيطان كذلك اذ قد يعني ببساطة وجود الطبيعة)) ورد عليه جبريل المرسل محتاجا: ((انا لا اعتقد ابدا ان فكرة الوجود المتعال من الممكن ان تقبل علمانياً⁽²⁶⁾).

ويذكر ايضا ان الموجود الموضوعي او الوجود المباشر الذي يتحدث عنه خيوليت ذلك الإنسان الطبيعي الذي يكون مجرد كائن من كائنات الطبيعة يمثل حقيقة مجردة ليس لها وجود لا عند ماركس ولا عند هيجل وعلى هذا فان ((اتين جلسون)) على حق عندما قال ان فلسفة الوجود حتى في صورتها الملحدة، هي الفلسفة الوحيدة التي يصب وصفها للعالم غير بعيد عما يقدمه الدين⁽²⁷⁾.

لكن لم تقدم فلسفة واحدة من الفلسفات التي بحثناها حتى الان محاولة ناجحة في تخطي هذا التناقض وذلك لأن كلاما قد انتهى بها المطاف ان نستسلم الى فهو من النداء موجه الى الوجود المتعال دون ان تقدم لنا مضمونا واقعيا لهذا الوجود المتعال⁽²⁸⁾ وعلى ذلك لابد لنا من القيام بجهد جماعي وبالتالي على نكتشاف به مصادر الضلال ونكشف عنها لنستطيع ان نستعيد في هذه المرحلة الجديدة روح العصر الجديد⁽²⁹⁾ ولكن المستقبل هو الحل وهو الوجود الحقيقي الوحد المتعال والمفارق الذي يتوجه اليه البشر

عندما يكونون قد انصرفوا عن الله. وعلى هذا الاساس ان الوجودية بهذا المعنى لا يمكن الا ان تكون قنطرة او ممرا للانتقال الى فلسفة اخرى.

فاما ان نتجة الى ابراز ((الوجود المتعالي المفارق)) وحييئذ تصبح الوجودية غير ذات موضوع حتى ب بحيث الوقت لتجاوز هذا الوجود المتعالي عن طريق ((مشاركة)) في عالم الوجود وعالم القيم⁽³⁰⁾.

او تذهب بالاتجاه الى ابراز الدور الذي يلعبه المستقبل والتاريخ الانساني وحييئذ تصبح الوجودية ايضا غير ذات موضوع حتى يحييin الوقت الذي ينم فيه التعبير عن هذا التاريخ في ديلكتيتك عقلي دون اي اقلال من لحظة الذاتية والحرية وعندئذ تقودنا الوجودية الى برا الامان والفلسفة المثالية الحقيقة المطلقة.

وعلى ذلك فان الوجود باعتباره مجرد حركة يتخبط فيها ذاته وباعتباره مغامرة مستحيلة من جانب حرية الانسان سيؤدي بنا الى مازق والانسان في هذه النظرة مجرد حرية للوجود لذاته تتعارض دائما مع الوجود في ذاته ولا تستمد كيانها الامنة فهذه الحرية التي تتيح للانسان ان يتخل من تعينات الى اخرى او تجعله من العدم المجرد ليس الانسان هو الذي يسيطر بل هي التي تسيطر عليه⁽³¹⁾.

المحور الثالث: مفهوم الإنسان في الفلسفة المسيحية

ان التحول الفلسفى في الفكر الكاثوليكى قد تمثل (الغزو الذى حققه التعالى فى الفلسفة) وهو ايضا كما يقول اميل بريه ((كان ظهور الوجود المتعال شاهدا على وجود ازمة حضارية تركت الانسان وحيدا يتسائل عن القيم)) وقد حصل ذلك عندما تماون المبادئ والقيم انتهى الحال بالfilosofos الذين كانت قدر روعتهم الازمة والثورة معا الى ان يعيدو النظر في بناء القيم والحقائق كلها⁽³²⁾.

وقد كانت الفلسفة الوجودية هي التعبير النموذجي عن هذه الحركة فقد قامت بدور المدم للتصورات التقليدية للوجود المتعال واصبح بعد ذلك من المعتذر التردد الى الوجود المتعال على انه موضوع او على انه تصور عقلي بل على انه خاضع لتجربة حية واننا نصل الى وجوده من خلال قفل الذات ولم نعد نفصل بين الوجود المتعال والذاتية واصبح بعد ذلك المطلق ذاتا لا جوهراً.

وعلى هذا الاساس شهدت الفلسفة المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية منها على السواء تحولا فلسفياً حقيقة فقد كتب احد الفلاسفة المسيحيين وهو روجيه فيقول ((يبدو لما على وجه اليقين ان الموقف الوجودي صالح صلاحية لاقامة فلسفة دينية)) واذا كان هذا التحول الفلسفى بالنسبة الى الفكر الكاثوليكى قد تم بصعوبة الا انه قد تحقق بالرغم من كل شيء⁽³³⁾.

ويذكر جارودى: ((وهذه في الواقع ظاهرة عامة: فكل تيارات الفكر الكبرى تعبير اليوم عن مثل هذه الحاجة وكل منها يشعر بخلق الوعي التاريخي وان الكاثوليكون ليسوا الوحيدين المحتاجين الى هذا التحديد)).⁽³⁴⁾

وكان قد تضاءل مكان الوجود المتعال شيئاً فشيئاً في الفلسفة طوال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين حتى استحال إلى ذلك الوجود غير قابل للمعرفة عند كل من (سبنسر وكونت) ولكنه مالبث حتى عاد إلى الظهور بقوة مرة أخرى عندما بدأ البحث فيه يكشف عن معالجته كموضوع ويتجه به ناحية الذات وفي هذا يمكن التحول الفلسفى الذى شهدته الفكر الكاثوليكى والذى عبر عنه (لوش) بقوله: ((علينا ان نلون المثالية بالفلسفة البرازية)).⁽³⁵⁾

هكذا نرى ان الانسان لم يعد ((التطور الوعي لذاته)) فحسب بل هو على طريق ان يصبح التطور السيد لذاته وهو يصبح احد عوامل التطور وهذا ما يطرح في قلب العالم مشكلة اخلاقية ومشكلة غاتية (مبداً التعالى اذ ان ان باي قيم سبتم اختيار ما يراد اثماوه من طاقات).⁽³⁶⁾

اذن فالوجودية قد رسمت في الفراغ مخططاً لما يمكن ان يكون نزعة صوفية تولدت من متطلباتها ذاتها ومن عدم لغایة اجابتها عن المشاكل التي اثارتها وان التصور الذي قدمته الفلسفة الوجودية للتعالى من خلال الاشكال المتباعدة التي اتخذتها لم يختلف عما خدمة هيدجر حوله: تعالى العالم وتعالى الزمان وتعالى العدم الذي ينكشف لنا من خلال الموت.⁽³⁷⁾

وهذا التعالى القائم على اساس العدم قد القى بالإنسان خارج ذاته ولكن من الفراغ وحيثند لا يجد الانسان امامه الا ان يأمل في ((مشاركته)) مع ((حقيقة)) لن تكون حقيقة الواقع وهذا ما توصلت إليه الفلسفات السابقة التي تقول ((ان الواقع لا يمكن الوقوف عنده واننا نكمله في جميع المجالات وفي كل الحالات بشيء اخر يتبعها ويجعل مشروعية مقبولة)).⁽³⁸⁾

المحور الرابع: مفهوم الإنسان في الفلسفة الشخصية

تمثل الفلسفة الشخصية الإنسانية (او الفلسفة الشخصية) فهي حركة فكرية قد تبت فلسفات متعددة الاتجاه الذي يحركها، ولهذا فإن أقصى ما نستطيع ان نقوم به هو ان نحدد الاتجاه المشترك بين هذه الفلسفات ونبنيز محورها الرئيسي عن طريق تناول الشخصيات التي مثلت فلسفة الشخصية احسن تمثيل.⁽³⁹⁾

والاتجاه العام لهذا الحركة قد مثله (جان لاكرروا) اما محركها فكان (امانوويل مونيه). لذلك فقد كتب جان لاكرروا يقول: ((لقد ارادت فلسفة الشخصية الانسانية بالاتجاه التقليدي ان تقتضي على نحو ما اثر فلسفات الذات من اجل ان تلقي بها في خضم العالم الطبيعي والاجتماعي))⁽⁴⁰⁾.

وهذه هي بعض الامثلة التي شهدتها الفكير الفلسفى من تغيرات وهي تطرح طرحا حادا مشكلة تعليم هذه المكتسبات الجديدة وتمثلها وتنشرها والقدرة علة توجيه قيادتها⁽⁴¹⁾. ويؤكد (لا كروا) في كلامه واهتمامه بالإنسان وربطة بالعالم الفيزيائى وبالعالم الاجتماعى ونعرف في حقوقه بالمشاركة في موضوعية الطبيعية والتاريخ وفي نفس الوقت علينا ان نشعر بان كل بناء فكري يزعم انه قدم لنا الفكرة الاخيرة وانه جهاز اكتملت هيئته مازال يعوزه أشياء وأشياء⁽⁴²⁾، لا بل القضية هي ان نستطيع صياغة الاشياء تكون حادقة في عالميتها لا تهدى شيئا من مكتسبات العقل ولكنها تفتح على مساحات ثقافية جديدة⁽⁴³⁾.

اذن ان نقطة البدء في فلسفة الشخصية الإنسانية هي الكوجتو او (الشك والتعلق) الذي يمثلان الدليل الواضح على ان كل تفكير وكل فعل انساني ينبعان من البصرية الروحية⁽⁴⁴⁾. ويعرف (جان لاكرروا) تلك الحرية ابتداء من الكوجيتوب بلهجة تذكرنا بتصور هوسرل: اناصر لان لي القدرة على التخلص من الموضوع وتعليق الحكم عليه وانكاره وباختصار فاني حر لاني قادر على ان اقول: لا⁽⁴⁵⁾.

وهذه الاشياء بحد حداتها في اهتمامات (لاكرروا) وتمثل امتدادا للفكرة من حيث ان التاريخ والعالم هما معنى (والله يمثل معنى العالم اما العالم فهو لغة الله) ولكن هذا المعنى لا يفرض علينا فرضا ولا نكون في فهنا له سلبيين فمن اجل ان ينجح هذا المعنى لابد ان نلتزم به، ولي هناك براته ضاغطة تتخذ مصدرها فقط من الموضوع (اي من الطبيعة او من التاريخ) ولا معنى للتاريخ الا اذا تجاوزنا الا اذا تشاركنا في حلقة بكل ما لدينا من مسؤولية والطبيعة وان الطبيعة لم تبلغ تمامها في تطورها وكذلك التاريخ اما الانسانية فهي في طريق التكوين وهي بحاجة منا الى المعرفة والى الحرية معا الامر الذي يطلق عليه (الاعتقاد) فليس الحقيقة عنده من صنع عقل مجرد غير مشخص لا علاقة بالشخصية الانسانية الواقعية وعلى هذا فان الفلسفة الشخصية الانسانية تنظر الى المعرفة على اهنا داخلة في جموع الشاط الانساني، وبهذا فان الفلسفة الشخصية الانسانية لا تمثل مذهبها فلسفياً كالمذهب الفلسفية الاخرى بل هي تمثل (ضميرا الانسانية كلها)⁽⁴⁶⁾.

ويقول (مونيه): ((فلسفة الشخصية الانسانية تمثل جهدا شاملاً من اجل فهم وتجاوز جميع الجوانب التي يكتشف في ازمة انسان القرن العشرين)) ومن اجل ان يفهم الازمة ويتخطاها قدم مونيه نظريته في

فلسفة الشخصية الإنسانية التي احتفظت باولية الروح مع تورها متوجهة في الواقع معارضًا لهذا المثالية المجردة غير التجسدية والمادية الماركسية معاً⁽⁴⁷⁾. وهذا ما يتضح إن أحدهما مكمل للأخر لأن أحدهما تتخذ معينها من المعرفة الموضوعية بالمهن الذي تفهمه العلوم الوضعية من هذا اللفظ أما الآخرة فتعتمد على التجربة الوصفية مسبوقة بنقد أساسي للمعرفة الموضوعية⁽⁴⁸⁾.

وعلى هذا تبين لنا منذ البداية الطابع الذي يمثله اتجاه (لا كروا): ((إذا كانت الفلسفة الشخصية الإنسانية تعبر عن العناصر المشتركة الموجودة بين فلسفات متعددة ف تكون مهددة بان تفقد نفسها في اتجاه تلفيفي عائم))⁽⁴⁹⁾.

ان الحرية ليست شيئاً من الاشياء اهنا لا يمكن ان تكتشف في مستوى الاشياء حيث لا يمكن الا ان تكون حرية لاستواء الطرفين وهي حرية تختفي فيها الشخصية الانسان او تظهر على اهنا تتصدع في جدار الختمية وفي هذه الحالة تختفي الطبيعة⁽⁵⁰⁾، وكتب (جان لا كروا) يقول: ((فلسفة الشخصية الإنسانية هي الوحيدة الممكنة التي تقيم وزنا للنظام الشمولي الذي يسود الواقع)) فهو الامر الذي شدّا اليه انتبه نفر كبير من المسيحيين ومن العقول التي تعمّ بالمسائل العامة خلال اربع قرن من الزمان وكان هو الامل الذي داعب الناس جميعاً وان مونيه قد اشار حقاً مشكلات تحتل بؤرة اهتمامات الناس المعنيين بامور المستقبل في عصرنا⁽⁵¹⁾.

المحور الخامس: مفهوم الإنسان في الفلسفة البنوية

وهذا يعني كشف عزلة الانسان وذلك لأن القول بان الله قد مات معناه ان الانسان يعيش وحده في هذا العالم ولكن تنشيه كان يرمي من وراء قوله ذلك الى ابعد من هذا المعنى لأنك وجود الآخر اي كانت الصورة التي يتشكل فيها هذا الآخر⁽⁵²⁾.

اذن فليس يكفي من اجل ان يتم الانقلاب الذي اراده في دنيا القيم ان يهدر دم الله ، بل لابد ايضاً في الوقت نفسه ان تذكر كل القيم التي توصف بانها قيم علياً وتذكر التكاليف التي وضعها الانسان امام نفسه ليس فقط ابتداء من المسيح بل ابتداء من سocrates ليأمر بامرها ولا بد ان تذكر هذا الازواج الذي جعل من العالم عالمين وجعل من تاريخ الفلسفة سجلاً لاشكال خضوع الانسان⁽⁵³⁾، وانكار الحياة باسم هذه القيم العليا سواء كانت الهية او بشرية هو الذي جعل من الفلسفة قوة جمع ونفي وكان تنشيه هو الذي علمنا كيف تخلّي عن هذا النفي من اجل تحقّق المهوية بين الفكر والحياة بين فكرة وحياة هي في جوهرها اثبات وبتجدد⁽⁵⁴⁾، اليس ذلك يوضح ان المعتقدية اي كانت الزاوية التي تنظر بها الى المشكلات أصبح واهية محتومة السقوط والانهيار في اي وقت⁽⁵⁵⁾.

لكن هل هذا الانسان الارقى هو الانسان هل يمثل ذلك الانسان المركز الشخصى الذى تصدر عنه كل افعال التفكير وكل حروب المبادئات التي تكون وتنشى التاريخ الانساني هل يستطيع الانسان من الزاوية التي اطل نتائجه عليه ان يصل حاماً للمعرفة وحاملاً للتاريخ. الا يعني توكيدها باعتبارها ذاتاً لكن هذا ان هذه الذات نفسها اصبحت فيما بعد وهم من الاوهام⁽⁵⁶⁾.

ونرى انه كم على يد نيتشه نزع النقاب عن تلك الصورة للانسان الاخلاقي والميتافيزيقي الي تعاون في رسماها الفنان من السنين قامت كلها على الاكاذيب التي صنعها العقلانية الالمانية او التصوف اليهودي - المسيحي. تم على يد نتشيه نزع النقاب عن تلك الصورة للانسان الذي وقع سجيننا للاساطير التي نسجها هو بنفسه للانسان الذي صنع اوهما معيارية من حوله⁽⁵⁷⁾.

يتمثل ذلك في السلسلة التي بدات باعلان موت الله على يد نيتشه وانتهت باعلان موت الانسان عند بعض التصورات المذهبية الفلسفية البنائية⁽⁵⁸⁾. هذا فقد درجت النظرة التقليدية منذ بطيموس على ان يجعل الانسان يعيش في عالم مقفل وكان هو مركز العالم ولكنها هو ذاتاً عالم الانسان يفقد مركزه فجاءة على يد كوبيرنيكوس الذي حطم الكراں البلاورية التي حاصرت الانسان وحاصرت كلها داخل شريعة مقفلة ولم يعد الانسان وكوكبه الذي يعيش عليه يمثلان اليوم غير نقطة ضئيلة تستحق الرثاء وسط هذه المجموعة المائة التي لاقرار لها من الاجرام⁽⁵⁹⁾.

وهذا بعد ان حاول ان يسترجع بسرعة خط سير الحركة لنضع اماماً المشكلة الفلسفية الازمة التي تواجه هذا الثالث الاخير من القرن العشرين متمثلة في السؤال "هل يقودنا موت الله بالضرورة الى موت الانسان؟" لذلك ان فكرة البنائية التي نسمع عنها في هذه الايام تنطوي على فلسفة تتمثل في صورتها الدجماطيعية اخر مراحل النطور في فلسفة تندى بموت الانسان وتقوم على غياب الذات⁽⁶⁰⁾.

والحق ان المقول الرئيسية من وجهة نظر البنائية ليست معقوله الوجود بل مقوله العلاقة والدعوة الرئيسية التي تبنيها تقوم على اثبات اولوية العلاقة بالنسبة الى الوجود واولوية الكل بالقياس الى الاجزاء لامعنى للعنصر الواحد ولا حقيقة له الا من خلال شبكة العلاقات التي تكونه ولا يمكن ان نحدد الوحدات الصغير الا بالقياس الى العلاقات القائمة بينها اي ان هذه الوحدات تمثل (شكولاً) ليست جواهر وماركس هو الذي وضع اساس هذه الفلسفه البنائية في تطبيقها في ميدان العلوم الانسانية عندما كتب ((ان الفرد هو مجموعة علاقاته الاجتماعية))⁽⁶¹⁾.

فهل نجد هنا بذور فلسفة تقوم على موت الانسان وعلى نزعة لا انسانية نظرية؟ على هذا فان المصادر الاساسية التي جعلت هذا التوسيع يبدو مشروعأً تقوم على القول بان اللغة هي الصعب المشترك بين كل

اشكال الثقافة وبان خلق لغة معناه اقامة حد فاصل بين الطبيعية والثقافة وبان اللغة تمثل الكيان الحقيقى للثقافة وبان الانسان في مقابل الحيوان يتحدد جوهره بما يقوم به من وظيفة رمزية⁽⁶²⁾.

وهذا التصور المجرد للمذهب البنىاني لا يكفى فقط باعادة كتابة التاريخ بطريقة الاوامر بل انه يجعل حركة التاريخ نفسها غير مفهومه ولكن من اجل ان نبقي على ديناليكتيك التاريخ ينبغي علينا ان نرفض الالتجاء الى تلك النظرية الدوجماتبقة التي جعلت من الهيكل البنىاني العنصر الوحيد في المعرفة اي ان علينا ان نضع انفسنا وجه امام مشكلة تكوين وتطور وموت المياكل البنىانية وقيام هيكل اخر مكانها وظروف الاعتماد على هذه النظرة التاريخية لا تبدو ملحة فدرا الحاجة عندما يتناول فلاسفة ماركسيون دراسة الاقتصاد السياسي والتاريخ من تلك الزاوية القاصرة على نحو ما فعل ذلك التوسير وجود بليه⁽⁶³⁾.

الخاتمة:

عندما يحاول اي إنسان ان يجسد ظاهرة واقعة فنراه يعني بهذا التجسيد وهذا ما وجدناه في اغلب التيارات والاتجاهات الفلسفية سواء كانت اسلامية او عربية او حتى غربية والتي تحاول ان تجسد كل المفاهيم والموضوعات والجزئيات التي يشكل الإنسان عصبهما المركزي ونرى ان البحث قد ابتدأ بتمهيد عام يشكل الإنسان محوره الأساسي ويرجع الكثير من الباحثين في كتابتهم في موضوع الإنسان والانسانة إلى أبي حيان التوحيدى، وابن مسكويه، بوصفهما علمين من أعلام الترعة الإنسانية في الحضارة الإسلامية، وكيف نظرت هذه التيارات المتلاحدة للإنسان وقد اهتمت بكل جوانب الإنسان ليس فقط ما يعيه وما يفكر فيه او ما يقصده لأن هناك أشياء فيه تتعدى دائماً الوعي والفكر والقصد، ونرى من النتائج المهمة في بداية الحديث ما ترتب على دراسة الإنسان من التأزم العميق الذي كان يعيشه بكل وجدانه نظراً لوجوده في عالم مهموم عالم لا مخرج منه، ومهما يكن من أمر فإنَّ اغلب الباحثين أثبتوا وجود نزعة إنسانية حقيقة في العالم العربي الإسلامي، وفي القرن العاشر الميلادي، بل وحق قبل ذلك. لذلك يرى الرفاعي أن الترعة الإنسانية لا يمكن أن تتحقق إلا بتحرير الدين، وبالتالي تحرير الإنسان من المصادرات التاريخية الطائفية التي اصطنعت بفعل الصراعات المذهبية والسياسية، وليس بالدعوة إلى قطع الصلة بالدين، "إن الدين يحررنا من الاغتراب الكوني، باعتباره نافذة نحو المتعالي، ووصلًا دائمياً معه، وبالتالي ارتباطاً بوشيعة عضوية أنطولوجية بالعالم" وكذلك ينطلق أركون من ضرورة إعادة الاعتبار للفيلولوجية كمنهج لا غنى عنه في تأسيس المقاربة العلمية للنصوص كمدخل أولى لإسقاط القدسية عنها وبالتالي تحرير العقل الإسلامي من الفكر الأسطوري الذي ارتبط عنده بالرؤى الإسلامية لظاهرة الوحي.

وفي الجانب الآخر أكدت الفلسفة الوجودية على قدرة الإنسان على قهر الواقع وتجاوزه وإعطاؤه معنى خاص وكذلك أخضتنا بعض النتائج التي تربت على مفهوم الإنسان في الفلسفة الكاثوليكية وقد اهتمت هذه الفلسفة بالإنسان في الوجود الخاص والإنسان في الحياة الاجتماعية والإنسان في نظره للعلم وهذه الفلسفة تعبير عن نظرة الإنسان والانتقال بما من النظرة المثالية إلى النظرة الوجودية وعلاقته بالواقع والعالم والتاريخ وأخيراً بالعلم، وكذلك اهتمت الفلسفة الشخصية بالإنسان من خلال الاهتمام به وربطه بالعلم الفيزيائي وتوكل على ضرورة معرفة مسؤولية الإنسان الفرد والتعبير عن موقعة من الطبيعة والتاريخ وقد أكدت على أولوية الذات وكذلك حضور الآخرين مع هذه الأولوية وهذه الأولوية وهذه الفلسفة تعبير عن ضمير الإنسان ككل وأخيراً تكشف الفلسفة البينانية عن عزلة الإنسان في الواقع المعاش وأزمة القيم التي تتجسد في الواقع وإن نظرة هذه الفلسفة إلى الإنسان أنه لم يعد سوى أن يمثل نقطة ضئيلة تستحق الرثاء وسط هذه الأجرام الهائلة وهذه الفلسفة قد أصدرت نتيجة مهمة هي أن موت الله يؤدي بالضرورة إلى موت الإنسان وهذه آخر مرحلة من تطور هذه الفلسفة التي تناولت موت الإنسان (القيم) وتقوم على عامل أساسي هو غياب الذات.

المصادر:

1. روجيه جارودي: *المقى كله*، ترجمة فؤاد أبو دار دمشق للطباعة، 1970.
2. روجيه جارودي: *ماركسية القرن العشرين*، تعریف نزية الحكم، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، 1983.
3. روجيه جارودي: *منعطف الاشتراكية الكبير*، ترجمة اديب التجمي وكمال الغالي، دار البحث للطباعة والنشر والتوزيع، بلا تاريخ.
4. روجيه جارودي: *نظريات حول الإنسان*، ترجمة نبي هوبوي مطبوعات المجلس للثقافة، القاهرة، 1983.
5. روجيه جارودي: *واقعية بلا ضباب*، ترجمة ارحاحون، ترجمة حليم طوسون مراجعة فؤاد حداد، دار الكاتب العربي للطباعة القاهرة، بلا تاريخ.
6. علي حرب: *الاستلاب والارتتداد*، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، بلا تاريخ.
7. محمد عطا أبو سعوان: *متذلة الإنسان ووجوده في المذاهب الفكرية المعاصرة*، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، 2011.
8. أبو حيان التوحيدي وابن مسكوكه: *المواطن والشوال*، دار القلم، بيروت لبنان، بلا تاريخ.
9. ابن مسكوكه: *مذنب الأخلاق المطبعة الحسينية*، القاهرة، مصر، 1329.
10. الرفاعي عبد الجبار: *إنقاد الزمرة الإنسانية في الدين*، الدار العربية للعلوم ناشرون، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، الطبعة الأولى 2012.
11. الفخاري مختار: *نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون*، دار الطبيعة، الطبعة الأولى 2005.
12. الرفاعي عبد الجبار: *دعوة للخلاص من نسيان الإنسان في أدبيات المجتمعات الإسلامية* ضمن "الميرنيوطيقا وللنهاج الحديثة في تفسير النصوص الدينية" ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 54/53 السنة السابعة عشرة 2013-1434.

المواضيع:

- (1) علي محمد عبد الله، الإنسان حكمة الروح والجسد: تأويل المعان والدلالات، صفحة 9.
- (2) محمد عطا أبو سعوان، متذلة الإنسان ووجوده في المذاهب الفكرية المعاصرة، 68.
- (3) محمد عطا أبو سعوان، متذلة الإنسان ووجوده في المذاهب الفكرية المعاصرة، 70.

- (4) أبو حيان التوحيدى وابن مسکویه، المقام والشوابق، ص 28.
- (5) أبو حيان التوحيدى، الامتناع والموانسة، ص 134.
- (6) ابن مسکویه، تذکیر الأخلاق، ص 51.
- (7) ابن مسکویه، تذکیر الأخلاق، ص 84 – 72.
- (8) الرفاعي عبد الجبار، "إنقاد الترعة الإنسانية في الدين"، 2012، ص 160.
- (9) الفخاري مختار، "نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون"، 2005، ص 118/119.
- (10) الرفاعي عبد الجبار، "دعوة للخلاص من نسبان الإنسان في أدبيات الجماعات الإسلامية" ضمن "الغير مبوبطينا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية"، مجلة فضالي إسلامية معاصرة، العدد 54/53، السنة السابعة عشرة 2013–1434، ص 13.
- (11) جارودي روجيه: نظارات حول الإنسان، 1983، ص 7.
- (12) حرب، علي: الاستلاب والارتادار، ص 13.
- (13) ينظر: جارودي روجيه: نظارات حول الإنسان، ص 11.
- (14) ينظر: حرب، علي: الاستلاب والارتادار، ص 13.
- (15) ينظر: جارودي روجيه: نظارات حول الإنسان، ص 11.
- (16) جارودي، روجيه: نظارات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 11.
- (17) علي حرب: الاستلاب والارتادار، ص 14.
- (18) جارودي، روجيه: نظارات حول الإنسان، ص 11.
- (19) جارودي، روجيه: نظارات حول الإنسان، ص 12.
- (20) علي حرب، علي: الاستلاب والارتادار، ص 56.
- (21) جارودي، روجيه: نظارات حول الإنسان، ص 12.
- (22) جارودي، روجيه: نظارات حول الإنسان، ص 13.
- (23) حرب، علي: الاستلاب والارتادار، ص 57.
- (24) جارودي، روجيه: نظارات حول الإنسان، ص 57.
- (25) جارودي، روجيه: الحقيقة كالماء، 1970، ص 209.
- (26) جارودي، روجيه: نظارات حول الإنسان، ص 74.
- (27) جارودي، روجيه: نظارات حول الإنسان، ص 74.
- (28) جارودي، روجيه: نظارات حول الإنسان، ص 159.
- (29) جارودي، روجيه: نظارات حول الإنسان، ص 160.
- (30) جارودي، روجيه: نظارات حول الإنسان، ص 160.
- (31) جارودي، روجيه: ماركسية القرن العشرين، 1983، ص 40.
- (32) جارودي، روجيه: نظارات حول الإنسان، ص 160.
- (33) جارودي، روجيه: نظارات حول الإنسان، ص 160.
- (34) جارودي، روجيه: نظارات حول الإنسان، ص 158.
- (35) جارودي، روجيه: نظارات حول الإنسان، ص 163.
- (36) جارودي، روجيه: ماركسية القرن العشرين، ص 44.
- (37) جارودي، روجيه: نظارات حول الإنسان، ص 164.
- (38) جارودي، روجيه: نظارات حول الإنسان، ص 165.
- (39) جارودي، روجيه: ماركسية القرن العشرين، ص 48.
- (40) جارودي، روجيه: نظارات حول الإنسان، ص 168.
- (41) جارودي، روجيه: نظارات حول الإنسان، ص 169.

- (42) جارودى، روجيه: نظرات حول الانسان، ص.169.
- (43) جارودى، روجيه: نظرات حول الانسان، ص.203.
- (44) جارودى، روجيه: نظرات حول الانسان، ص.203.
- (45) جارودى، روجيه: نظرات حول الانسان، ص.203.
- (46) جارودى، روجيه: نظرات حول الانسان، ص.203.
- (47) جارودى، روجيه: ماركسية القرن العشرين، ص.48.
- (48) جارودى، روجيه: ماركسية القرن العشرين، ص.48.
- (49) جارودى، روجيه: نظرات حول الانسان، ص.206.
- (50) جارودى، روجيه: نظرات حول الانسان، ص.206.
- (51) جارودى، روجيه: نظرات حول الانسان، ص.208.
- (52) جارودى، روجيه: نظرات حول الانسان، ص.209.
- (53) جارودى، روجيه: نظرات حول الانسان، ص.211.
- (54) جارودى، روجيه: نظرات حول الانسان، ص.211.
- (55) جارودى، روجيه: نظرات حول الانسان، ص.207.
- (56) جارودى، روجيه: نظرات حول الانسان، ص.217.
- (57) جارودى، روجيه: نظرات حول الانسان، ص.291.
- (58) جارودى، روجيه: نظرات حول الانسان، ص.293.
- (59) جارودى، روجيه: واقعية بلا ضفاف، ص.33.
- (60) جارودى، روجيه: واقعية بلا ضفاف، ص.33.
- (61) جارودى، روجيه: نظرات حول الانسان، ص.296.
- (62) جارودى، روجيه: نظرات حول الانسان، ص.310.
- (63) جارودى، روجيه: نظرات حول الانسان، ص.310.