



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر 02 / أبو القاسم سعد



الله

كلية اللغة العربية و آدابها واللغات الشرقية
قسم اللغة العربية و آدابها

الإنسان المتسامي عند كل من فريدريك نيتشه
ومحمد إقبال وجبران خليل جبران

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث ل.م.د.

تخصص: الأدب المقارن

إشراف الأستاذ: أ.د. وحيد بن بوعزيز

إعداد الطالب: بولنوار كريفي

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة	المؤسسة الأصلية	الصفة
01	أمين الزاوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	رئيسا
02	وحيد بن بوعزيز	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	مقررا ومشرفا
03	عزي بوخالفة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	عضوا
04	مناد طالب	أستاذ محاضر أ	قسم الفلسفة جامعة الجزائر 2	عضوا
05	سليم حيولة	أستاذ محاضر أ	جامعة المدية	عضوا
06	محمد مكاي	أستاذ محاضر أ	جامعة خميس مليانة	عضوا

السنة الدراسية: 2019 / 2020



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر 02 / أبو القاسم سعد



الله

كلية اللغة العربية و آدابها واللغات الشرقية
قسم اللغة العربية و آدابها

الإنسان المتسامي عند كل من فريدريك نيتشه
ومحمد إقبال وجبران خليل جبران

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث ل.م.د.

تخصص: الأدب المقارن

إعداد الطالب: بولنوار كريفيث إشراف الأستاذ: أ.د. وحيد بن بوعزيز

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة	المؤسسة الأصلية	الصفة
01	أمين الزاوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	رئيسا
02	وحيد بن بوعزيز	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	مقررا ومشرفا
03	عزي بوخالفة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	عضوا
04	مناد طالب	أستاذ محاضر أ	قسم الفلسفة جامعة الجزائر 2	عضوا
05	سليم حيولة	أستاذ محاضر أ	جامعة المدية	عضوا
06	محمد مكاي	أستاذ محاضر أ	جامعة خميس مليانة	عضوا

السنة الدراسية: 2020/ 2019

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ
آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ
عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾

صدق الله العلي العظيم

الآية ٦٢ سورة البقرة

الإهداء

إلى من كان سببا في وجودي أمي وأبي "أحمد" و بذرة الأمل المعتقد
بالألم والترقب
إلى روح أمي الطاهرة الزكية
"خيرة" عليها رحمة الله الواسعة
إلى زوجتي العزيزة "خولة" حفظها الله
وإلى ابنتي "رهام"
وإلى أبنائي وإلى كل فرد من العائلة وأخص بالذكر "عبد الحميد"
وإلى كل من تقاسمت معه المحبة يوما إلى هؤلاء كلهم
أهدي ثمرة عملي هذا.

الشكر والتقدير

إلى أستاذي الفاضل الدكتور "وحيد بن بو عزيز" : عرفانا بجهوده وتثميننا لعمله المبدع. ولتوجيه سفينة بحثي للتسامي والكمال لإيجاد المعنى المفقود وحمل الفانوس للبحث عن الإنسان وضبط إستيمولوجيته عبر التاريخ ناشدا المستقبل لتجليه .

إلى كل من مدّ لي يد العون وأخص بالذكر الأستاذ "فاتح محمدي" الذي كان لا يجد في نفسه حرجا من الإجابة على الأسئلة الكثيرة والمثيرة وله الفضل كله بأن شق لي طريق وسط بحر لحي ظلماته بعضها فوق بعض من العلوم إذا أعملت ناضري فيها لا يكاد فهمي الولوج لها ولا إدراك عمقها العتيد ولا أرواح مكاني راجعا إليّ بصري كرتين ولا أزيد، فشكرا له على ما بذله معي من الجهود لبناء معنى واستواء هذا البحث للوصول به إلى ما هو عليه.



مقدمة

منذ وجود الإنسان على ظهر البسيطة جعل هدفه الأسمى إثبات حقيقته من هذا الوجود عن سائر الموجودات الأخرى، ناشداً تميّزه في أن يكون الأفضل، أو أن يكون أقرب ما يمكنه إلى الأفضل مما يمكن. وأن تكون له زمام الأمور في هذا الوجود وأن يكون صاحب اليد العليا على سائر المخلوقات، مهما يكن هذا السمو أو الكمال الذي يريد أن يبلغه الإنسان ويسعى إليه كغاية أو وسيلة في حد ذاتها، إن هذا السمو يعتبر مرفأً يدفع من خلاله كل شخص سفينة وجوده الروحي والمادي. وعداً هذا فإنه لا يختلف عن الحيوان جسداً: هدفه الأكل والنوم، وإنسانية الإنسان إنما تتجسد في المعاني المتعالية التي ترقى به عن مستوى الحيوان الأعجم

فكلمة التسمي تعني في اللغة: «(سَمَا) يَسْمُو سُمُوًا السَّمَاءُ يُدَكِّرُ وَيُؤْنِتُ. وَيُجْمَعُ عَلَى أَسْمِيَةٍ وَسَمَاوَاتٍ، وَالسَّمَاءُ كُلُّ مَا عَلَاكَ فَأَظْلَكَ. قَالَ تَعَالَى: (وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً). وَمِنْهُ قِيلَ لِسَقْفِ الْبَيْتِ: سَمَاءٌ وَالسُّمُوُّ الارتفاع والعُلُوُّ تقول: سَمَوْتُ وَسَمَيْتُ، مِثْلَ عَلَوْتُ وَعَلَيْتُ وَفُلَانٌ تَسَامَى وَقَدْ عَلَا مِنْ سَامَاهُ، وَتَسَامَوْا أَي تَبَارَوْا وَسَمَا لِي شَخْصٌ: اِرْتَفَعَ حَتَّى اسْتَنْبَتُ، وَسَمِيَ بِبَصَرِهِ: عَلَاً¹. وكذلك نجد لغةً: «سما: 1- سَمَا - سُمُوًا: عَلَاً وَارْتَفَعَ²».

1- د/ محسن محمد معالي- مُعْجَمُ مَعَانِي اللُّغَةِ - أطفالنا للنشر و التوزيع ط1، 2015، ص: 314.

2- المنجد في اللغة و الأعلام، الطبعة المئوية الأولى، دار المشرق بيروت لبنان، ط43: 2008، ص: 352.

الإنسان المتسامي عند "نيتشه" و "إقبال" و "جيران خليل جبران"

فالإنسان المتسامي هو الإنسان الكامل أو النموذجي أو الإنسان الأعلى، (أو أي قول يروق لك) فهو دائماً الإنسان المثال الذي ينبغي أن يُحتذى به، فإذا تمكنا من معرفة ملامح هذا النموذج الروحية والمعنوية وسيماه، أمكننا صنع مجتمع على شاكلته يكون مجموع أفراده مصطبغين بهذه الصبغة التي هي موجودة فعلاً على أرض الواقع بكامل تجسيدها، لا صورة مجردة ذهنية تسبح في فلك الخيال لا تمثل لها في الوجود الخارجي، ذو مصاديق واضحة على اختلاف حدوده - الإنسان الأسمى - .

ولعل أعظم كمال ورفعة لهذا الإنسان تتمثل في أحقيته وجدارته في أن يكون حقاً خليفة الله على هذه الأرض لا لأحد سواه، وتشریفاً له لما يتمتع به من مؤهلات روحية وجسدية قوامها الاعتدال والعدل. فهذا التشريف الرباني الذي كما قلنا في طياته لدليل على هذه الميزة التي يتحلى بها، وما دونه مُسَخَّرٌ له فلا نستطيع تكليف إلا من له القدرة والجدارة والأحقية في ذلك، إنها الأمانة التي هو جدير بها، يستطيع حملها مُثَبِّتةً أَحَقِّيَّتَهُ وكماله في تأديتها على أحسن وجه وفق معايير وقيم يجب أن يتحلى بها كل فرد من أفراده.

فلو نزلنا إلى مستوى هذا الكائن وإلى حقيقة الواقع أو الوجود لأدركنا أن وجوده هذا كذلك بلغة العقل والمنطق تسامٍ في حد ذاته، يقول "فيكتور فرنكل" (1905م/1997م)، - عالم وبروفسور نمساوي زعيم المدرسة النمساوية الثالثة بعد "فرويد" و"آدلر" في العلاج بالمعنى فأرَّ من جحيم النازية - : «الوجود الإنساني

هو بالضرورة تسام بالذات، وتجاوز لها أكثر من أن يكون تحقيقاً للذات¹. لأن الإنسان تساءل عن معنى وجوده أي "إرادة المعنى"، فهو يبحث عن المعنى لأجل الوصول إلى تلك الوجودية المتعالية بدءاً وغاية، أي محاولاً إدراك المتعالي فيه - الإنسان -، فخاصية الإنسان المميّزة له، هو أنه يستطيع أن يحيا عن طريق تطلعه إلى الأمام لحياة أفضل وأكمل وحتى أجمل. والسؤال الذي يفرض نفسه هنا، هل من الضروري اختراق الوجود وتجاوزه بحثاً عن الحقيقة؟ - أي في حقيقة الوجود - ليتم التسامي به أي خروجه من مركز الذات مُواجهاً نفسه بحقيقة معنى حياته، والتي ينبغي أن يتسامى إليها بعد أن يجدها. فإرادة المعنى هي القوة الأولى والجوهرية والمحرك الأساسي في مناشدة التسامي، فأضحى المعنى هنا مفهوماً روحياً للإنسان بأسلوب علمي، وليس بالمعنى الديني فقط، ليس إبداعاً فردياً بل هو سعيٌ حثيثٌ لاكتشافه وإيضاحه وأفضل وسيلة في ذلك هو الضمير (القلب).

فالبحت في معنى التسامي عند الإنسان هو روح المسؤولية للعثور على حقيقة الحياة والتي ينبغي لكل فرد منا أن يكوّنَها في ذاته هو هو، فإذا ما أراد هذا الإنسان أن يكون متسامياً فهو مُطالبٌ بوضع معنى يُنجزه، وبقِيم يحققها لأنه تكريس لجوهر وجوده حتى من الرؤية الدينية. إذن المعنى ما هو إلا اختيار للحياة والذي يُعدُّ مشكلاً في الوجود الإنساني، وهو يتماهى لكي يعثر على معنى مساوٍ للوجود المتعالي كأساس تتوق له النفس البشرية. إنها حقيقة جوهرية فيصلية ينحو كل إنسان نحوها

1 - د. فيكتور فرانكل، الإنسان يبحث عن المعنى، ترجمة: د/طلعت منصور، دار القلم - الكويت،

ط: الأولى، 1982 م. ص: 147

الإنسان المتسامي عند "نيتشه" و"إقبال" و"جيران خليل جبران"

ليُضْفِي على وجوده ماهويّةً وظاهريةً تتماثل في ذلك الوعي النفسي الساعي لإدراك المتعالي في حقيقة كل فرد على هذه الأرض.

فالمعنى المتسامي ما هو إلا دَفْعَةٌ إلى الأمام ينتهجها كل فرد نحو إرادة الحياة الفاضلة، وإلى كل متسامٍ في كنهه، فيضحي التسامي انفجاراً في عمق وعي الإنسان (الأنا) ليَقْذِفَ بحمم سمو الذات ويُلَامِسَ التناغم في إرادة الحياة والإحساس بالجمال في أصعب اللحظات وأحلكها. حين يتحول الألم إلى قوة وعظمة لا إلى رُكُونٍ وقهقريةٍ أو إلى هروبٍ من الأوضاع التي تجردك من كل قواك الخائنة، فالفرد الذي لا يرى مآله ونهايته كوجود مؤقت لا يقدر أن يرنو إلى فهم غاية الحياة.

فخاصية الإنسان هي أن الأنا في صيرورة إلى التقدم والتطور لتجاوز مفهوم "الفناء"، هذا ما يمكن أن نطلق عليه "رحلة التسامي المتعالي" عبر الزمن ومن خلاله فسيرورة البناء الحضاري ما هي إلا رؤية بمسائل النهاية والمصير والغاية والزمان والمكان وفق مناهج تحاول أن تجيب عن هذه التساؤلات وبنبرة متعالية تستحق الاحترام لتُشِيدَ التسامي الحق عبر مَعْبَدِ الجسد الإنساني وعبر المعبد الروحاني الرياني.

إن حالة اللامعنى والفراغ الوجودي فيما يسمى العولمة في القرن العشرين والحادي والعشرين الميلاديين هي بشكل صارخ إرساء مُعْلَنٍ للإحباط الوجودي بلغة علم النفس (العُصَاب الوجودي)، وما هو إلا في ثناياها تلك العدمية المادية والتي لا ترى للوجود معنى! والذي ينتهي غالباً بالتعويض الجنسي الغافل! إظهاراً لتلك الحيوانية

الإنسان المتسامي عند "نيتشه" و"إقبال" و"جيران خليل جيران"

البشرية كتعويض لتفشي فقدان المعنى في هذا الفراغ الوجودي الرهيب الذي هو نوع من اغتراب آخر أشدّ قسوةً اغتراب في عوالم افتراضيةٍ تسحق الأنا. والتساؤل الذي يمكن أن نطرحه هو: ما مدى مفهومية الوعي منذ القرن التاسع عشر ميلادي إلى يوم الناس هذا في تفسير (كوجيتو) "**Cogito**" "ديكارت" الذي يحرك من "الأنا الفكرية" إلى "النحن الذاتية" عند "سارتر"؟ وهل عليها يمكن بناء العالم ومتعاليات التجربة فيه، وكل تجريبية ممكنة؟ وهل يتأتى لنا هذا من خلال إدراك حريتنا بتجاوز "التقرب" وحتى "الغثيان"؟

إذن يحاول الباحث من خلال هذا البحث الإجابة على تساؤلات تعتبر بمثابة إشكالية لهذا البحث والهدف الرئيس منه: ما هي طبيعة التسامي؟ وهل هو وفق طبيعة الإنسان المادية أو الروحية؟ وهل التسامي غاية أو وسيلة؟ وما هي تجلياته؟ هذه التساؤلات وغيرها يسعى الباحث للإجابة عنها من خلال هذا البحث.

لقد انتهجت في هذه الأطروحة مناهج بحث مختلفة، وذلك لطبيعة وخطورة الموضوع: فتارة كان منهجي تاريخيا كدراسة خطية مُحاولَة مني لتأصيل المفاهيم وبناء الأسس وفق الزمكان، ووفق صيرورة واطراد الأفكار، وتارة أخرى انتهجت المنهج التحليلي لتبيان قيمة الشيء في ذاته وخارجِه أي في ماهيته واعتباراته التي تحيط به، لأتمكن في الأخير من ضبط المعنى وما يؤول إليه، وفق منهج التقصي واستقصاء الدلالات الفكرية واللغوية وحتى المفاهيمية وأحيانا الحدود الماهوية، وتارة أخرى أجد نفسي قد ملّت إلى المنهج النقدي لإبراز ووضع قيم القيم وتغيُّرها حسب البيئة

الإنسان المتسامي عند "نيتشه" و"إقبال" و"جبران خليل جبران"

الاجتماعية والبيئة التاريخية والبيئة الثقافية عبر مسالك البنى التحتية والفوقية، وتارة أخرى أتجه لاستخدام المنهج المقارن لإضفاء وإبراز التفاضل والميزات المختلفة لأفكار وأنساق المفكرين "فريدريك نيتشه" و"محمد إقبال" و"جبران خليل جبران" لبلورة المصطلحات والمفاهيم في سياقها العلمي، وإعطائها المنحى الوظيفي في عصرنا هذا. استقصيت هذا العمل المتخصص في الأدب المقارن والأخذ بالاعتبار لكل علم على حدة لتبيان قيمة كل مفكر محاولا استقراء البناء والنسق الفكري لتتأتى في الأخير المقارنة بين هؤلاء الثلاثة. ومن خلالها استطعت أن أضع إستراتيجية لتحقيق هذا البحث وإنجازه من خلال خطة بحثية تضمنت مقدمة وضحت فيها المعالم الكبرى لمسألة التسامي ومؤشرات تناول البحث من مستوى معنى اللفظ إلى المستوى المفاهيمي لظاهرة الإنسان المتسامي وضبط الرؤية أو التصور لهذا المعنى، ثم قسمت عملي إلى خمسة فصول.

تناولت في الفصل الأول مفهوم التسامي عبر الزمن (التاريخ)، كإرهاصات لجذوره الأولى من الإنسان الأول مرورا بحضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان بجميع مراحلها ثم الحضارة المسيحية وبعدها الإسلامية وصولا إلى نقطة الالتقاء الزمكانية التي يتلاقى فيها الأعلام الثلاثة وهي الفترة الممتدة من (1844م) إلى غاية (1938م) هذه الفترة التاريخية تعتبر نقطة مشتركة بين الأعلام الثلاثة من الناحية التاريخية، ثم أفردت فصلا لكل علم من هذه الأعلام، وفي الفصل الثاني تناولت "نيتشه" بالدراسة حيث خصصت له ثلاثة مباحث: السيرة الذاتية لـ "نيتشه"، ومشروع "نيتشه" الفلسفي

الإنسان المتسامي عند "نيتشه" و"إقبال" و"جبران خليل جبران"

والإنسان الأعلى (المتسامي) عند "نيتشه" لوصف وتوصيف مخرجات ومدخلات الإنسان الأعلى، ثم قمت بالشيء نفسه في الفصلين الثالث والرابع لكل من "محمد إقبال" و"جبران خليل جبران" بالمباحث نفسها: أي السيرة الذاتية والمشروع الفلسفي وفكرة الإنسان المتسامي.

أما الفصل الخامس فقد صمّنته المقارنة بين هؤلاء الأعلام أبرزت فيها نقاط الاختلاف والتقاطع بينهم، وفي النهاية ختمت البحث بخلاصة تطرقت فيها إلى الإجابة عن الفرضيات المطروحة.

اعتمدت في دراسة هذا الموضوع أساسًا على مصادر الأعلام الثلاثة مرتكزا على: "هكذا تكلم زرادشت" لـ"نيتشه" و"تجديد الفكر الديني" لـ"محمد إقبال" و"النبى" لـ"جبران خليل جبران".

إلا أنه قد واجهتني صعوبات جمة لطبيعة الموضوع وخصوصيته وخطورته والذي غلب عليه الطابع الفلسفي بامتياز، من خلال البحث عن ظاهرة التسامي بطرح السؤال لضرورة بناء المعنى، بحيث يكون الإنسان هو الفاعل أي هو من يبني الذات وليس بصيغة وصف الإنسان كمفعول به، أي بناء الشخصية النمطية، إلى المجاوزة في إبراز معنى التسامي الحقيقي مناط البحث الذي يمكن أن نسميه الشخصية الكونية. ما أشكل عليّ الأمر واقتضى مني ضبط المفاهيم والمصطلحات الفلسفية ومن جملة الصعوبات أيضا ندرة المراجع المختصة في هذا البحث.

الإنسان المتسامي عند "نيتشه" و "إقبال" و "جبران خليل جبران"

لا يفوتني أن أنوه هنا بمجهودات الأستاذ الدكتور المشرف " وحيد بن بوعزيز" على صبره واصطباره لمرافقتي في هذا السفر عبر رحلة التسامي، والذي أتاح لي حرية في مناقشة المواضيع الجزئية لإقامة معنى لهذا البحث، مما ساعدني في التعمق على طرح النقاشات بكل مصداقية وأريحية، والغوص في المسائل والمطارحات الدقيقة ذات المنهجية الصعبة في تقصي الحقائق وإبرازها وتبيان حدودها الماهوية والاصطلاحية وحتى المفاهيمية. دون نسيان فضل لجنة التكوين، ولجنة المناقشة بملاحظاتهم القيمة وتوجيهاتهم الرشيدة في إعطاء العمل حقه من الناحية العلمية وحتى التأصيلية.

الفصل الأول

الفصل الأول: الإنسان المتسامي عبر



التاريخ

الإنسان المتسامي في الفكر الشرقي القديم



مفهوم التسامي عند الإغريق



مفهوم التسامي في الفكر المسيحي



مفهوم التسامي في الفكر الإسلامي



مفهوم التسامي في القرن العشرين



1- الإنسان المتسامي في الفكر الشرقي القديم

تمهيد

يعتبر الإنسان في هذا الوجود عنصرا بارزا من بين هذه الموجودات، حيث يتمثل هذا الكائن في ثنائية الجسد والروح، الصورة والهيولى دون أن نفرغ منه الطابع الغريزي والذي يتجلى في الميول والرغبات والأحاسيس والأهواء، فهذا الكائن يسمو عن بقية الكائنات في أنه كائن متأمل ومُتأَوِّل، كما له القدرة على التغيير.

فمنذ ظهور الإنسان ظهرت معه الأسئلة الحاسمة في أصل العالم والكون الذي يحيط به وكذلك تعدى بهذه الأسئلة إلى ماهية وأصل الإنسان أو الذات المفكرة، إن هذا التدرج الذي وصل إليه الإنسان الأول ما هو إلا دليل على محاولته للسمو والارتقاء بوجوده المادي والروحي إلى مستوى الكائن الفاعل، أي أن يخرج من دائرة الاغتراب(السلبية) إلى دائرة التأثير (الإيجابية)، وفهم هذا العالم الفسيح الذي هو أحد مكوناته، ولعل ما توصل إليه هذا الإنسان في محاولته لتفسير آليات الكون إيمانه بمفهوم العلوية والغائية في مستوَاهما البدائي العملي اليومي الذي لم يتسم بعد بالعقلانية الناضجة التي تبنى على محاصيل التجريد والمنطق والاستقراء، وهذا لبساطة هذا الإنسان - لكي لا نقول سذاجته - في التعامل مع ظواهر الطبيعة التي أمامه، حيث اتخذ من الأسطورة والميثولوجيا والتفسير الخرافي دليلا ليفسر به تلك الظواهر محاولا إمطة اللثام عن كنهها. ذلك أن انبهار الإنسان الأول بخوارق الطبيعة التي لم يقدر

على إخضاعها بل خضع هو لها، مما ساهم في تغيير نمط حياته وتفكيره حيث اتخذ منها آلهة يرجو عفوها وأن تغدق عليه بالخير مما جعله يتخذ من كل ظاهرة إلهًا.

إن ما قد قيل في البحث عن طبيعة الرجل الشرقي القديم بكل أبعاده النفسية والاجتماعية والأخلاقية والدينية لا تعدو أن تنحصر بين جانبين متميزين يستدعي منا الإقرار بأن طابع هذا الرجل التأملي لم يستحق أن يكون فكرياً بالمعنى الدقيق للكلمة، فقلّ ما نجد التعليل المنظم الذي يرتقي إلى مستوى قوة الإدراك التي نسميها تفكيراً، فهو ما يفسر لنا الطابع الخيالي المشوب بالوهم والخرافة الممزوج بالصبغة اللاهوتية المتأصلة فيه. لكن رغم كل هذا لا يمكن أن نجد حق الرجل الشرقي الأصيل والمتأصل في أسبقيته في بناء صرح المعرفة وإسهاماته الواضحة في تطور تاريخ المعرفة البشرية، فهو الذي أسس دعائمها الأولى.

إن فكرة التسامي عند هذا الرجل الشرقي تتجلى في معرفة وإدراك وفهم ما حوله من ظواهر الطبيعية ومحاولة تفسيرها، وفهم أسبابها ومدى علاقته بها، وأيضاً محاولة وضع تعليقات مقنعة حتى وإن أرجعها إلى قوى مفارقة، كما أنه قد بحث في وجوده مع الآخر، وحاول أن يُطغّي طابع الحكمة والفضيلة، وأن يؤسس قوانين أخلاقية تحكم علاقات الأفراد فيما بينهم والأفراد بعلاقتهم بالدولة.

أ. مفهوم التسامي في الفكر الصيني - "كونفوشيوس" -

على ضوء ما أشرنا إليه نجد أن "كونفوشيوس" يصور- في أحسن وأبهى الصور- سمات الإنسان المتسامي، والتي تتجسد فيما يبذله الواحد منا بكل ما أوتي من

ملكات وفضائل للحدّ من قوة الغرائز والشهوات وكبح جماحها في أسطع دِلالات غنوصية تزكو من خلالها النفس وترتقي إلى مرتبة أعلى، في هذا يقول "كونفوشيوس": « قد أكون في الأدب مساوياً لغيري من الناس ولكن (خُلِق) الإنسان الأعلى الذي لا يختلف قوله عن فعله هو ما لم أصل إليه بعد»¹. أي حقيقة الإنسان المتسامي هو أن يكون في درجة مساوية وعادلة فيما يقول وفيما يفعل، بمعنى يفعل ما يقول. فالخُلُق هو المنبع الذي يفيض منه مفهوم ودلالة الإنسان المتسامي، ونجده يقول أيضاً: « لست أبالي مطلقاً إذا لم أشغل منصباً كبيراً، وإنما الذي أُعنى به أن أجعل نفسي خليقاً بذلك المنصب الكبير، وليس يهمني قط أن الناس لا يعرفونني، ولكنني أعمل على أن أكون خليقاً بأن يعرفني الناس »². فغاية الرجل المتسامي هو أن يأخذ بيد رعيته إلى مستوى مشارف التعالي، بأن يكون القدوة الصالحة، وقد شدّد "كونفوشيوس" على هذا المعنى، فالرجل المتسامي هو الذي يأخذ على عاتقه إخضاع منظومة المجتمع والسياسة إلى الأخلاق. ويتولد حينها ذلك الانسجام الداخلي والراحة النفسية في نسيج المجتمع. إذن فالتسامي ما هو إلا مشروعية أخلاقية وقواعد عامة مأخوذة أو مستمدة من السماء (الله)، لأنه هو مصدر الأخلاق الكامنة. فيقر "كونفوشيوس" بأن الرجل المتسامي هو الذي يقوم بتثقيف نفسه بعناية اندمج معها الاحترام، والتي تجتمع فيه ركيزتان أولهما "الفلسفة"، وثانيهما "القداسة"، والتي تنتج لنا "الحكمة" والتي بدورها تتكون من فضائل ثلاث: (الذكاء، الشجاعة، حب الخير).

1- أحمد محمد الشنواني - كتب غيّرت الفكر الإنساني - الهيئة المصرية للكتاب ط 1990، ص: 22.

2- المرجع نفسه، ص: 22.

ب. مفهوم التسامي في الفكر الهندي

غير بعيد عن هذا المفهوم نجد الفكر الهندي القديم ينحو هذا المنحى، وإن كان وفق مفهوم آخر، والذي أخذ على نفسه مهمة الخلاص من العذاب الجسدي والروحي الذي يميز طبيعة الرجل المتسامي، وذلك من خلال فهم حقيقة استئصال المعاناة وتحقيق أفضل حياة ممكنة عن طريق اختيار التجديد، والانضباط الذاتي، والسيطرة على النفس كشرط مسبق للسعادة والحياة الخيرة، فالسيطرة على الذات لا إشباع الرغبات هي الطريق الأوحى والأفضل لبتر المعاناة. إذاً فلا مناص للإنسان المتسامي من البحث عن طريق التحرر النفسي من القيود النمطية والعبودية التي تسبب المعاناة لكي يصل به الأمر في الأخير إلى إتحاد الذات بالحقيقة عن طريق القوى العظمى (براهما).

إن حقيقة هذا المنهاج التحرري يتمظهر في "الإنسان الفيلسوف" باعتباره صاحب أسمى معرفة وأرفع حكمة والتي تتجلى أحياناً في صورة ما يعرف بـ(اليوجا) التي تتوجه بالنفس الإنسانية إلى الإنعتاق نحو المطلق أو الروح المطلقة، وبهذه الطريقة تتخلص الذات من المعاناة في الوجود المادي. فمملكة التسامي إذن هي الروح المتصلة بالمطلق. حيث يعتبر الفكر الهندي فكراً يركز على فهم معنى الحياة فهما دقيقاً وشاملاً حتى يندمج ويستغرق هذا الفكر في الحياة كلها، ليكون المعادلة الآتية: (الفكر = الحياة)، حيث تجعل من الكائن أسمى عنصر في الوجود والحياة أغنى، زيادة

على ذلك يكون الحكيم الهندي متبصرًا بفكره ويحياه ويحققه في شخصيته ويتطابق معه، أي "تطابق بين الذات والموضوع" بالمصطلح الفكري.

كما أننا نجد الفكر الهندي ذا طبيعة تشاؤمية، لأن الحياة في الهند كانت قائمة على الجوع والانسحاق والكآبة، أي ظروف معيشية صعبة. وما يميز هذا الفكر هو أنه ينكفى على ذاته، أي هو فكر استبطاني، لأن الحقيقة هي ذات وجه حدسي ليست أولوية عقلية، ببساطة وسلاسة يمكننا أن نرى في العقل خصائص لا تساعدنا على بلوغ الحقيقة، أي محدودية العقل، فلا تصورات ولا تحليلاته تمكننا من إدراك الحقيقة فلهذا يمكننا أن نستعويض بـ«الحدس» كأساس للمعرفة بين العالم الباطني - الذات - والعالم الخارجي - عالم الوجود (الانطولوجيا) - الموضوع - فلا بد من تداخل العالمين، حيث الذات تستغرق الموضوع، والموضوع يستغرق في الذات استغراقًا كاملاً أو ما نسميه تشابك العالمين. ولكي يستطيع الإنسان أن تجاوز نفسه وأن يتحقق كذات فاعلة تسمو بنفسها من خلال القلب لا العقل لا يتأتى هذا إلا من خلال كفاحٍ روحيٍّ موجه ضد النفس لا ضد العالم الخارجي، فالنفس هي خصمك فلا بد أن تُطوَّع وأن تُخضع وتُقَاد.

إذا فالنفس هي مَكْمَنُ كل كمال وكل سعادة رغم القساوة والفضاضة على البدن، من خلال كل ما سبق ذكره تتضح لنا المعالم الكبرى والميزات الساطعة في الفكر الهندي ذي الصبغة الباطنية - ذاتية صرفة - بناء من الداخل، قيم القلب والوجدانيات (الرمزي، النفسي، الاعتباري) مما يجعلنا نصف هذا الفكر بأنه منطوي

على ذاته انكفاء إلى الداخل، ومما يمكننا ملاحظته هو أن الإنسان الهندي الكامل الذي يتجلى في الفيلسوف أو الحكيم هو أن يكيّف نفسه حسب العالم أكثر مما يسعى لتكييف الطبيعة وفق متطلباته ونزواته الإنسانية والحياتية، مما جعله يتجه بوعيه إلى العالم السري أو "الجواني"، الوجداني والعميق حيث توجد الحقيقة وإمكانية بلوغها، حيث تقيم في جسده الآلهة القوية وتذوب في ذاتيته. ليتأتى لها بناء إنسانٍ على أسس وغايات روحية ذات طابع عملي تشكل جوهره وحقيقته وحاضره ومستقبله.

وتتجلى غاية الكمال للإنسان في - القديس - فهو الغاية المثلى، وهو المنوط بالتأمل لا بالعمل، المتنسك في خلوته المنقطع عن المجتمع وعن أصله، طالبا بذلك حياة الروح والانعزال، فكل تسامٍ لا بد أن يبتعد عن حياة الاجتماع وبمنأى عنه، فالحكيم الكامل (رُشي/Rshi)¹ الذي غايته المثل الأعلى لا يكون كماله في المجتمع بل خارجه وكذا أن ينأى بنفسه عن الحياة ويعتزلها، إنه يبحث ويهتم بالخلاص الفردي دون المشاركة مع الغير واهتماماتهم المعيشية. إن الكمال يعني عند الإنسان الهندي الغاية المثلى في إنهاء الألم والتعاسة القائم على تكرار الولادة .

- التناسخ Samsara - لأنه كما قلنا لا قيمة للوجود ولا داعي للإنسان بالحياة لأنها مصدر ألم ويجب التخلص من ربقها لبلوغ المطلق.

1- د/ علي زيعور - الفلسفة في الهند- مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، لبنان ، ط1993، ص:82.

2- مفهوم التسامي عند الإغريق

أ. العصر الهيليني

i. المرحلة الطبيعية

تمهيد

تعتبر الحضارة الإغريقية حسب الكثير من المؤرخين والمفكرين حدثاً متميزاً في الفكر الإنساني، حيث ارتقى هذا الأخير إلى مصاف "التجريد العقلي" دون أن ننسى فضل مدنيات الشرق القديم وأثرها الكبير على الفكر اليوناني. حتى أن معظم مفكري اليونان لم يكونوا ذوي أصول يونانية، زيادة على أن معظم هؤلاء المفكرين كانوا كثيري الترحال إلى مدن الشرق فلا يمكن أن نبخس حق هؤلاء (الفكر الشرقي) ولا أن نلّت أعمالهم فهم أصحاب الفضل والسبق في بناء صرح المعرفة البشرية. إن الإغريق هم الذين ابتكروا شعر الملاحم والأدب والتاريخ والفلسفة بكل فروعها، والاقتصاد والرياضيات وكثيراً من العلوم الطبيعية حتى وُصفوا بأصحاب المعجزة وأصحاب الشعاع والنبراس العقلي في بحر ظلمات ما سبقهم من أفكار ونتائج وإرهاصات وخير من ساند هذه الآراء نجد (زلر - برنيت - رسل)¹.

إن تجليات الإنسان المفكر الفلسفي عند اليونان هو إدراكه لظواهر الكون على اختلافها فنصّورها وكوّن فيها رأياً ثم راح يبحث عن عللها وعلاقاتها بهذه العلل

¹ - " إدوارد زلر "(Eduard Zeller)(1814م/1908م)، كاتب، فيلسوف، ثيولوجي (إلهيات) وأستاذ جامعي ألماني الجنسية كان عضواً في الأكاديمية السويدية للعلوم، والبروسية.
- " فرنسيس هود سون برنيت ":(1849م/1924م)، كاتبة إنجليزية، أديبة ومؤلفة مسرحية.
- " برتراند رسل ":(1872م/1970م)، فيلسوف، عالم منطق، رياضي، مؤرخ وناقد اجتماعي بريطاني.

وتأثيرها عليه، وهذا ما يسمى بـ"التفلسف" وما هي إلا محاولة للإجابة عن تلك التساؤلات حول حقيقة الأشياء، وأصلها وصلتها مع بعضها، لكي يضي على هذا الإنسان نوعاً من الطمأنينة، ويُبعد عنه الخوف والتردد والخشية من تلك الظواهر في داخله ويزيل شكه وأيضاً من أجل بناء وتحقيق المعرفة لذاتها وبروح علمية غير متحيزة¹ وفقط، فالإنسان الذي قد بلغ درجة من الحكمة والكمال هو الذي يبحث في ماهية الأشياء وأصولها وعلاقتها بالإنسان وعلاقته بها، وهذا ما يسمى بالإنسان الراجح العقل الدرك أنّ له حياة وعلاقات تأثر متبادل، زيادة على ذلك بعده الأخلاقي والاجتماعي والإنساني. إن منجزات هذا الإنسان الإغريقي لم تكن بمنأى ومعزل عن العقيدة والدين، وهذا ما أشار إليه "هيغل" حول تاريخ الفكر الذي هو حسب تاريخ العقل والوجود ومنطقه هو قانون الثالوث الذي يحكم تجليات العقل في عالم الطبيعة مما أدى إلى بروز النظم الاجتماعية والفنون والأديان والعلوم فالفكر المتسامي للإنسان ملتصق بتصور قيام الحضارة. يمكن لنا هنا أن نبرز مرحلتين مرّ بها الإنسان الإغريقي: المرحلة الأولى (الطبيعية) والمرحلة الثانية (الإنسانية)، وما هذا إلا دليل آخر على تطور هذا الإنسان في طرجه للمشكلات ونوعيتها، واتجاهه نحو مشكلة المصير التي أرقته، كدليل على نمو وتعالى الطرح الذي يقدمه عبر مستويات مختلفة من التفكير. ونستطرد كلامنا بما أشار إليه "برتراند رسل": «إن ما بلغ بهم العظمة هو امتزاج العاطفة والعقل، ولم يكن العقل وحده ولا العاطفة وحدها لتحول العالم أبد

1- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، ط2002، ص:47.

الدهر بمقدار ما عملاً معاً على تحويله»¹. وهذا خير دليل على ما نحا به الفكر اليوناني نحو مصاف العقلانية الممتزجة بالصوفية الدينية المرتبطة بالحياة الأخروية. يمكننا من خلال تصريح "رسل" أن نتناول الجانب الذي لم يجرأ أن يقوله هذا الأخير في ثنائية (العقل والذوق) التي أرقت مفكري الغرب عبر جميع مراحل الفكر الغربي، حيث تناولوا مسألة الذوق الإنساني ككمال جمالي أو في إطار دراسة الفن دون تناولها من جانبها الديني الخالص كمسائل لا يمكن البرهنة عليها عقلياً، فكل شيء يقع دوماً تحت مقصلة العقل، هذا ما اتضح جلياً في العصور الوسطى، وما قامت به الكنيسة من محاولة عقلنة النقل وعدم تركه للذوق، ولعل أبرز من قام بهذا العمل هو "توما الإكويني".

كما أن هذا الطرح كان موجوداً عند اليونانيين في مسألة الاعتدال بين العقل والعاطفة لكسب درجة الحكمة والفضيلة، وهذا ما يلبسه الإنسان الأعلى. الذي يتصف بالقوة والحكمة من دون إفراط ولا تفريط، رغم ما عرفته هذه المرحلة – اليونانية – التي أطلت علينا بنمطين مختلفين للإنسان آنذاك، نمط متعقل ونمط آخر متوحش يهدف إلى إرساء قانون الغاب دون رحمة ولا هوادة – البقاء للأقوى – مكرساً في ذلك قانون الطبيعة، كما عرف هذا الإنسان في المرحلة الأولى "الكوسمولوجية" أي (الطبيعية) مبدأً الواحدية كأساس لهذا الوجود، حيث رد جميع هذه الموجودات إلى أصل واحد (الهواء، الماء، النار) أي أنها ذات طابع مادي. وأن هذا الأصل تتحل إليه الأشياء أي

1- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب 1، ترجمة د/ زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية للكتاب، ط 2010، ص: 83.

تعود إلى أصلها كما تبدأ منه. وأن الجوهر باق يتغير في أحواله. زيادة على ذلك أن هؤلاء الطبيعيين لم يتناولوا الأصل الأول لهذه المادة بل تناولوها فقط على أنها أصل الوجود. حيث نجد أن "طاليس" ذهب إلى أن أصلها الماء و"أنكسمندر" أنها الهواء و"هيراقليطس" إلى أنها النار¹.

رغم ما قيل عن حكماء هذه المرحلة من طرحهم المادي لمسألة الوجود كطرح أنطولوجي في تفسير أصل الكون غير أنهم لم يقفوا عند التأويل الحسي، بل تجاوزوه وارتقوا به إلى سلم الفكر، كأن المادة أصبحت عندهم ذات طابع روحاني (مادة مقدسة) فإنها قد اصطبغت بصبغة العنصر المطلق. ولكي نفهم هذا التصور لتلك المواد باعتبارها كما قلنا سابقاً العنصر النهائي لكل شيء فلا بد علينا لكي نفهمها أن نذهب إلى ما وراء الظاهر والحس. وعليه فيجب على الإنسان – وفق هذا المنظور في فهمه للكون والوجود وفهمه لنفسه – أن يمعن عقله النظري عن طريق ما يفترضه الفكر المجرد أو التجريد من معطيات الحس أو الظاهر، أي أن المادة في حقيقة الأمر موجودة في عقل الإنسان، وهو الذي يمكنه أن يفسرها ويؤولها من خلال هذه الآلة أو "الأرغانون" والتي هي العقل، من أجل استنباط القوانين التي تحكم وتسير هذا الكون.

في حقيقة الأمر إن أسمى ما كان يهدف إليه الإنسان في هذه المرحلة الطبيعية كانت رغبته الشديدة في البحث في ما وراء الحقيقة بمختلف أنواعها. لقد تعالت هذه

¹ - فردريك كوبلستون، المرجع نفسه، ص: 52.

الرغبة علُو التفكير المجرد للوصول بهذا الإنسان إلى نشوة ورغبة التأله أو التشبُّه بالآلهة في أحسن الأحوال كأقصى حد ممكن، بغية الهروب من الحياة الفانية والرجوع والإنابة إلى ذلك الوجود الإلهي كحالة شوق وذوق رفيع أي، أن تصعد النفس من المكان الذي نزلت منه كما قال "الفيثاغوريون": «أتى لي أن أنقذ نفسي من جسد هذا الموت ومن مركبة الأحزان المتعبة في الوجود الفاني وأصير إليها مرة أخرى؟»¹. إن حقيقة التسامي وكنهه يتمثل في قدرة الإنسان على طرح السؤال وبلورته لا في قيمة الجواب عليه إن كان معتبرا أو غير ذلك، فعملو الرجل الإغريقي يكمن في قوة السؤال الذي يفتح أفق البحث والاستدلال للوصول إلى إجابات، والتي حتما ستختلف من فرد إلى فرد ومن زمن إلى زمن.

وما يمكن أن نقوله في هذه المرحلة عن الفكر الإغريقي شأنه في ذلك شأن الفلسفات الإغريقية اللاحقة افتراضاتها الأساسية للدين الإغريقي ونشأة الكون حيث يرون أن هذا العالم "وُلِدَ ولادة ولم يُخلَق خلقاً" وأن الآلهة مهما كان نوعها وأصلها هي داخل هذا العالم، ويجري عليها ما يجري على العالم فلا مكان في الفكر الهيليني لقدرة كلية أو خالق متعالٍ بالمفهوم المسيحي أو الإسلامي.

1- أ.ه. أرمسترونغ - مدخل إلى الفلسفة القديمة - ترجمة سعيد الغانمي ، دار النشر كلمة ومركز الثقافي العربي ط1: 2009 ، ص: 20 .

1. مفهوم التسامي عند "هيراقليطس" (540ق.م-480ق.م)

يعتبر هذا الفيلسوف إن صح التعبير فيلسوفًا متمرّدًا على الموروث الشعبي والأفكار المتداولة في زمانه، وحتى الآراء السابقة عليه، وعنده يكتمل الإنسان عند استعماله "الحدس" الذي حسبه يتجلى بالبحث الشخصي للوصول إلى معرفة الحقيقة والتي يرى مؤداها بالتغيّر كمبدأ للوجود بأسره «إنك لا تستطيع أن تنزل مرتين في نفس النهر»¹. والذي يقر فيه مسألة التغيّر الدائم، حيث لا يسود هناك السكون الأبدي في أي مكان، أي الثبات الذي لا يتغيّر، كما أشار أيضًا إلى مبدأ الصراع الدائم، فعنده الحرب هي أبو الأشياء جميعًا إذ يقول: «الحرب أب للجميع وملكٌ على الجميع، والحرب هي التي جعلت بعض الأفراد ناسا وبعضهم آلهة، وهي التي جعلت بعض الناس أحرارا وبعضهم عبيدا»² كما أن هذا الصراع - صراع أضداد - شرط للحياة، وهذا الأخير حقيقة قائمة في أصل الوجود لا يمكن إلغاؤه أو إلغاء أحد طرفيه. وكل هذا يخضع لمبدأ الحاكم، وهو "اللوغوس". كأني به نظام عادل يؤثر في تناغم التوترات المتضادة. ويعتبر "هيراقليطس" أول من أحدث كلمة (اللوغوس). كما أنه يرى فيه صفة الكمال الإنساني التي تتمثل في إدراك حقيقة الوجود، والتي لا يمكن أن يلاحظها عداه، لأن الطبيعة تخفي أسرارها بكلمات ملغزة، وتلك هي الحكمة، والتي من مظاهرها حقيقة العينين كمعيار للوثوق والوضوح لفهم ماهية الكون. لقد أقر

1- فريدريك كوبلستون - تاريخ الفلسفة - المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1: 2002، ص: 77.

2 - "برتراند رسل"، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة د/ زكي نجيب محمود، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ط: 2010، ص: 88.

"هيراقليطس" في الناس صفة الشرور، حيث يقول: «إن معظم الناس أشرار»¹. واعتقاده بأن القوة وحدها هي السبيل في إرغامهم على العمل. إن ما يمكن أن نقوله في هذا المفكر أنه اتخذ "مبدأ الثورة" بالمصطلح الحديث على مكتسبات عصره في شتى المجالات مُحاولاً بناء صرح قيم ومفاهيم جديدة تخضع لمبدأ الحكمة التي تحلى بها أمثاله، وتعمل تحت لواء الحدس، ورغم هذا لم يخرج هذا المفكر عن معتقدات عصره في اتخاذه مبدأ المادة أصلاً للوجود.

2. مفهوم التسامي عند "بارمنيدس" (540 ق.م - 480 ق.م)

يعتبر "بارمنيدس" الفيلسوف الذي عرفت معه المعرفة الإنسانية نقلة نوعية أرست طريقاً جديداً في البحث العلمي لاحقاً. حيث ارتقى "بارمنيدس" بالفكر إلى نشأة الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا بتحول البحث الفلسفي معه من البحث عن العلة الأولى للأشياء إلى البحث في ما وراء الوجود المحسوس أي في ماهية الوجود، ويعتبر هذا الفيلسوف حلقة وصل بين الاتجاه المادي الحسي الذي كان طاغياً قبله، والاتجاه العقلي الذي أرسى دعائمه وتجلى جلياً من بعده.

لقد رأى "بارمنيدس" أن المعرفة تنفرع إلى طريقين: طريق اليقين (الحقيقة) وطريق (الشك) الظن². فالأولى عقلية ثابتة وكاملة ومطلقة أما الثانية ظنية ونسبية قائمة على العرف والحواس، وكمال الإنسان وفق رأيه لا يتأتى إلا بالحكمة أو الإنسان

1- المرجع نفسه، ص: 88.

2- المرجع نفسه، ص: 100.

الحكيم الذي يضع ميزان العقل ويؤسس عليه، ويدرك مخاطر المعرفة الظنية ويحاربها وينأى بنفسه عنها.

إن كل ما نصل إليه إذن بالقياس إلى هذه المرحلة - الكوسمولوجية - تمايزها الفريد الذي يَنُمُ صراحة على تدرج وارتقاء العقل الإنساني فوق مرحلة الفكر الأسطوري وإن وُجِدَ في هذه المرحلة، لكن بإضفاء الجانب العقلي عليه، وهذا الأخير وضعه في بوتقة النظام والطرح الشمولي وأبعده عن الفوضى والخرافة والطوطمية، وهذا ما نلمسه بوضوح في ذلك الانتقال من القلق إلى الاطمئنان، والانتقال من المجهول إلى المعلوم ومن الغموض والإبهام إلى الوضوح والبداهة، ومن الفوضى إلى النظام، ومن الاضطراب إلى الاستقرار. وهذه العملية الارتقائية والمتسامية تتطلب حقيقة التعالي (الترانسندنتالية) الذي يصبو إليه الفرد في إدراك وفهم الكون والإنسان معًا، وتفسير النظام وفهم آلية القانون العام المسير لهذا الكون الفسيح رغم عدم بلوغه هذه الدرجة.

فكانت بمثابة الخطوة الطفولية لهذا الفكر في تشييد صرح الحضارات اللاحقة، كما لا يجب أن ننسى النقاش الذي فتحته المدرسة الطبيعية، والذي بقي مثار جدل في سيرورة الفكر من خلال تاريخ الفكر البشري على مد العصور والذي تبلور في إشكالية "الواحدية" و"التعدد" (الكثرة) في أصل الوجود، ففتح بذلك باب الإرهاص على مصراعيه للتفلسف، فكل تفسير أو إجابة أو تأويل لتلك الحقيقة ما هي إلا عملية تركيب جدلي لفكر الإنسان في صورته الديالكتيكية (الجدلية) لتطور العقل البشري بالمفهوم الهيجلي

أي أنه كان لبنة في بناء الفكر البشري، لا يمكننا بأي حال أن نغمت دورها ولن نستطيع فعل ذلك.

ii. المرحلة الإنسانية

تمهيد

إنّ ما تناولناه في المرحلة الأولى التي تطرقت إلى مشكلة أصل الوجود وطرحت التساؤلات المختلفة لإبراز ذلك، وتحديد طبيعة وحقيقة العنصر المادي الذي هو الجوهر الأول للكون، حيث عَرَفَ بعدها الفكر اليوناني نقلةً نوعية عندما شعر بعدم جدوى تناول هذه الموضوعات التي أرهقت كاهله، وجعلته في دوامة تضاربت حولها آراؤهم بمورثهم الفكري والعقدي، اتجه هذا الإنسان إلى معرفة ذاته والتي من خلالها يمكنه أن يفهم عالم الموضوعات التي تحيط به، فلا مناص من ذلك، وهذا ما باشرته "السوفسطائية" في المقام الأول على يد "بروتاجوراس" و"جورجياس" و"هيبياس" وغيرهم ... في التعامل مع هذا الإنسان وفق أبعاده الذاتية (الحس والعقل)، والاجتماعية والأخلاقية والسياسية لتصل لنا إنساناً صاحب بيان وخطابة مؤثرة، مُلماً بجميع الفنون التي تساعد على إرساء هذه القيم الفنية ليمتلك قوة الإقناع و المحاججة. كما قد أرسى "السوفسطائية" في الفكر البشري مفهوم "الذاتية" وأن الإنسان به ومن خلاله يفهم الكون فهو معيار ومقياس نفسه أولاً ومقياس الأشياء كلها، في حين نجد أن "سقراط" نأى بنفسه عما جاء به السوفسطائيون بترويج المنفعة الحسية مبدأ اللذة

والألم، وحاول تشييد الأخلاق لغايتها، وأن يعرف الإنسان نفسه بنفسه وفق منظور عقلي.

فكمال الإنسان يوجد في ذاته والحقيقة مطبوعة فيه، ولا بد للإنسان الحق أن يُجَلِّبها ويعيش وفقها. إن هذا النسيج الذي نسجه "سقراط" بخيوط مثالية يَصُبُّو إلى وضع الإنسان في مراتب الحكمة بعيدًا عن شؤون الحكم والسياسة، أي الإنسان في حياته اليومية والعملية. أما بالنسبة للشيخين "أفلاطون" و"أرسطو" فقد ارتقى معهما الفكر إلى مصاف النسق بتناول الإنسان بمختلف أبعاده، ليتسنى لنا فهمه على أكمل وجه فلا يمكن أخذ جانب دون آخر.

إن هذين العَلمَين كانا لهما الأثر الكبير والواضح في مسيرة الفكر الإنساني بما فيه الغرب، محاولين طرح الإشكاليات والعوائق الإبيستيمولوجية التي تواجه الإنسان وإيجاد الحلول المناسبة لها. ولا يمكن إنكار دوريهما في ذلك. لقد انتهج "أفلاطون" المسار المثالي وفق نظرة صوفية زهدية (نظرية المثل). بينما نجد "أرسطو" أنزل فكر أستاذه من السماء إلى الأرض بانتهاجه للواقعية كأساس لفهم الإنسان وفق ثنائية النفس والبدن كأساس لبلوغ الكمال والحقيقة وفق منهاج تأملي عقلي صِرْف.

1. مفهوم التسامي عند "السوفسطائيين"

إن سمة "السوفسطائية" - ظهرت في القرن الخامس قبل الميلاد - في أنها لا تشير إلى مذهب قائم بذاته، وإنما إلى طريقة في التعليم والخطابة دون تقصي الحقيقة أو مناقشتها إنه العصر الذي تلبست فيه الحياة العقلية بجزئيات الحياة وتفاصيلها

بمنهاج واقعي تجريبي، أو نستطيع نعتة بـ"المنهج العملي" الذي تخصص في الإنسان ومنجزه الحضاري كموضوع للدراسة عندهم، ومن أشهرهم "بروتاغوراس" (480 ق.م/410 ق.م) و"جورجياس" (480 ق.م/375 ق.م) و"هيبياس" (443 ق.م/399 ق.م) و"بروديكوس" (465 ق.م/395 ق.م). لقد نشد "السوفسطائيون" النجاح في أوساط معاصريهم عن طريق فن الإقناع والإفحام والإغراء، فأضحى الفيلسوف أو(الحكيم) حسبهم لا يميّط اللثام عن الحقيقة بقدر ما يعرضها وما يؤثر به على السامعين، فالقيم الفكرية الرئيسة هي التبحر في جميع المعارف النافعة التي تسمح للحكيم أن يستغلها في إقناع الطرف الآخر بطريقة عملية في قالب حوارى منمق، حيث يتمكنون من فن الكلام «علم البيان» و«فن الخطابة»¹، ليستحوزوا على مسامع السامع ويفوزون بعطفه، فهم يتباهون بتعليم فضيلة السياسة، وهنا تتجلى النزعة الإنسانية في أسمى صورها، عاقدة رجائها كله على الفن والثقافة، حيث يصبح الإنسان مقياس الأشياء ومقياس وجود الموجود ومقياس لاوجود اللاموجود، حيث نجد أشهر مقولة على ذلك لـ"بروتاغوراس": «الإنسان هو معيار كل الأشياء معيار ما هو موجود فيكون موجودا، ومعيار ما ليس بموجود فلا يكون موجودا»²، فالإنسان هناك أصبح شغله الشاغل شؤون الإنسانية وحدها، وهذا ما يسمى بالاتجاه إلى الذاتية دون الموضوع. أما الذين فلا يسعني أن أكثرث بوجوده أو عدمه لما يتسم به الذات من

1- فردريك كوبلستون، المرجع السابق، ص: 138.

2- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة جاهد عبد المنعم مجاهد، دار النشر والثقافة للتوزيع، القاهرة،

ط1: 1920، ص: 101.

غموض الموضوع وقصر الحياة، وهذا هو ما تصبو إليه ثقافة الإنسان وعقلانيته، فبيت القصيد هو الإنسان، وإلى جانب كل هذا نعترف بأن "السوفسطائيين" بحق أول من أثار مشكلة المعرفة، جعلها موضوعاً يمكن الخوض فيه، وأصبح الإنسان كما أشرنا إليه معطًى تتنازعه الحواس والعقل بمثابة الحقيقة الأولى في الوجود وبؤرة الاهتمام، وأصبح هذا الإنسان لا يقدس ولا يحترم أي شيء لذاته أو باعتباره حقاً في ذاته لا يتأتى إليه الباطل، فإنسان السوفسطائيين لا يأخذ الأشياء على أنها حق دون أن يحس بها أو دون أن تعود عليه بالمنفعة. كما أن إنسانهم يتخذ من القوة وازعاً ليثبت جدارته وأهليته كمعيار أسمى يضيف عليه أحييته بذاته.

2. مفهوم التسامي عند "سقراط" (469 ق.م-399 ق.م)

يتميز أسلوب "سقراط" في معالجة الأمور الفكرية عن طريق توليد الحقائق التي أصلاً هي موجودة في الذات الإنسانية محاولاً إظهارها وإمطة اللثام عنها ومعالجة الأخطاء في التفكير وتصفية العقول من داء السفسة والكشف عن الموضوعات التي ينبغي للإنسان أن يتناولها. فكانت مَهْمَة "سقراط" مساعدة الناس على استخراج تلك المعاني والأفكار الموجودة في ذات كل إنسان، كأني به انتهج أسلوب "الاستبطان" بالمصطلح الحديث، أي التعرف على الذات من الداخل عكس ما قامت به "السوفسطائية" التي ركزت اهتمامها على علاقة الذات بالموضوع (العالم الخارجي أو عالم الأشياء) إضافة إلى تلك المفارقة نجد أخلاق "السوفسطائية" تقوم على دعامة وأساس المنفعة الفردية الخالصة ورؤيتها إلى تلك المنفعة بمزاجية مفرطة. بيد أن

الأخلاق السقراطية أرجعت المقياس الأخلاقي إلى ما هو نافع فالفضيلة ما هي إلاّ مكسب ينتفع منه الإنسان، والرّذيلة ما هي إلاّ أذى يلحق بالشخص وهذا النفع حسب المفهوم السقراطي يُدّرُ السّعادة التي تعود على مجموع النّاس. فوسيلة "سقراط" لبلوغ السعادة تتم عن طريق "المحاورة" لا عن طريق "الخطابة" التي انتهجتها "السوفسطائية". فالنهج السقراطي يؤدي إلى معرفة الإنسان لنفسه بنفسه لبلوغ كماله في حين أن النهج الثاني يؤدي إلى البراعة والمهارة والحنكة فحسب. لقد تجلت ملامح الإنسان الأعلى عند "سقراط" في نظرية النفس الإنسانية التي هي أساس الأخلاق، حيث اعتبرها خيرة وعاقلة بطبعها (فطرتها)، فالخير والعلم يرسوان جنباً إلى جنب في أعماق هذه النفس، ولا يتنازعان ما دامت هذه النفس خيرة وعاقلة بطبعه، فلا يمكن أن تقبل الخطأ، فهي مستيقنة من أن ما تفعله ليس هو الحق لأنه نزوع لا يستقيم ولا مقام له في طبيعة الإنسان الخيرة، وإنسانه المتعالي ينبغي عليه أن يتعرف على أسباب الخطأ والتي هي أصلاً خارج النفس، إنما هي في ما يحيط به، لأنه متيقن من سلامة عناصره النفسية ذات العمق المعرفي. إن المقياس الذي يضبط الخطأ ويتعرف إليه هو المرجع الوحيد بالنسبة إلى "سقراط"، المتمثل في العقل في إرساء قانون الأخلاق عن طريق إدراك الثوابت. ويمكن القول إنّ صمام الأخلاق عنده هو العقل ولقد صحح "سقراط" هذا بالاعتراف بأن الحقيقة يجب أن تكون حقيقة بالنسبة لي ولكن هذا بقدرتي ككائن عاقل وهذا يعني أن العقل كلي وأن الحقيقة ليست الحقيقة بالنسبة لي بل هي

الحقيقة الكلية التي تشترك فيها كل الكائنات العقلية الصادقة¹. ويتعمق بنا "سقراط" في سبر أغوار النفس البشرية وعلاقتها بالجسد، فهو صاحب السبق في طرح هذه العلاقة، والتي يقارن فيها النفس الإنسانية وفق مقابلة أقامها بين العقل الإلهي - مصدر الكمال والمطلق، والمثل - والنفس الإنسانية. فكما يسيطر العقل الإلهي على الكون، بدورها تسوس النفس الجسد، فللعقل البشري المهمة الأساسية في تنظيم الأشياء كعلة حقيقية ترسي قواعد التوافق والكمال في سلم التسامي الذي يرسمه هذا العقل الفعّال (الخالد). إن "سقراط" يعلن بمقولته: «أن تفوق الإنسان لا يمكن تفسيره ببنية بدنه فقط، بل ينبغي أن نبحث عن السبب الحقيقي في نفسه بما هي نفس عاقلة»².

ومنه يمكننا أن نستشف في ثأيا الطرح السقراطي معيار الإنسان المتعالي الذي يستطيع أن يدرك المهمة الحقيقية للإنسان في التعرف على هذه النفس ومعرفة سجاياها الدفينة، إنه حقًا الهدف الأساسي والأسمى لحياته. وإن لهذا الاتجاه الذي ينحوه الإنسان المتعالي لفهم عالمه الداخلي قيمةً عليا، لأنها نابعة من قلق نفسه ومصيره ورغبته الجامحة في معرفة ذلك، فسعادته متوقفة على معرفته بالنفس وطبيعتها وعليه يمكننا أن نعطي قيمة حقيقية لجهد "سقراط" المتمثل في ذلك الوازع الذي ينبّه الناس بإيقاظهم من سباتهم ليدركوا ما يجب عليهم إدراكه، ولعل الشعار

1- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ط: 1984، معتمدة عن ط 1953 صادرة من دار ماكاميلان، ص: 132.

2- د/ عبد العال عبد الرحمان عبد العال إبراهيم - الإنسان لدي فلاسفة اليونان في العصر الهيليني - ص:

الشهير المعلق على معبد دلفي «اعرف نفسك بنفسك» خير دليل على ذلك. هذا ما يعني أن "سقراط" كان يبحث في الإنسان الكامل والذي بدوره ينبغي عليه أن يبحث عن الفضيلة والحكمة في نفسه قَبْلَ أن يهتم بشؤونه الخاصة، وأن يهتم بالدولة قبل أن يهتم بمصالح الدولة، فكانت هذه هي رسالة "سقراط" التي ترمي إلى مرامي النبيل، ولعل أنبل ما في الإنسان النفس، من خلال اكتسابها الحكمة والفضيلة. ولا يمكننا في هذا المقام إلا أن ننوه بجهد "سقراط" في إرساء بداية العلم عندما استخدم "الاستدلال الاستقرائي" و"التعريف الكلي" اللذين هما الدعامتان اللتان يقوم عليهما العلم.

3. مفهوم التسامي عند "أفلاطون" (427 ق.م-347 ق.م)

لقد شغل الإنسان مجالاً واسعاً ومكانة عظيمة في فكر كل من "أفلاطون" و"أرسطو"، حيث نتج عن هذا طرحٌ جديدٌ يختص بقضايا الإنسان، فنجد "أفلاطون" يربط بين المعرفة والأخلاق إلى جانب تناوله الطبيعيات، والتي كانت بمثابة المكمل لمذهبه في الوجود، كما ربط "أرسطو" بين الأخلاق والسياسة. إن هذا النسق الوليد للفكر الإنساني الذي عني بالقضايا الإنسانية الثلاثة في فلسفة "أفلاطون" و"أرسطو" والتي هي قضية النشأة والغاية والمصير، رغم الاختلاف الذي بينهما أحياناً في الطرح والمعالجة.

حيث نجد في فكر "أفلاطون" أن غاية الوجود الإنساني قد رسمها وحدد معالمها التي تتبلور في ملامح الحياة الفاضلة، والتي هي غاية الوجود البشري، والتي تقودنا إلى الحديث عن العدالة كصفة لازمة للإنسان في تحقيقها، فعدالة الفرد تُقضي

الانسجام بين مطالب النفس ومطالب الجسد، وسياسة العقل (تحكم) على جميع ملكات النفس، كما لا ينسى "أفلاطون" مهمة التربية بوصفها وسيلة مفصلية في إصلاح النفس وتهذيبها من أجل الحياة الفاضلة. إنما يسع الإنسان الفاضل والكامل هو أن ينزع إلى عالم المثل، ويتخلص من براثن عالم الواقع (الحس)، وهذا العالم المثالي يوفر المعايير الأبدية والموضوعية، التي ينبغي للناس أن يُنظّموا وفقها حياتهم الخاصة. وكأنّ هذا العالم واقعٌ حقيقيّ. وهو ما يسمى (المثالية الواقعية) مع النفس وهو الذي يشكل أساس جميع المعارف الأصيلة، وهذا عن طريق الارتقاء العقلي عبر مراتب المثل حتى يصل إلى أعلى مراتب المثل وأكثرها كلية وهو (مثال الخير الأسمى) الذي يصوره لنا على أنه شمس العالم العقلي ونبراسه وسبب جميع المثل وهو أول المبادئ وآخرها، وهو وراء كل وجود.

إن حقيقة الرجل المتسامي تتجلى في "الفيلسوف" صاحب الحكمة، والذي يراه "أفلاطون" حاكماً، وهو ذلك الذي يحب النظر إلى الحقيقة، والذي يحب الجمال في ذاته، ليس بالحالم، بل هو يقظ وفطن وصاحب معرفة لا صاحب ظنون، ومن ثم فالحياة الحقيقية للإنسان هي حياة التفلسف أو حياة الحكمة ما دام الفيلسوف هو وحده القادر على بلوغ العلم الحقيقي الكلي وعلى إدراك الطابع الحقيقي للواقع¹، ولعل خير دليل يمكننا الإشارة إليه لفهم هذا التعالّي للإنسان هو ما أوضحه لنا "أفلاطون" في

1 - فردريك كوبلستون ، ص:280.

"أسطورة الكهف" المشهورة حين ينجو ذلك الشخص من أسره، ويتحرر من أغلاله لينطلق إلى معانقة شمس الحقيقة، ويتلمس نورها واليقين فيها، ويحاول بعد ذلك أن ينقل الصورة إلى من كان في الأسر معه في كهف الظلام والعممة والوهم والظلال محاولاً بذلك أن يأخذ بأيديهم ويعلو بهم إلى مشارف الحقيقة المتخفية عن أنظارهم، فإن في حقيقة هذه الشمس مظهر الانبهار تستجدي عناء مشقة الوصول إليها، وتكريس كل الحياة لذلك، فلا تُرى الحقيقة إلا بنور العقل، هذا النور الذي يهب لنا الحقيقة والقدرة على المعرفة، والذي يعبر عنه كما قلنا بـ"مثال الخير" البعيد عن كل فناء، لأنه خالد أزلي. ومن خلال كل هذا يضع "أفلاطون" الحكمة هدفاً منشوداً وغاية قصوى للحياة الفاضلة، ولن يتحقق هذا الكمال إلا بالتعلق بكل ما هو خالد، ولن يتأتى هذا إلا بصفاء النفس وتحريرها من علائق الشهوات الجسدية.

إذن فالنفس سجين وأسيرة في البدن، ولن يتحقق كمالها وتساميها إلا من خلال رجوعها إلى الأصل الأعلى، بتطهيرها وإنابتها إلى سيادة العقل فيها، وبالتالي فالحياة الفاضلة هي حياة الحكمة أو المعرفة العقلية، وسيادة العقل والتشبه بالآلهة قدر الإمكان، حيث يمثل الجسد عائقاً كبيراً في الوصول إلى الحقيقة التي تهفو إليها النفس بسبب مطالب الجسد المستمرة من طعام وشراب وأسقام، كما يشوب هذا الجسد الصراع في إشباع ملذّاته وحب امتلاك الثروات، وهذا ما لا يدعونا إلى حياة التأمل وحياة الفكر التي هي غاية الإنسان، فلن نعرف شيئاً ونحن ملوثين بطبيعة الجسد. فلا بدّ للنفس أن تتعتق من الجسد، ولن يتحقق لها ذلك إلا بالموت، لذلك لا بد للإنسان أن

يعيش حياة أقرب إلى حالة الموت. وهؤلاء هم المشتغلون بالفلسفة، لأنهم أقل البشر خوفاً من الموت، و الفيلسوف الحقُّ طالب للموت، أي الحياة الخالصة للنفس دون البدن، غير أن العامة يظنون أن ارتباط النفس بالبدن حياة، وانفصالها عنه موت، لذلك نجدهم يجزعون من الموت، ولو تأملنا لوجدنا أن حياة العامة في حقيقتها موت، وموت الفيلسوف حياة. فالفلاسفة يرجعون أنفسهم إلى الحياة الحقّة عن طريق الموت بعدة أمور أولها: الزهد في مطالب البدن إلا فيما هو ضروري للحياة (التقشف)، كما أن الانتحار جريمة، حيث أننا ملك للآلهة. وثانيها: طلب الفيلسوف للمعرفة، ويبدأ عن طريق الحواس فتكشف له خداعها وانطوائها على الوهم، فيلجأ مضطراً إلى العقل والتفكير والتأمل الجاد. وثالثها: أن يطلب الوجود الحقيقي الثابت الذي لا نزاع فيه ولا عليه، لا الوجود المتغير، ويتمثل هذا الوجود الحقيقي في: الحق والخير والجمال والصحة¹.

4. مفهوم التسامي عند "أرسطو" (384 ق.م - 322 ق.م)

ينطلق "أرسطو" من واقعية الإنسان ذي الأبعاد الاجتماعية والسياسية والأخلاقية من خلال نظرة واقعية، تتمثل في سعيه الحثيث في حياته اليومية بأسلوب تلقائي إلى السعادة والخير وهذا لا يتحقق إلا بأمور أخرى جلية كـ "الفضيلة" و"اللذة"، والتي تعتبر من جملة الخَبَرَات التي يسعى الإنسان لبلوغها. فـ"السَّعادة" غاية كل إنسان حكيم أراد

1- لوك فيري - أجمل قصة في تاريخ الفلسفة - ترجمة محمود بن جماعة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2015، ص:97.

بلوغ الكمال، وهي المبحث الأساسي في الفلسفة، وهذا السعي للسعادة إنما هو ثمرة معرفة وخبرات يكتسبها الإنسان منذ ولادته ويتمنى تحقيقها، لأن هذا الإنسان صاحب أهلية فطرية بالنسبة لـ "أرسطو" ليحيا حياة سياسية واجتماعية، وقد جعل "أرسطو" الأخلاق أهم من السياسة، والبحث في الأخلاق يقودنا حتمًا إلى البحث في "الفضيلة" والتي هي حسبه وسط بين نقيضين. وقد استخدم "أرسطو" أسلوب الاستقراء للوصول إلى الغاية القصوى أي الخير الأقصى. إن نظرة "أرسطو" إلى الإنسان نظرة ثنائية تُقرّ بالـنفس والجسد معًا، ولا يمكن فصلهما، لأنهما في انسجام.

فالـنفس بالنسبة لـ "أرسطو" كمال أولي للجسد، فالكمال في هذه الثنائية بين (الفعل) و(القوة)، أي بين (الصورة) و(الهولي): «فالـنفس من البدن إذن بمثابة الفعل أو الكمال من القوة التي تُستكمل به»¹. غير أن الكمال على درجتين: كمال أول ويتم بـ(القوة) أو الاستعداد في الكائن الحي، وتكون النفس فيه مُقَصِّرة في بعض وظائفها أحيانًا مثل: حالة النوم أو الغيبوبة. أما الكمال الثاني فهو يتم بـ(الفعل) ويتحقق بصورة مستمرة: وبالتالي هذا يعني أن النفس هي كمال أول ما دامت لا تمارس قوتها بالفعل دومًا. ويكتمل الأمر باشتراط وجود البدن بكامل الأعضاء. ليكون قادرًا على تأدية وظائف النفس، ومنه يتضح لنا أن النفس تسوس البدن، وهي قوة الحياة الموجودة فيه وبالتالي فالكمال الحقيقي يكون بهذه الثنائية (النفس والبدن) والتي هي بالنسبة لـ "أرسطو" شيء واحد، وهو واحد كامل، أي أن الكثرة تُضفي إلى الوحدة، فالمادة هي

1- د/ عبد العال عبد الرحمان عبد العال إبراهيم، نفسه، ص: 196 .

الصورة بالقوة والصورة هي المادة التي بَلَغَتْ كمالها، فالحقيقة إذن تتجلى في أن الإنسان هو واحد ذو بعدين أو حدين (هيولى وصورة).

ويستطرد "أرسطو" في طرحه في معارضة المثل الأفلاطونية لبلوغ الكمال المنشود برأيه وبموقفه الذي ينطلق من الواقع، والإنسان الكامل الحق والعالم الحق لا بد أن يمر لزومًا بالملاحظة الواعية لعالم الخبرة (التجربة)، حيث كل شيء مركب من صورة ومادة، وهذه النظرة لا بد أن تصبح بصيغة التجريد. ففي اتساق مع ما سبق يواصل "أرسطو" تحديد معالم الإنسان الكامل من خلال فكرته القائلة بأن كل كائن يمتلك مكانه الطبيعي الذي ينبغي عليه الالتحاق به لكي يقوم بدوره المسند إليه في التناغم الكوني، فهو يتصور القيم وفق سلم تصاعدي به درجات، كل درجة فيها صفات متفاوتة في الرفعة والذوق في تناسبها مع كل فرد، بحسب طبيعته وموقعه في نظام الكوسموس، وهذا ما نتج عنه فيما بعد ما يسمى بالمجتمع الإقطاعي، والذي يعتبر انطلاقة في تاريخ أوروبا السياسي والثقافي برمته. فالفضيلة إذن ما هي إلا تمثل كل فرد في تحقيق صفاته الخاصة في اكتمال توازن عادل لا زيادة فيه ولا نقصير. ويذهب "أرسطو" إلى أبعد من ذلك في تمييز الوسط الكامل (الذهبي) الذي يسميه "الفضيلة" كما أشرنا إليه، ويذهب في تعريف الفضيلة بأنها ليست هي فقط الموقف الصحيح والمعقول، وإنما هي الموقف الذي يؤدي إلى الاختيار الصحيح والمعقول في مثل هذه المسائل هو ما نقصده بالفطنة¹ إذ هي وسط عادل لا يضاهي الوسط الرخو

1- فردريك كوبلستون، المرجع نفسه ص: 462.

في شيء، بل يمثل أعلى درجة الامتياز من حيث النوع، فالعين الفاضلة بالنسبة له هي العين التي تدرك عمق الحقيقة لا ما يتراءى لها في الموجود، أي أنها تبصر على نحو كامل وبالنسبة للإنسان يجب أن تكون له أعلى المواهب الطبيعية التي يمكن للمرء أن يشكلها وينميها على أحسن وجه، فالذكاء في شكله الأرقى هو الذكاء الذي يسمح بفهم نظام متناغم في العالم، أو ما يمكن تسميته: « **حكمة الذكاء** ».

إذن فالإنسان الفاضل بامتياز هو "الحكيم" والذي لا يتفلسف فحسب، وإنما يتوصل بحق إلى الحكمة، ويدرك أنه يضع نفسه في تناغم مع النظام الكوني يبلغ به نوعاً من الخلود¹، أي أن نجعل أنفسنا خالدين قدر ما نستطيع. وهذا ما يعبر عنه "أرسطو" بأسمى فعاليات الإنسان التي تتمثل في القوة النظرية (التأمل العقلي) يكون العقل أعلى ملكة في الإنسان، والتأمل النظري هو أعلى نشاط للعقل، وهذا النشاط هو صورة يمكن لها أن تبقى فترة طويلة من الزمن من أي نشاط آخر ويمتاز الحكيم بهذا النشاط أكثر من غيره فهو مكثف بنفسه². وعليه يعتبر العصر الهيليني المخطط الهندسي الشامل الذي أرسى به الفكر اليوناني معالمه الفلسفية الأساسية وخطوطه العريضة، وكان صاحب الفضل على العصر اللاحق له (الهيلينستي) الذي يعتبر فقط مرحلة إحيائية له. وكما رأينا أن هذه المرحلة تنقسم إلى قسمين بارزين والذي تناولناهما: المرحلة الطبيعية التي سادها البحث في نشأة الوجود المادي والجوهر الأصلي الذي تولدت منه كل الأشياء، حيث نجد هذا الوجود المادي في حقيقة الأمر

1- لوك فيري، المرجع نفسه، ص: 112، 113.

2- المرجع نفسه، ص: 467.

هو بحث في ما وراء المادة. فبحثهم هذا كان يتضمن حياة الإنسان وقضاياها مطابقة للحياة المادية للعالم، كما أن هذا الكون في ترابط وتناغم كذلك، فحياة الإنسان في مجال المعرفة والأخلاق بصورة واحدة ذات وجهين يصعب فصلهما. ورغم التعارض والاختلاف بين الفلاسفة الطبيعيين في تأويلاتهم وحججهم في نشأة الوجود المادي بين طيات الوحدة والكثرة إلا أنهم يكادون يجمعون رؤاهم حول الإنسان وعالمه وقضاياها ومصيره، فهو لديهم جميعاً عبارة عن جزء من الطبيعة المادية، يخضع في تكوينه الجسدي والروحي إلى الأسباب والقوانين نفسها التي يخضع لها الكون. فالإنسان المتسامي أو الأسمى لديهم كان هدفه المنشود من الوجود هو أن يحيا متناغماً ومنسجماً ومدرّكاً لتلك القوانين، خاضعاً لها رابطاً حياته بها، وهي التي تقرر مصيره وقدره حسب تصورهم.

وفي المرحلة الإنسانية تزايد الشعور بقيمة الإنسان ومكانته في هذا الكون، وكان ذلك مصاحباً للتغيرات والتطورات السياسية والاجتماعية والفكرية، وذلك مع ظهور حركة وليدة سميت بـ"السوفسطائية" والتي حملت على عاتقها الإنسان ككل، جاعلة منه مركزاً ومحوراً للبحث والدراسة. فاهتمت بالمعرفة والأخلاق والسياسة ودورها الأساسي في الحياة الإنسانية. في هذه الأثناء ظهر الفكر السقراطي الذي أعطى الإنسان بعداً آخر، ونقله من الواقعية الحسية المنفعية إلى الحياة الفاضلة والأسس الثابتة والإيمان اليقيني الذي تتميز به الحياة العقلية والتأملية، هذا ما كان الحال عليه كذلك مع المعلمين "أفلاطون" و"أرسطو".

إن حقيقة الإنسان الأعلى المتسامي في هذه المرحلة - الهيلينية - هو انتقال هذا الإنسان من كونه إلهاً أو شبيهاً بالآلهة كبداية إلى كونه محوراً ووسطاً بين الإله والطبيعة، هذا ما جعله يبحث عن الفضيلة ليتسامى بها عن باقي الموجودات مُتَشَبِّهاً بالقيم المثلى الإلهية.

ب. العصر الهلينيستي

تمهيد

يعتبر العصر الهلينيستي عصر القلق العقلي والروحي الكبير، والذي أدّى إلى إضعاف للنبي الأخلاقية والدينية التقليدية بعد ما عرفت اليونان التوسع في الشرق والغرب. مما جعل الناس يأملون إلى قانون في الحياة يسعهم جميعاً، ويسع معه امتزاج الموروثات والتقاليد والأعراف والمفاهيم المختلفة، ويمكنهم من الشعور بالأمن الداخلي والسكينة والراحة النفسية، مما أدى هذا بالفكر الهلينيستي إلى السعي الحثيث لتوفير ذلك، رغم اختلاف مناهج المعالجة في إرساء قواعد وبراهين وأدلة هادئة ومكتفية بذاتها، وذلك بغية التصدي إلى كل الصدمات أو أي سوء طالع لتلك الاضطرابات الجياشة التي عرفها إنسان ذلك العصر، ولتكون هذه الأطروحات أكثر إلزامية كان ينبغي عليها أن تلبس لباس الوثوقية "الدوغمائية"، وهذا عكس ما نجده مع الفلسفات التقليدية ("سقراط" و"أفلاطون" و"أرسطو") - العصر الهيليني - التي اهتمت بتحسين الوجود الإنساني وإضفاء حكم العقل الصحيح الجدير بأن يمتلك المعرفة

والحقيقة، ونجد بالمقابل الفكر الجديد - الهيلينستي - ذهب إلى أن حكم العقل ومعرفة الحقيقة أمر جوهري للأمان وجدير به.

بيد أن الاختلاف بين الفلسفتين الهيلينية الهيلينستية كامنٌ وكاملٌ في قوة التركيز والمنهج، حيث اتسمت طبيعته عند "أفلاطون" و"أرسطو" على مدى الحياة منتهجًا سبيل الصبر والمكابدة والتحمل الشاق والتفكير العلمي، بالمقابل أن الفكر الهيلينستي كان ذو طابع تشويه العجلة لتحقيق الاطمئنان الداخلي تحقيقًا فوريًا لما تفرضه الحقيقة الموضوعية الواقعية والمعاشة، مما جعل من منهجهم منهجًا فجًا، كأني به بناء مُتَدَاعٍ شُيِدَ للطوارئ بُنِيَ على عجل رغم مواده المفيدة. وكما سبقت الإشارة إلى ذلك نُذَكِّرُ أنها كانت فلسفة معتصمة بالوثوقية المتعاطفة أحيانًا ومتعنتة أحيانًا أخرى بوصفها الحقيقة المطلقة. كما أن تجلي الفرد في المرحلة الهيلينية هو تجلٍ للمدينة (بمفهومها الإقليمي)، فلا هو بعزل عنها ولا هي بمعزل عنه (وجوده من وجودها ووجودها من وجوده)، وعظمة الفرد تتجلى وتتضح في صورة المدينة، فهي غايته، ومن خلالها يمكن أن يمارس حياته "الفاضلة".

لكن حين توسعت هذه المدينة كان لازمًا أن يظهر مصطلح جديد يواكب سير التطورات والسيرورة التي عرفت المرحلة الهيلينستية، الذي ظهر تحت اسم "المواطنة العالمية" "cosmopolitan"، فأُعْتَبِرَ المثل الأعلى للمواطن العالمي الذي نجده بارزًا وواضح المعالم في الفكر الرواقي، ملازمًا الفردانية ومرتبطة ارتباطًا وثيقًا بها (المواطنة العالمية - المذهب الفردي). فتولدت عنه نزعة عملية أخلاقية تمثلت في

الفكر "الأبيقوري" و"الرواقي"، وانسحب بذلك الفكر "الفيزيقي"(المادي) و"الميتافيزيقي" والتجأ هذا الفكر إلى المرحلة التي سبقت "سقراط"، حيث تأثر "الأبيقوريين"، بمذهب "ديموقريطس"، وهو الحال مع "الرواقية" التي لجأت كذلك إلى فيزيقا "هيراقليطس" فهذه النظرة الفيزيكية لم تكن أصيلة في حد ذاتها في بناء الأخلاق بقدر ما هي وسيلة في تفسيرها.

تعتبر "الأبيقورية" و"الرواقية" مدرستين كبيرتين في العصر الهيلينستي - ما بعد "أرسطو" - ف "الرواقية":(مشتقة من الرواق أو الممشى ذي الأعمدة في أثينا). وكانت الأسبقية الزمنية للأبيقوريين على نظرائهم من الرواقيين حيث اتسمت المدرسة الأبيقورية بطابع العزلة مستقلة مكثفية ذاتيًا.

فكان فلاسفتها محافظين مخلصين لفرقتهم وفلسفة معلمهم "أبيقور" دون التعدي إلى أي مذهب آخر. بينما استبعد الرواقيون مذهبهم من جماعة الزهاد المعروفة باسم(الكلبيينCynicism)، ثم بعد ذلك تطلع هؤلاء إلى تعاليم "سقراط" الذي أحاطوه بإجلال كبير، كما أعانهم على ذلك مفكرو المدرسة الإسكندرية وعلماءها أصحاب العقول المنهجية.

وفقًا لما سبق نجد أن مفهوم التسامي الذي عرفه الإنسان في العصر الهيليني قد تغير في طرحه ومُطَارَحَاتِهِ وفي إجابته عن الكيفية التي من خلالها يمكن للأفراد أن ينتجوا مدينة "فاضلة" تمكّن لهم تكريس تفوقهم وعلوهم فيها وجعل أنفسهم في خدمة البحث في معضلة حياة الفرد، طالبين بذلك الالتماس والإعتاق للخلاص. أي: كيف

يمكن أن يكونوا ذوي فضيلة سامية في عالم الرذائل؟ أو كيف يمكنهم أن يكونوا سعداء في عالم الشقاء؟ إنه تحول في درجة الاهتمام لا في نوع الاهتمام، إنه نوع من إبراز معنى الوجود أو التواجد في عالم الصراعات والفوضى والتحويلات، عالم غابت فيه الطمأنينة والسكينة.

1) مفهوم التسامي عند "الأبيقوريين"

إن ما يمكن أن نصف به المذهب "الأبيقوري" هو اعتباره مذهباً موعلاً في الناحية العملية عن باقي مذاهب عصره، كما أنه أهمل فرعي التفكير إهمالاً واضحاً والذان هما "المنطق" و"الفيزياء"، كما يعتبر مذهبهم خفيفاً وضحلاً. لم تَسَع الأبيقورية إلى المعرفة لذات المعرفة، ف"الرياضة" لا جدوى منها، و"المنطق" وعلم القوانين يمكن أن نهمله إهمالاً تاماً. كما أن الفيزياء عند "أبيقور" كانت شغله الشاغل في كيفية طرد الخوف الخرافي من ألباب الناس، ذلك لأن المعرفة الحسية هي الأساس في كل ألوان المعرفة ، لو أنك قاتلت ضد كل إحساساتك ، فلن يكون لديك معيار تعود إليه ، وعلى ذلك لن تستطيع أبداً أن تحكم حتى على تلك الإحساسات التي تتطرق كذباً¹ وبالتالي اتجه نحو مجاوزة الدين وتصحيح المفاهيم والموروثات السابقة. فمثلاً يخاف الناس من الموت بسبب القصص التي تتعلق بما يلي الموت من أهوال ومفازع، هذا ما يجرنا إلى إدراك ماهية هذا الخوف والقلق اللذين هما سبب تعاسة الناس، فإذا حطمنا صنم الخوف نكون بذلك اتجهنا إلى إخماد عنصر رئيس ومعوق

1- فردريك كوبلستون، المرجع نفسه، ص: 536.

أساسي لبلوغ السعادة. هنا تتجلى قيمة "الفيزياء" التي تساعدنا على إدراك تلك العلل الخفية التي لا يفسرها عامة الناس العاديون، وتسمح لنا بإزالة الأفكار الخرافية. كأني بالإنسان الحقيقي عنده إنسان يمتلك عقلا علميا حسيا يستطيع أن يفسر به الظواهر الطبيعية، وأن يتجنب من خلاله التفسيرات المفارقة للطبيعة التي أسستها الديانة الشعبية والموروثات. بهذا ينتج أن العالم عنده مُدَبَّرٌ آليًا، وأن الإنسان بالمقابل يملك الإرادة الحرة، ومشكلة الفلسفة ووظيفتها تأكيد أصح الطرق وأنجع السبل لفهم تلك الآلية، وإرشاد الناس إلى طريق السعادة وبلوغ الفضيلة لهذا فإن الإنسان قد تحرر من الخوف من الموت والخوف من الآلهة ليس أمامه من واجب سوى أن يعيش سعيدا بقدر ما تطيق حياته القصيرة على الأرض. ونستطيع أن نترك عالم الفيزياء بقلب لا يثقله شيء ونستدير إلا ما يهم حقا ألا وهو فلسفة الأخلاق حيث ما يجب أن يسلكه الإنسان في حياته¹.

زيادة على هذا يعتبر مذهب "أبيقور" بالمصطلح الحديث مذهب تكريس "النفعية" (البراجماتية) ليس على أسس تجريدية لها حقائق موضوعية وتجليات على أرض الواقع، بل على أساس الاحتياجات الذاتية والرغبات الشخصية، وكان هذا علامة فارقة في هذا العصر، أي أن الحقيقة تعد شيئًا يمكن لأي فرد من الأفراد أن يقيّمها وفق احتياجاته الحقيقية وحتى الخيالية، لا وفق أي معيار موضوعي، أي بـ"مكيافيلية" سابقة زمنياً.

1- وولتر ستيس، المرجع نفسه، ص:290.

يرنو بنا "أبيقور" إلى ضبط مفهوم الكمال الإنساني الذي مؤداه ينحو بنا إلى سبيل التقشف والزهد المعتدل، والاستقلال وضبط النفس.

إن هذه المطارحة التقشفية تصل بالإنسان إلى أعلى سبل السكينة والطمأنينة النفسية والروحية التي تبلغ بالإنسان إلى درجة الفضيلة. فالاعتدال إذن هو سبيل الكمال والذي يتجلي في القناعة والرضا، وفي امتلاك قوة الاستبصار، أي الحكمة (الفطنة) والتي هي عنده أهم من الفلسفة، فكلما كان الإنسان حكيماً فهو بالضرورة فاضلاً، وكلما وصل الإنسان إلى الفضيلة وصل حتماً إلى السعادة المطلقة الدائمة فالإنسان الحقيقي ليس من يستمتع بالذات، لكن هو مَنْ يبحث بالقدر الكافي عن مكان اللذة ويعرف كنهها، ويبلغ الديمومة منها أي (اللذة)، فسمو الإنسان يكون بالحياة الروحية والعقلية، لأنهما المنبع الحقيقي الذي يساعدنا على بلوغ درجة الكمال الدائم والسعادة المطلقة الدائمة، أما حياة الجسم المادية هي حياة تداولية بين اللذة تارة والألم تارة أخرى، أي أنها آنية لا شيء يدوم فيها. ويذهب الابيقوريون في تحديد ماهية السمو بين الفضيلة والسعادة والحياة دون إيجاد علاقة بينهم بحيث ليس في استطاعة المرء أن يعيش حياة فيها شيء من الفطنة، والنزاهة والعدالة، دون أن يعيش حياة سعيدة ذلك لأن الفضائل متحدة مع الحياة حياة لطيفة سائغة، وهذه الحياة اللطيفة السائغة لا يمكن أن تنفصل عن الفضائل وعندما يكون الإنسان حكيماً يكون فاضلاً،

لأن الرجل الفاضل ليس هو الشخص الذي يستمتع باللذة فعلا في أي لحظة ، بل هو الإنسان الذي يعرف كيف يسير في بحثه عن اللذة¹.

هذا يعني أن التسامي عند الأبيقوريين ينطلق من الحقائق المادية الواقعية، أي من الإحساس ليبني مفاهيم عقلية مؤسسة على الخبرة الذاتية التي هي بدورها مؤسسة على قدرتها على اختراق عالم الظواهر المبني على العِلل، والتي تمكننا من تفسير هذه الظواهر، أي أن الإنسان عنده هو إنسان عملي لا يؤمن بالتفسيرات المفارقة، بالمصطلح الحديث إنسان "عِلْمَانِي" إضافة إلى هذا لا يمكن أن نعتقد أن "أبيقور" قد أقصى الموروثات والتقاليد بل أراد أن يُعَرِّبَها ويضفي عليها الصبغة النفعية التي يستطيع الإنسان أن يبلغ السعادة من خلالها بمنظور عقلاني.

(2) مفهوم التسامي عند "الرواقيين"

يتبدى لنا مع "الرواقيين" أن الإنسان صاحب فضيلة، إنسان يعيش مطلق الحرية في نظام صارم حتمي، أُعِدَّ وفق آلية وضرورة مطلقة، وحرية تتجلى في إتباعه وفهمه لهذه الآلية. والضرورة التي هو نفسه نسق من أنساقها، ولتكون له كامل الحرية لا بد عليه أن يتخلص ويحرر نفسه من شهوات الحياة الأرضية، لأن هذه الشهوات لا تملك السيادة على الإنسان، بل هو الذي يتجه إليها بإرادته المحضة، أما الحكيم فهو صاحب الأحكام الصادقة، وهو المتحكم في مصيره، فلا تستطيع أي قوة خارجية مهما كان لها من سلطة وعنفوان أن تسلبه فضيلته، إن هذه الفضيلة حقاً فهي الخير الأسمى

¹- فردريك كويلستون، المرجع نفسه، ص: 546.

والأوحد (الفريدة)، ولكي يبلغ الإنسان قِمة التسامي والكمال لا بد له أن يتناغم وتنحصر حياته وتتوافق مطلقًا مع العقل، أو المبدأ الحاكم الذي هو بطبيعة الحال جزء من العقل الإلهي (الكلي). وعلى أي حال فهو مجبر على إطاعة العقل الإلهي (القَدَر) لكنه مخير في الطريقة التي يطيع بها. ومنه فإن رضى الإنسان على إملاءات في داخله هي كل واجب الإنسان، وهي حقيقة الفضيلة لأنها شيء واحد (العقل، الفضيلة)، فالحكيم حسبهم هو الذي يعيش باستمرار وفق الطبيعة، وهو نفسه كالعيش وفق العقل أو الله، ولا تتأتى هذه الفضيلة إلا بالنصب والإجهد والنشاط الدؤوب (المكابدة).

والإنسان المتسامي عندهم هو ذلك الفاضل كالطبيعة العامة وهو الذي يعلم أن كل شيء في الطبيعة إنما يقع بالعقل الكلي أو بالإرادة الإلهية أو بالقدر، فيعتبر ميوله وظائف لتحقيق هذه الإرادة الكلية، ويقبل مفاعيل القدر طوعا، وخيرهما في عملهما ذاته وليس في تحقيق غاية من وراء الفعل، ويعتبر أيضا الموضوعات المطابقة للطبيعة جديرة بالاختيار، والموضوعات المضادة لها منبوذة، دون أن يتعلق بموضوع دون آخر، ودون أن يريد موضوعا كما يريد الخير¹، وعليه تكون معيارية الأخلاق تبعا لصورتها وليس لماهيتها، أي تبعا للنية وليس للنتيجة، ويكون التسامي في ذلك في إرادة الخير وليس في عمله، وتتجلى عندهم حقيقة الكمال في الإنسان الحكيم، وهو حاصل على كل كمال وعلى تمام المعرفة، وهو كامل الصلاح وتام السعادة، وهو

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر ط: 1936، ص: 308.

بذلك مساوٍ للآلهة، بل حتى يفوقها ويسمو عليها لأنه أتم كماله بذاته، والفضيلة يكون ثوابها في نفسها.

لكن سيرورة الفكر وصيرورته لن تتوقف ولن تأفل ما دام وجود الإنسان موجوداً ومادامت إرادة القوة لمسيرة البحث عن المعنى قائمة، مشكلة لنا عوداً أبدياً، فكلما أفل نجم معنى إلاّ وبزغ نجم آخر، فسرعان ما همت المرحلة اليونانية بالغروب حتى لاح نجم المرحلة الهيلينية - الرومانية - بالزوغ بسماتٍ مميزة للحضارة والإمبراطورية الرومانية، متمثلة في إنشاء مفهومٍ جديدٍ هو "الإمبراطورية العالمية" كنموذجٍ إمبريالي جديد، متسمة فيه روما بطابعها الخطابي النادر جداً، عكس اليونان الذي شاهدناه مع "سقراط" و"أفلاطون" وحتى مع "الرواقيين". كما عرفت الإمبراطورية الرومانية اتجاهها نحو القوانين كإيديولوجيا سلطوية نافذة، حيث عرفت الاستقرار والأمان الذي يفضي إلى السعادة والنظام، الذي كرست من خلاله التعالي الواضح في إرادة القوة وبسط النفوذ ما يحتم على الجميع الإذعان والخنوع لهم ، والذي هو عبارة عن نتاج الشعور بالتفوق، كما أن الرجل المتسامي عندهم يتمظهر ويتجلى في الإمبراطور الفيلسوف الشبيه بالإله.

3) مفهوم التسامي عند "أفلوطين" (الأفلاطونية المحدثة) (204م-270م)

إن الحقبة التي ميّزت ظهور "أفلوطين" هو تغيّر منحى الفكر من المذهب الصارم إلى "التلفيق" و"الانتقاء"، وتعطيل واخفات منطق العقل، والتوجه نحو التصوف ذي الطابع الشرقي الواهن، وعرفت هذه الحقبة النزوع إلى التوفيق بين النقل والعقل

والتمثل في التوفيق بين اليهودية واليونانية الوثنية، ونما اتجاه يُعلي من تصور الله عاليًا فوق العالم الله مفارق على نحو مطلق فهو الواحد الذي يجاوز كل فكر¹ واتسعت بذلك الهوة بين الله والعالم، مما أدى إلى أن يسود ذلك الشعور بأنه لا يوجد تواصل بين الله والعالم، أي أنه لا يقدر أن يكون فعالاً في الهيولى ولا الهيولى قادرة أن تكون فعالة في الله ومن ثم أُخْثِرَتْ جميع أنواع الكائنات (الشياطين، الأرواح، والملائكة) لسد الفجوة، ولتكون وسائط بين الله والعالم، هذه كانت بمثابة الأرضية الخصبة كتمهيد لظهور الأفلاطونية الجديدة التي كان "فيلون" اليهودي السكندري أحد دعائمها (معلم "أفلوطين").

إن حقيقة التسامي هنا اعتبار اللامتناهي المطلق تمامًا فوق كل ما هو متناه، ولا يوجد اسم أو فكرة يمكنها التطابق مع لا تنتهي الله. والروح الإنسانية لكي تسمو وتتعالى وتبلغ الكمال بوصولها إلى الله لا عن طريق الفكر، بل عن طريق "إشراق باطني" صوفي و"كشف" يتجاوز التفكير ويعلو عنه.

إن ما قدمه لنا "أفلوطين" هو نسق كامل ومتكامل، يجعل من الدارس لفكره مرغماً من أن يفهم "أفلوطين" في مجمل فكره، ولا يَسْتَجْزِي فكرة عن نسقها الكلي فهي قد سعت - الأفلاطونية المحدثه - إلى وضع عقيدة جديدة، حيث وضعت الفرد في صورة كونية أكبر، وصوّرت الشرّ حَرَمَانًا وعدمًا، كما نَظَرَتْ إلى الجسد على أنه اللاوجود وأن النفس هي الوجود، وجعلت الهدف والغاية من كل هذا تتمثل في

1- فردريك كوبلستون، المرجع نفسه، ص: 618.

تحرير النفس من إطارها الفاني - الجسد - لكي تتحرى إلى اختيار الاتحاد الشامل للنفس الكونية. كما يُعتبر فكر "أفلوطين" ذا أهمية تاريخية كبرى، باعتباره عاملاً من العوامل التي شكلت مسيحية القرون الوسطى واللاهوت الكاثوليكي في إضفاء القيمة والتعالى للروح على الجسد، حيث يقول "فريريوس" عن أستاذه "أفلوطين" بأنه: «أشبه برجل يشعر بالعار لوجوده في الجسد»¹.

إن الإنسان عند "أفلوطين" في حركة، تسمى هذه الحركة بـ "الحياة الروحية"، وهي نتاج من حركتين، نجد الحركة الأولى هي حركة الكون، أو هي الطريق الواحد من الوحدة إلى الكثرة، وهي تزداد باستمرار (ثبات) أي حركة نازلة، أما الحركة الثانية كما قلنا حركة الحياة الروحية والتي تعود من الكثرة والتعدد نحو الوحدة الكامنة - المتأصلة - أي حركة صعود في أقصى درجة الاتحاد الممكن، هذا مما يجلي لنا فلسفته التي هي ذات طبيعة مزدوجة كونية ودينية - كوسمولوجية وتيولوجية - أراد بها إعطاءنا تفسيراً كاملاً للواقع، زيادة أن تكون دليلاً للحياة الروحية في الوقت نفسه، وإنها لتعبير عن ذلك الاعتقاد المتأصل لديه، لأن الفيلسوف الإنساني يستطيع بقواه الخاصة أن يعطي تفسيراً مقنعاً للعالم الإلهي، وهذا ناتج عن قناعة جذرية بأن الإنسان إلهي بطبيعته، فتصبح ديانة الإنسان هي فلسفته وفلسفته هي ديانته، وهي نتاج التأمل. وما يمكننا فهمه من حقيقة الكمال عند "أفلوطين" - إن لم نكن مغالين أحياناً - هو أنها عملية عناء ومشقة ومكابدة. تجعل من التجربة الصوفية ذروة التطهير العقلي الطويل

¹ - أ.ه. أرمسترونغ - مدخل إلى الفلسفة القديمة - ترجمة سعيد الغانمي ، دار النشر كلمة ومركز الثقافي العربي ط1: 2009، ص: 231 .

والمضني، والتي توصل الإنسان إلى أن يدرك طبيعته الإلهية الخاصة بالرغم من أن هذه العملية لا يمكن أن يصل إليها الفكر والعقل الإنساني، بل إنها حالة من النشوة والتجربة الخاصة، أي هي وراء الفكر والعقل. إن هذا الكمال يفضي إلى مبدأ الضرورة التي تعطي كملاً أقل لا من خلال الخلق بل من خلال "الفيض" و"الانبثاق" - التوليد - دون أن يقل أو ينقص من فيض الله شيء، أي أن الأقل كملاً يصدر (يتولد) عن الأكثر كملاً، وهو مبدأ سارٍ في الطبيعة مثلما تفضي البذرة نفسها. لقد عارض "أفلوطين" الغنوصية التي احتقرت العالم، وأثنى على العالم كعمل من أعمال الصانع وأن لا نتذمر من الكون وننعتة بأنه شرير ومزعج، فهو يتساءل: ما الكون الذي هو أفضل من الكون الذي نعرفه باستثناء الكون المعقول؟ والعالم المادي هو خارج العالم المعقول، والعالم الحسي والعقلي مرتبطان دائماً، والعالم العقلي يوجد بذاته والثاني يتلقى الوجود منذ الأزل لمشاركته في الأول وفق آلية انسجام كلي، والوحدة الكونية هي الأساس العقلي للنبوة وللتأثير السحري للقوى التي تفوق الإنسان.

وحقيقة التسامي في الأفلاطونية المحدثه هي ميلها نحو التقليل من شأن الوجود فالعالم المادي ليس له قيمة مطلقة بالعالم الجوهرى، حيث أن الله هو الغاية الباطنية للوجود الإنساني، تتمثل في المشاركة في المجال الروحي الإلهي بقدر المستطاع، وهي محاولة للتخلص من عبودية هذا الجسد لتصل في النهاية إلى التسامي فوق العالم المادي. إن فكرة الفيض في جوهرها تشبيه أو مجاز استعاري شعري وليس مفهوماً عقلانياً، تصورها "أفلوطين" بطريقة شاعرية على أنها تشبه النور الذي يشع ويسطع

من مركز مضيء، ويزداد إعتامًا كلما اتجه إلى الخارج إلى أن يتلاشى أخيرًا في حلقة تامة وهي المادة أو الهولي، أي اللاوجود. وكما ذكرنا أن عملية تحرر الإنسان أو ما تسمى بعملية التطهير تتجلى في تحرير الإنسان من سيادة الجسم والحواس، ويتضمن هذا كل الفضائل الأخلاقية كخطوة أولى، والخطوة الثانية هي الفكر والعقل والفلسفة، وفي الخطوة الثالثة ترتفع النفس فوق الفكر إلى حدس العقل، وكل هذه الأمور ليست سوى تهيئة وإعداد للمرحلة النهائية للارتقاء والسمو وبلوغ الكمال، أي إلى الواحد المطلق عن طريق "التجاوز" و"البهجة" و"الوجد"، وهنا يتضح ويتبين لنا أن الفكر كله يُتجاوز وتنتقل النفس إلى حالة من السُكْرِ - النشوة - (Extase) اللاشعوري، وخلالها تتحد مع الله - الحلول - على نحوٍ صوفي. كما أن هذه النفس لا تتطلع إلى الله من الخارج بل تصبح متحدة مع الله (الواحد - الأب) إنها تصبح الله، إن الإنسان الحق يتخطى الوجود ويتحد الكائن المتعالي على الوجود هذه النفس التي ارتقت إلى هذا الصعيد تصبح شبيهة بالموجود الأسمى، فإذا ارتقينا من حال النفس الصاعدة هذه إلى أبعد من ذلك، كصورة أو نموذج، فقد بلغنا غاية جميع أسفارنا وتلك هي حياة الآلهة، والمتألهين المباركين من البشر، أي التحرر من الغريب الذي يقلقنا هنا، حياة لا تجد في كل ما هو أرضي أي متعة، هروب المتوحد إلى المتوحد¹. ومثل هذه السكرات الصوفية تغوص بالنفس في ارتدادها ورجوعها، وقد استنفدت مستويات الوعي العادي، وهذا ما زعم "أفلوطين" أنه وصل إليه. تعتبر هذه النزعة نزعة فردانية متطرفة

1- د/ ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس (585 ق م) إلى أفلوطين (670 م) وبرقلس (485 م)، دارالعلم للملإين، ط1: 1991 م، ص: 198.

فعندما فشل العقل في بلوغ الحقيقة استعان "أفلوطين" بعاصفة الشعور و"السُكر الروحي" لبلوغها.

(4) مفهوم التسمامي عند اليهودية: العهدين القديم والجديد

تتجلى فكرة التسمامي في اليهودية بعهديهما القديم والجديد في المبدأ الأنطولوجي المتقد الذي يوحي لهم على أنهم شعب الله المختار، فهم البشر وغيرهم دون ذلك، كما أن الإله «يهوه» قد خصهم بالأنبياء والرسل دون غيرهم، ولم يكتف بهذا بل دافع عن وجودهم ودحض أعداءهم وطوب لهم الأرض، وأباد كل من عارضهم، وأقام كيانهم ودولتهم، وهذا النموذج الخالص لفكرهم هو مبدأ التسمامي والعلو، والتعالى عندهم نظرة فوقية متعالية. إن درجات التسمامي الموجودة في الفكر اليهودي رغم ما بها من نزعة توحيدية إلا أنه اتجه نحو الحلولية، حيث أضحت عقيدة ذات نزعة غنوصية قوية، بفعل تأثر اليهودية بالموروثات الحضارية المختلفة (الآشورية، والفارسية، والهندية، ..إلى غاية الحضارة اليونانية). ولعل أبرز من اتضحت معه هذه الفكرة بشكل واضح هو "فيلون الإسكندري" (25 ق.م - 50 م)¹ من خلال معالجته اليهودية على أنها تركيب جيولوجي تراكبت عنه طبقات متراكمة عبر الأجيال، مما جعل تشكيلها الحضاري السامي الوثني وبدخول عناصر وثنية حلولية عديدة عليها وجدت طريقها إلى العهد القديم، مثلما سبق إليه الذكر، فكرة "الشعب المختار" المتصل والموثق بالأرض المقدسة والمنغلق حول ذاته، وفكرة الميثاق بين الإله وبشعب معين وتداخل العناصر

1- فردريك كوبلستون، المرجع نفسه، ص: 610.

الكونية مع العناصر الدينية، وتراجع فكرة البعث واهتزاز الأفكار الأخروية. هذا ما جعل العهد القديم يدخل في صراع بين اتجاهين اتجاه توحيدي أخلاقي متسامٍ يؤمن بالله يسمو على العالمين فأصبح الله شيئاً فشيئاً متعالياً¹، ولا يفضل قوماً على قوم آخرين إلا بالتقوى وهذا ما حمل لواءه الأنبياء والرسل. واتجاه آخر وثني حلولي قومي، يرى الإله «يهوه» إلهاً يحل فيهم دون غيرهم مقصوراً عليهم، يحابيهم ويعطف عليهم ويعصف بأعدائهم، وهم شعب مقدس يشغل مركز الكون. ولعل أوضح طريقة لفهم درجات التسامي والكمال هي ما توضحه الفكرة الغنوصية كمفهوم عام لبلوغ أعلى درجات الكمال والتعالي. والغنوصية «Gnosticism» كلمة يونانية مفادها "علم" أو "معرفة"، أو "حكمة" أو "عرفان" لتدل على نوعٍ أسمى من المعرفة والتي تتجلى في المعرفة القلبية في صورة "الكشف" أو "الإلهام" وهو علم بأسرار الحقائق الدينية الخاصة والخصائص الإلهية بكل ما هو سري وخفي، وتعتبر هذه المعرفة أرقى من العلم الذي يحصل لعامة الناس المؤمنين أو لأهل الظاهر من العلم الديني، الذين يعتمدون على النظر العقلي، وهذا العرفان هو شكل من الوجد الذي يغوص في باطن المعرفة وأسرارها. وهي معرفة تقوم على تعميق الحياة الروحية، وتعتمد على الحكمة في السلوك، وهو ما يمنحها القدرة على استعمال القوة التي هي من ميدان الإرادة لكي تصبح بديلاً للعقل. وهنا يكمن الفاصل بين المعرفة والعلم، حيث تصبح هذه المعرفة العرفانية بديلاً ومجهوداً متواصلاً بقصد التطهير والتخلص من الأدران، لكي تتوصل

1- بول تلش، ترجمة أ.د. وهبه طلعت أبو العلا ، تاريخ الفكر المسيحي ، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة ج 1 ، ط2012، ص:55.

هذه النفس إلى صيغة غنوصية في رحلتها نحو الاندماج من جديد في العالم الإلهي الذي جاء منه الإنسان، وهذه الغنوصية حتى وإن كانت ذات طابع نظري فإن توجيهها توجه عملي من خلال طقوس وشعائر محددة، وهي شكل من أشكال التصوف الحلولي الكموني كوحدة للوجود محاولة الاقتراب من الخالق، وتحقيق الالتصاق بالإله والاتحاد معه بهدف بلوغ المعرفة و التحكم في الكون، ليس هذا فقط بل القوى الخفية السارية فيه، ولعل هذا أسمى نوع أو مرتبة يرنو بها الإنسان في رحلة التسامي لكي يصبح الإنسان الإله.

ولعل أبرز ما يوضح كلامنا هذا ويدل عليه ما جاء في الإصحاح الأول في سفر التكوين وخصوصًا الفقرة رقم 27: «فخلق الإله الإنسان على صورته، على صورة الإله خلقه ذكرًا وأنثى خلقهم». كما أن فكرة الثنوية - الإثنينية - والقاتلة بوجود قوتين مطلقتين أساسيتين جوهريتين متوازيتين متعارضتين (ثنائية صلبة) لا تلتقيان، ألا وهما إله الخير وإله الشر، وهما دائمتا الصراع، ومع هذا توجد نقطة نهائية في سيرورة التاريخ من خلالها يتم القضاء على هذه الثنوية، وتكون الغلبة لإله الخير على إله الشر، أو يمتزجان ليكونا واحدة كونية، وهذه الثنوية هي إحدى أشكال الحلولية، وهذا ما تتميز به تراكمية التركيب اليهودي، الذي هو ذو طابع حلولي كما أشرنا إليه في معرض كلامنا سابقًا.

في منظومة الغنوصية يعيش الإنسان (الروحاني) منفياً في العالم المادي، فقد سقط فيه عن طريق الخطأ أو الخلل الذي حدث، ووجوده في هذا العالم هو مصدر

لتعاسته ويحلم دائماً بالعودة إلى أصله الرياني النوراني ليلتحم مرةً أخرى، ولن تتحقق سعادته إلاّ بهذا العود، حيث يترك البشر النفسانيون والجسمانيون في كوكبهم الأرضي المدنس فلا قداسة لهم، مستبشرين من عملية الخلاص، وتنسحب الشرارات الإلهية من الكون بانسحاب أصحاب العرفان، حيث يصبح العالم مادة محضة، وهذا ما يؤدي إلى اختفائهم وذوبانهم، وذلك ما نجده في القبالة اليهودية في أبهى صوره أي التسامي.

3- مفهوم التسامي في المسيحية

ببزوغ شمس المسيحية التي ملأت الكون إشعاعاً ودفناً ومحبة، كحقيقة شاملة لتضفي معنى الوجود وتفسير للمعنى الأنطولوجي في حقيقة وجود الإنسان على هذه البسيطة، أو ما يمكن فهمه بلغة "اللوغس" في أن لا توجد حقيقة في أي مكان لا تكون متضمنة في الحقيقة المسيحية، وهذا ما يقوله "الإنجيل الرابع:» لقد هر "اللوغس" مملوءاً بالحقيقة والنعمة». كما تعتبر المسيحية عن طريق الرسل الذين يرونها أسمى بكثير من الفلسفة لكمالها طالما هذه الفلسفة تفترض التعليم وهي متاحة لقلّة عديدة من الموجودات الإنسانية التي تستطيع البلوغ والوصول إلى حقيقتها، والآخرين يُستبعدون من الحقيقة في صورتها أو شكلها الفكري، عكس رسالة "اليسوع" باعتباره المسيح. هي رسالة عامة لكل الناس تشمل سائر الجنس البشري. وفق هذا الطرح قامت المسيحية بإنتاج ثورة "إتيقية" (أخلاقية) بتأكيداها على إرساء مفهوم المساواة بين جميع أبناء البشر أمام الإله، وبذلك كانت بمثابة القوة الثابتة في مواجهة الأرستقراطية، وإضفاء "الإرادة الطيبة" كمعيار خلقي، مقدمة

لنا وعدًا بخلاص الفرد جسمًا وروحًا، مع اعتبار أن للإنسانية القدر نفسه من الكرامة والحرية في الاختيار، هذا ما يعطي ويسمح للنفس في تحقيق الذات على نحو كامل من حيث هم بشر. كما أن هذه "الإرادة الطيبة" تفتح المجال على مصراعيه والطريق إلى خلاص شخصي (فردى).

هذا ما قدمته لنا المسيحية كفلسفة في الحب وقطيعة مع التراتبية العقلية المتمثلة في اليونان، وقطيعة مع التقليد اليهودي الذي يجعل من القانون مهيمًا ومحددًا لحرية الشخص أو الفرد.

إن فلسفة الحب في أقصى الحالات لها الأهمية القصوى مقارنة بالقانون لأن إلزامية القانون لا يمكن أن ترقى إلى مستواها الكامل دون الالتزام به وإعطائه معنى إلا عن طريق الحب الذي يتسم بدلالة عميقة بالنسبة إلى المؤمن أو غير المؤمن على حد سواء، وهذا ما نسميه توافقًا بين الطبيعة والقانون متخذة - المسيحية - قطيعة جذرية عما سلكه اليونانيون ويهوديون العهد القديم. فالحب إذن يضمن التوافقية بين "النية" التي تحكم الفعل مع روح القانون، وهو وحده يُؤمّن الوحدة الوثيقة بين الميل الطبيعي والغائية الأخلاقية في المسيحية يكون الإنسان المخلوق الوحيد الذي أراده الله لذاته إذ يشكل الحب المتجه للذات... هما فيضان تلقائيان من النهر العظيم للإرادة والمحبة الذي يريد به الله ويحب نفسه¹، حيث أمدّه بعقل يمكن من خلاله أن يكون سيّدًا ذا إرادة حرة وضمير يميزه عن باقي

1- أ.ه. أرمسترونغ، المرجع نفسه، ص: 273، 274.

المخلوقات، ينزع بالإنسان نحو الخير الأسمى، هذا الضمير هو صوت الله في الإنسان. وهذه الفردانية الإنسانية هي مما جاد به الله على الإنسان في أن أوكله الأرض ليستثمر فيها ويستفيد من خيراتها، وخلق الإنسان ما هو إلا فعل ناجم عن حرية ومحبة خاصة من الله في كون هؤلاء البشر أبناء الله، فهذه المحبة تصل بهذا الفرد إلى أسمى درجاته. مما أدى بالمسيحية إلى جذب كل فرد، وأعلنت الأمل لكل واحد، فعلى الرغم من الوهن السياسي والمعاناة المادية، وعلى الرغم من الشر وضعف الشخصية، يكون هناك حتمًا أمل لكل واحد من البشر وهناك حصول لتعويض عادل للمعاناة، والظلم في هذه الحياة، وفوق هذا وذاك هناك أب سماوي يمدُّ برحمته المخطئين والأتقياء ويخلصهم جميعًا.

ومنه نقول بأن المسيحية تعتبر كقيمة ثابتة في مواجهة المادية المتطرفة التي كانت متجذرة في اليهودية والعالم الروماني، مادية تشبثت بالأرض - عالم اللذائذ - مغالية في القيم الأرضية البحتة، كادت تقطع كل صلة بعالم الروح، ومن ثم كانت تعاليم المسيح دعوة للتطهر والروحانية، دعوة ترتقي بالإنسان وتسمو به عن نفسه، وتصل به إلى الآفاق العليا، وتعلو به عن الجسد والمادة وبرائث النزوات والشهوات ومن قيود الأرض وأغلالها ، هو اكتمال الوجود (وبالتالي : الخير والحق والجمال ، والفكر والحياة)¹.

1- أ.هـ. أرمسترونغ، المرجع نفسه، ص: 271.

إن ما أرسنه المسيحية هو في اعتبار الحقائق الدينية فوق متناول العقل، ولا يمكن معرفتها إلا عن طريق الوحي الإلهي، وما يجب علينا سوى التسليم بوثوقها وصدقها بغير جدال، لأن الموحى بها هو الله المعصوم عن الخطأ، وكل ما كان على كاهل أباء الكنيسة والمدرسين هو الإتيان بالبراهين العقلية المثبتة لصحة الوحي وصدقها، ولعل المقولة الشهيرة لـ "توما الإكويني" خير دليل على ذلك في قوله ألاّ يعتقد المؤمن إلاّ إذا علم ما ينبغي أن يؤمن به. في هذه الأطروحة الأساسية يتضح لنا جلياً البحث في علاقة الإيمان بالمعرفة وفق مسارات مختلفة ومستقلة لتنتج عبر ذلك "دوغما" موحدة ترسي لنا منهجاً للخلاص لا يشوبه الشك. وما أدخلته المسيحية على البيئة الفكرية نجده يتمحور في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: مركزية الإنسان. حيث يعتبر مركزاً للكون.

النقطة الثانية: نظرية خطية للتاريخ.

النقطة الثالثة: مفهوم يعتبر الله شخصاً خالقاً.

وإذا أردنا أن نتمعن وفق منطلق إيديولوجي بحث لوجدنا أن المسيحية جعلت من القوة التي خرجت ومنتجت من السلطة حين رفعت من شأن "السلطة". كما أن إسهام المسيحية يتمثل في رد كل الحياة البشرية إلى "السلطة" التي تعبر عن "القوة"، أو أسطورة "القوة" كأسمى درجات التعالي، فهي تكشف عن السلطة بكل المعاني بجعلها من السياسة بعداً اجتماعياً للحياة كهنوتاً، فتصبح بذلك مقولة السياسة هي مقولة للقوة، وهذا ما نجده واضحاً وجلياً حينما أخضع العصر الوسيط

الغربي المدينة إلى المقدس، حيث سمو هذه المدينة لا يكون إلاً بقداستها بالباسها لباس الدين مما يضيف عليها الاحترام والمهابة وقوة الإلزام عبر الالتزام، وليس كما هو الشأن في العصر القديم الذي يُخضع المقدس للمدينة.

■ مفهوم التسامي عند القديس "أوغسطين" (354 م-430 م)

يعتمد "أوغسطين" في بحثه الفكري على طريقة روحانية لها ميزتها الوجودية أي الواقعية بانياً بها فلسفة عميقة، مستندة إلى العقل والنقل في طرح إشكالاتها ومُجابهة بذلك على كل سؤال يُأرق ويُقلق الإنسان بنسق نازل وصاعد، عبر آلية عرفانية تكشفية غنوصية، ذات نظرة عالمية في المفاهيم من الأعلى إلى الأسفل.

لقد توصل "أوغسطين" أن « صنع الله الإنسان على صورته لأنه أعطاه نفساً ميّزها بالعقل والذكاء، ورفعته فوق سائر حيوانات الأرض والحياة والجسد التي ليس لها نفسٌ كنفسه»¹. وأن الإنسان يعجز أن يعرف الخير والكمال بقواه وحدها فقط ليحقق السعادة أو يمتلك نصيباً منها، والتي هي مطلب حثيث لكل إنسان ينحو نحوها ويتشبث بحقيقتها داخل نسق مملوء بكمٍ هائل من المظاهر الخداعة والأسماء والأشياء المختلفة والمتنوعة، في خضم هذا الطريق المظلم المضني والشاق في الوقت نفسه تفحص هذه السعادة، ووجد أن لها دعامتين صلبتين ترتكز عليهما: فالأولى أن يكون ثابتاً مستقلاً عن كل مصادفة أو حظ أهوج يتقلب، وإلا نُغصت هاته بالقلق والخوف من فقدانها، أما الثانية أن يكون الموضوع كاملاً لا مزيداً

1- القديس أوغسطينوس، "مدينة الله" - ترجمة يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ج2، 2002، ص:100.

عليه، أي البحث في الخير الأعظم. لكنّ هذين الشرطين لا يتوفران إلا في الله والذي عرفه أيضاً من خلال قول الله: «ما كنت لتبحث عني لو لم يسبق لك أن وجدتني»¹، وهذا الإله وحده ثابت كامل، ما يستلزم طلب السعادة من الله، أي أنها عودة إلى الأصل بالمفهوم الحلوي، والله صنعنا لأجله وأن هذا القلب يبقى مضطرباً حتى يطمئن به (الله). وإذا أراد الإنسان الترقى عليه أن يؤمن ويعمل بما يؤمن لكي يتسامى لبلوغ التعالي و السعادة الكاملة، التي تورث شيئاً أصطلح عليه بمصطلح "الإيمان بالله" أو "الاتحاد بالله". إن مفهوم التسامي للإنسان عند "أوغسطين" يكمن في كيفية التعامل مع النقل والعقل كإشكالية تتأسس في مقاربتين لفكرتين جوهريتين في قولنا: «تعقل كي تؤمن» و «آمن كي تتعقل» فبنى "أوغسطين" طرْحاً عالِج من خلاله مسألة قبول العقل بالاعتناع بوجوب الإيمان لا بموضوعه، مرتكزاً على اليقين مستوثقاً منه، كي يرتاح من "الشك" الذي هو مصدر لكل سؤال ومعضلة وشقاء. ومن ثمرات هذا الإيمان بالله أنها تورد القلب الهداية وتجعل هذا الإنسان شخصاً مهتدياً بالله، وإن عكس ذلك ينجم عنه ترُّج الإنسان في التيه إذا بقي خارج الله وخارج ذاته، ويؤثر الوسيلة على الغاية، ولن يصل بذلك لأي مكان.

1- "دومنيك فولشيد"- المذاهب الفلسفية الكبرى - ترجمة مروان بطش، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، بيروت، ط1، 2011م، ص: 42.

إن نَجَاهل الإنسان لله تجاهل نفسه، وإن اكتشاف الله اكتشاف لنفسه، هذه الجدلية التي يحاول فيها "أوغسطين" إضفاء الطابع الفني والذوقي عليها في معالجتها لترقي الإنسان بين ثنائية البعد والقرب، حيث أن الله الأكثر بعدًا هو إذن الأكثر قربًا منا، وإن معرفة الله تعني معرفة الذات، كما أن معرفة الذات حق المعرفة تجب علينا المرور عبر الله، هذا هو منطق الهداية الأوغسطينية ومنطق الكمال.

ويعزو "أوغسطين" ذلك إلى الذاكرة التي تلعب دورًا حاسمًا في الفكر، مؤيدًا بذلك ما أكدّه "أفلاطون"، لكن ليست الذاكرة "البيكولوجية" باختزانها للذكريات بل ذاكرة الحاضر وهي الوحي والإلهام.

فالإنسان المتسامي بذكره لله يصل إلى مقام الكمال والحضور الذي كان منسيًا. ويؤصل للنسيان على أنه في حقيقة الأمر كامن في الذاكرة. ويتعمق "أوغسطين" في مطارحته بين الخطيئة والتسامح فهو لم يعتبر الخطيئة شرًا اقترانا بالتسامح، فالإنسان الخاطئ والمسامح هو أفضل من ذلك الإنسان البريء بطبيعته والعاجز عن اختيار الحق خوفًا من الوقوع في الشر. أتت الخطيئة في نهاية أمرها بـ"اليسوع" المسيح كعامل خلاص "خطيئة سعيدة".

إن هذا الترقّي والتعالّي على وتيرة الخطيئة والغفران والخلاص بنى به "أوغسطين" صرح الزمان أو "لاهوت" التاريخ الذي هو رحم فلسفات التاريخ، والذي ينتهي بنا إلى معركة دائمة خارج حدود الزمان ودورته أي أنه غير زمني. هي

معركة وصراع بين المدينة السماوية (مدينة محبة الله إلى حد احتقار الذات) كأسمى مستوى يبلغه الإنسان، والمدينة الأرضية (مدينة محبة الذات إلى حد احتقار الله). إن هاتين المدينتين لا تتعارضان مثل الأفكار والدنيا أو المستقبل والحاضر: إنهما موجودتان أصلاً ممتزجتان على نحوٍ معقدٍ حتى نهاية الأزمنة، إلا أن يقوم الله بفصلهما. إن المثل الأعلى للإنسان ليس سياسياً، وخلصه يكمن في الله، السبيل الأوحى لا مناص منه وليس في مكان آخر¹. ويتناول "أوغسطين" إشكالية "الوعي" بالبحث بشيء من التفصيل والتأصيل والعمق في الطرح حيث يرى أن تجربة الزمان تُبنى من خلال "الوعي" ودوره المنعكس على كينونة الإنسان كماهية زمنية (تواجد) بالمقابلة بحقيقة أزلية. بهذه المقاربة تجاوز "أوغسطين" مفهوم الزمان في التراث القديم والذي كان فيه - الزمان - مربوطاً بالكون إلى مفهومية جديدة استحدثها وفق بُعد ذاتي يتعلق بـ"الوعي" الداخلي للزمان، ومن هنا فإن الزمان بالمعطى الموضوعي والذاتي يجعل الإنسان ينحل في هذا الوجود متجهاً ومتعطشاً إلى الحقيقة الأزلية. إنه لا وجود لماض ولا لمستقبل، بل حاضر يمتد بالإنسان إلى الماضي والمستقبل وفق خطية مسطرة الإنسان الداخلية، وعبر آلية التذكر والتوقع.

1- ينظر: "دومنيك فولشيد"- المذاهب الفلسفية الكبرى - ترجمة مروان بطش، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع بيروت، ط1، 2011م.

إن حقيقة "الزمنية الخاصة" التي هي الوعي الداخلي للفرد تحيل هذا الإنسان إلى ما لا يزول، أو الخلود التام، كما أن العقل يخلد إلى السكينة حينما يتوجه إلى الحقيقة الأزلية، وينحل فيها. والإنسان حسب "أوغسطين" "جوهر" قائم من جسد ونفس وقد وهب عقلاً، والنفس تأتي في المرتبة الأولى، وباطن الإنسان وحدة واحدة ذات ثلاثة أبعاد: الوعي (Moemoria)، العقل (Inttelligencia)، والإرادة (Voluntas). وهي صورة من التثليث الإلهي، وإن تفاضل الإنسان وسعيه إلى السعادة والتي هي غاية السعي البشري والتي لا يحققها الإنسان عبر الشبع من الملذات الدنيوية، بل في الله باعتباره غير زائل، وحباً له بمحض إرادته. يجد الإنسان كمال سعيه فقط في الله وحده لأنه وببساطة خالقه، وعبر الحب الحق الذي يورث الخنوع والخضوع والانقياد التام والكامل لله وفي الله يجد الإنسان إنسانيته، ويرسي قواعد بناء سلوكه التي تتجه به إلى ملمح المثال النموذجي، من منطلق أن لكل شيء حقيقة، وحقيقة هذا السلوك تكفي أن لا حاجة إلى قانون أخلاقي، حيث قدم لنا "أوغسطين" نصاً يقول فيه: «أَحِبَّ وافْعَلْ ما تشاء»، وقد نبه "أوغسطين" من حب الذات الذي يوجه إلى اختيار الخير الباطل، فنسقط في مغباته ونُظِّل الطريق. ومن الواجب أن نستخدم الخيارات الخارجية لأجل أهداف أسمى، وأيضاً لكي لا نُظِّل وجب علينا أن نستمع بالسعادة لذاتها وليس لشيء آخر، وإذا استعملناها لغير ذلك ستتعطف بنا الطريق عن الغاية الحقيقية من الحب، وبالتالي فإن الإنسان في كبد مع ذاته للإنعتاق والتحرر من الخطيئة ونزعة الشر باعتماده على النعمة الإلهية، والاختيار الحر ما هو إلا اختيار إلهي.

إنه تدرجٌ بديعٌ - بأسلوب سلس من السهل والبسيط إلى الكامل - بنى به "أوغسطين" رحلة التسامي، انطلاقاً من أفق النفس التي لا بد لها من الطهارة عبر التنقية في الذات من الأدران وصولاً إلى السمو والرفعة بالنقاء والطهر، متجردة من لباس الدنس بغية انفتاحها على النور الإلهي، فتبدأ الرحلة الأولى بمخافة الله التي تحمل في طياتها فزعنا من الموت والفزع من المصير المستقبلي، ثم تنتقل بنا إلى الورع، وهو حسب "أوغسطين" الإيمان بحقيقتها - الكتب - ومشروعيتها، والنقلة الثالثة هي الانتفاع بالعلوم التي يكتسبها الإنسان، فهذه العلوم تساعدنا على قراءة وشرح الكتب المقدسة والتي هي خاضعة بدورها إلى الحكمة، حتى لو اضطر المسيحي إلى أن يأخذ من الوثنيين كل ما هو نافع عندهم، وأن لا يرفض سوى الأضاليل منهم.

إن الطرح "الأوغسطيني" يتمثل في أن الحكمة المسيحية هي تراكمية العلوم والمعارف تحت سلطة الكتب المقدسة، لأنها تحتوي على الحقيقة المخلصة والوحي الإلهي، وفي المرحلة الرابعة من درجات الحكمة بعد التحول النهائي للنفس نحو الخالق يجب عليها أن تستمر على حالة النقاء التي وصلت إليها. وفي المرحلة الخامسة تنزع النفس نحو الله، أي التأمل في الحقيقة المطلقة بثقة كاملة، فيضفي عليها شعور بنفسها قريبة من المكافأة العليا والأعمق التي تعبت من أجل الوصول إليها. وفي المرحلة

السادسة توجه النفس ناظرها نحو الله، ولا يتم ذلك إلا عن طريق القلوب وحدها، وعند هذا تأتي المرحلة السابعة وهي رؤية الحقيقة واكتشافها وتأملها وهي "الحكمة"¹.

إذن فالحكمة هي نهاية مسار طويل، نصل إليها بعد اجتياز الأشواط السبعة، إنها فرحٌ بلوغٌ وتملُّكٌ للخير المطلق والنهائي والحقيقي، إنها الخلاص لبلوغنا المبدأ الأول لكل الأشياء وللعلة الأسمى، إنه الكمال الكامل، الحكمة الأبدية، إنها المبدأ الذي أُستخرج منه كل شيء، وإنها هي الكلمة المطلقة، ومنها تشتق الحكمة الطبيعية، إنها نور العقول ونور القلوب، غايتنا القصوى التي ينبغي لنا أن ندركها.

4- مفهوم التسامي في الإسلام

« الإنسان مخلوق يبحث عن معنى... » كلمات قالها "أفلاطون"، ولعل الحضور الإسلامي كفلسفة زمانية ومكانية عبر التاريخ كان زخما كبيرا مضامينه مبنوثة في مدونة التراث العربي والإسلامي.

كان القرآن - ولا يزال - قد أعطى المسلم رؤيته للوجود بما هو صائرٌ إليه وآتٍ منه، حيث يصبح مفهوم التسامي إزدواجياً في الطرح والدلالة، حساً ومعنى، حيث يكون تلمُّسُ هذه الأفاق في رحلة البحث الملموس والمشعور عن كل ما هو قيمةٌ أصيلةٌ (مطلقة)، نجد الفردَ حاملَ لوائها، خائضاً تجربته الوجودية لوحده من غير وسائط، حيث غايته في ذلك الوصولية الفردية التي هي عين الحرية والعقلية، مضمّنة على الحياة معنىً وهدفاً، رغم كل ما يعتريه من ظروف نفسية ومادية أكثر بشاعةً وألماً، الحرية

1- ينظر: د. علي زَيْغُور - أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية - دار إقرأ الرملة البيضاء، بيروت، ط1، 1983.

التي تفجر ذلك الوجود المبدع الذي لا ينضب، ولعل ما نوضح به هذا الكلام قول الله تعالى: ((إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا))¹.

بعد ما أرسى سيد الخلق محمد صلى الله عليه وسلم قواعد وأُسُس دولته وكان ذلك بعد فتح مكة، كان أول ما قام به تَشْيِيدُ عُرَى وركائز الدولة، فكان ذلك عن طريق بناء المسجد الذي هو مركز وقلب هذه الدولة، وكذا النبراس والسراج المنير، تبدأ منه حياة الأمة وتُفَضِّي إليه، فهو كيان الأمة وأصلاتها، هو مُشْيِد الحضارة ومُقيِّم العلوم والفنون، ومرسخ الأخلاق، إنه حقًا لمنبع السمو والتسامي، ومُوطِر كل القيم التي يحتاجها الفرد والمجتمع في عملية صيرورة هذا الكيان المسلم. وبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وتولي الخلفاء الراشدين من بعده زمام الحكم بين الناس اتسعت رقعة الإسلام بالفتوحات التي أسقطت أكبر إمبراطوريتين في الشرق والغرب آنذاك "الفرس والروم" واتسعت بذلك رقعة الإسلام، مما أعطى مزيجًا وتنوعًا هائلًا في ديار الإسلام من تقاليد وأعراف مختلفة كانت كلها تُريدُ أن تصطبغ بصبغة الإسلام.

هذه المَورُوثات الثقافية المختلفة من حضارات الشرق القديم والحضارة اليونانية والرومانية، وكل ما تحمله من إرهاصات وأفكار متنوعة، كان لا بد أن توضع على محك الإسلام، أو بما يسمى التوفيق بين "النقل" و"العقل"، أو أسلمة هذه الموروثات القديمة، مما فتح الباب لظهور علم الكلام، الذي كان همُّه في أول شأنه الدفاع عن

¹ - سورة الإسراء الآية: 9 .

الإسلام بالحجج العقلية، أي أن يكون العقل في خدمة النقل، من هنا بدأ يشتغل العقل الإسلامي، محاولاً إثراء مشروعية الخطاب الإسلامي، مبرزاً كمالاته في أنه سيّد طرحه. ولقد عرف الفكر الإسلامي أوج تطوره في القرن الثالث عشر مع الدولة العباسية من خلال ترجمة الفكر القديم (الهندي، والفارسي واليوناني، والروماني...) - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - حيث عُرفت هذه الحقب بنهضة علمية وتثوير عقلي كبير أضاء ظلام أوروبا. وتطورت المسائل الفكرية والنقاشات الفكرية العقدية، مما أزم الموقف من محاولة إسقاط الدين على الزخم التاريخي للحضارات الأخرى. فبعد أن وقع هذا التآزم توقفت معه عجلة التفكير، وفُسق من فُسق، وزُنْدَق من زُنْدَق، ثم أنت بعدها مرحلة الكمون والجمود، وفي هذه الأثناء عرفت أوروبا التقدم العلمي وبدأ التخلف يطبع العالم العربي الإسلامي، فلم تكن الفروق واضحة آنذاك، وبعد اتضاح الفروق، وجاءت حملة "تابليون" إلى مصر انبهر العرب والمسلمون بهذا التطور، وأوفدوا أعلاماً لدراسة هذه التطورات في فرنسا على شكل بعثات علمية لمعرفة أسباب وعوامل هذا التطور في أوروبا، ممّا نتج عنه ميلاد وظهور أطروحات داخل النخب العربية والإسلامية، فاتفقوا على ضرورة الرجوع إلى التراث القديم الذي هو الحل الأمثل لبلوغ المجد الغابر وبلوغ تلك الرفعة والسمو، أي العودة إلى الماضي لبناء الحاضر والمستقبل، ولا يتأتى هذا التطور إلا من خلال قيام الدولة الإسلامية، حيث أصبحت الدولة أصلاً في العقيدة بعد أن كانت فرعاً من فروع التشريع كالفقه وغيره، أي أنه كان لا بد من قيام الدولة الإسلامية لكي تقوم الحضارة والمعرفة. وقد

سبب هذا تعنت السلطة القائمة آنذاك، فأصبح الحل في قيام "الدولة العقيدة" - إن صح المصطلح - وفق هذا تكون "المحكومية" عقيدة، فإن أمكن هذا سرنا نحو التطور والتقدم.

وفي خضم هذه النقاشات حول "السلطنة" و"الخلافة" ظهرت فكرة فصل الدين عن الدولة عن طريق "علي عبد الرازق" وهو أزهري، طرَحَ يُعلِّله بأن دولة النبوة لم تكن سياسية، بل كانت دولة نبوة، ولا يمكن استنساخها ولهذا يجب فصل الدين عن الدولة، وهذا مما سبب له الطرد من الأزهر.

إن هذا التآزم الفكري الذي يبحث عن سبيل للخروج من الخندق المظلم تراءى بشكل واضح في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين الميلاديين من خلال طرح إشكاليات من قبيل: كيف نتقدم كما تقدمت أوروبا؟ ثم ما فتئ أن طفا إلى السطح سؤال آخر: كيف نحافظ على هويتنا الإسلامية؟ وهنا ظهر الصراع بين الإصلاحيين وتيار الهوية، فتيار الهوية واجهته ثلاث ظواهر:

1- مشكلة الاستعمار ومحاربتة في خطاب الهوية.

2- نشوء الكيانات المنفصلة عن التيارات الإسلامية.

3- كيفية النهوض بالعالم الإسلامي مثل أوروبا.

ويتأتى هذا بمحاربة الاستعمار وباستنساخ فكرة الخلافة العثمانية، وانتهت هذه الفكرة بسقوط الدولة العثمانية العام 1924م، ثم فكرة الجهاد لإخراج المستعمر، وكذلك فكرة العصبية التي كان نموذجا لها (آل سعود) في السعودية. وبظهور الدولة

الوطنية(الكيانات السياسية) وفي حقيقة الأمر لم تكن وطنية بل هي دولة ما بعد الاستعمار كمفهوم صحيح. هذه الكيانات حاولت التحديث، فقامت بخلخلة البنى الاجتماعية القائمة(التقاليد والأعراف...) فتغلغت الدولة في كل تفاصيل الحياة الاجتماعية فنجم عن هذا مشكلات الهوية الدينية والثقافية واتسع هذا المشكل عبر العالم الإسلامي(الهند، باكستان...).

و كما قلنا سابقاً ظهر في القرن التاسع عشر ميلادي تياران: "تيار التقليد": وهم أتباع المذاهب الفقهية والمعاهد الدينية والطرق الصوفية، فسحبت الدولة سلطة التشريع، وأصبح البرلمان هو المشرع، وسُحب الفقيه، وكذلك شأن المثقف والقاضي وأصبح الدور للمحامي وسلمت الأوقاف للدولة، وبالتالي فقد تيار التقليد صلاحياته في الدولة، وأصبح له هامش تحرك ضئيل جداً، أما التيار الآخر والمتمثل في "تيار الإصلاح" أي الإصلاح الديني تبني فكرتين جوهريتين:

- 1- فكرة التنظيمات وقد تَخَلَّوْا عنها بسقوط الدولة العثمانية، وظهر تيار الهوية.
- 2- توظيف فكرة مقاصد الشريعة للإمام "الشاطبي"¹ التي ظهرت في ثمانينيات القرن التاسع عشر ميلادي.

في هذه الأثناء عمد تيار الهوية إلى إعطاء أولوية للمسائل الرمزية، أي الرموز الوطنية مثل(الحجاب)، وكذلك الأمور الثقافية، وانشغلوا ببناء النَمُودَج الإسلامي "كنظام كوني". ثم بعد ذلك تصادم تيار الهوية مع الدولة الوطنية في العام 1940

1- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، من من علماء الأندلس،(سنة الوفاة 1388م).

ميلادية، وكان هذا بسبب فكرة قيام الدولة الإسلامية التي عارضتها الدولة القائمة آنذاك (سيد قطب، أبو حسن المبنى، عبد القادر عودة...). وفي ثمانينيات القرن العشرين ميلادي حدثت تغيرات سياسية كبيرة، فهفتت شعارات تيارات الهوية وأصبح مُطْمَئِنًا بتواجهه في السُلْطَة.

ففكر الهوية يعبر عن ذلك القلق حول الهوية ليتمكن من بناء نفسه ووجوده، باعتبارها مسألة جوهرية لا مناص منها. وكذلك نجد ظهور خطاب "الأسلمة"، وخاصة في فكر الطب الإسلامي الذي يقابله الطب الكافر، والتعبير عن فكرة "التأصيل" أي تجاوز التاريخ بالرجوع إلى الأصل في النصوص وشرعنته، إلى أن وصلنا إلى طرح تجديد الخطاب الديني أو التجديد الديني، كما لا يمكننا أن نغفل هنا عن تيار "التغريب" أو العلمنة، والذي كان دائماً مناهضاً للطرح الإسلامي ومؤيداً للدولة الوطنية.

إن هذه الصراعات والمُماحَكات والسجلات التي عرفتتها الساحة العربية والإسلامية ما هي إلا دليل على أصالة الطرح الذي قدمته هذه النخب من أجل بناء نموذج كاملاً متكاملاً يسمو بهذه الأمة، ويضعها في المكانة التي تستحقها، والتي أثنى عليها الحق في قوله جلّ وعلا : ((كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ))¹.

إن هذا المخاض العسير الذي ما زالت الأمة تكابد آلامه سيكون حتماً ولادة الخير لهذه الأمة، لأنها أمة ولادة، وإن مثال التسامي والرفعة الذي يتمثل في وسطية

1- سورة آل عمران الآية : 110.

هذه الأمة من دون إفراط ولا تفريط حقاً لهو الرفعة الحقّة والسمو الحق بدون تكلف أو اصطناع.

■ مفهوم التسامي عند "ابن عربي" (1154 م-1240 م)

إن المبحث الذي تناوله المسلمون يندرج تحت مبدأ القيمة التفاضلية في وجود الإنسان، ومفاهيمه التي يمكنه استعمالها على مستوى الحياة الثقافية بالمصطلح الحديث أو الحياة اليومية، وإن طبيعة هذا البحث المضنية تتطلب استجماع الهمم، والفكر، والدين والثقافة، وهي السعي الحثيث لإبراز صلة مفهوم القيمة بالخير، والمثل الأعلى والغاية، والكمال، والنمط والمعيّار، والمنفعة، والدلالة. إن دلالة هذا الخير كقيمة في الفكر العربي صار هو وجدان كل شيء كمالاته اللاتئة، وصار الشر ما به فقدان ذلك. أو ما يسمى هذا في الدلالة القرآنية بأن الخير هو الدعاء إلى ما فيه صلاح ديني أو دنيوي متضمناً في ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد ذهب هؤلاء المفكرون العرب إلى أبعد من ذلك، ذهبوا إلى أن الخير هو القرآن نفسه مصداقاً للآية الكريمة: «مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ»¹. وهذا الخير لا يمكن وصفه بذلك إلا إذا كان تحققاً راهناً، ويستدعي ذلك منه - أي الخير - طرح مشكلة أخرى تتمثل في مشكلة تسلسل الخيارات واختلافها بين المادية والمعنوية في الدرجة والنوع، وهذا ما يقودنا في النهاية في جدل تصاعدي إلى

فكرة الخير الأسمى أو المثل الأعلى بصفة أعلى. وهذا كان دين "أفلاطون" الذي تطلع إليه (أي نموذج الخير الأسمى الإلهي) عبر آلية التذكر والمحاكاة، في نطاق ثالث الحقيقة المطلقة والجمال المطلق والخير المطلق. والخير المطلق ذروة تلك الذرى، وهو ما يمكننا وصفه بقيمة القيم، رغم ما يشوب هذا المفهوم - المثل الأعلى - في كونه يتعارض على الدوام مع مفهوم الواقع، وقد يتهيأ لنا أنه موضوع فكر محض، وهو أشبه بسراب يتراجع باستمرار نحو مستقبل يبتعد باطراد.

مما يجعلنا نتجاوز في طرح حقيقة الصلة بين القيمة والوجود (الواقع)، والتي تتكشف لنا بذلك التعقيد، حيث يصعب علينا صياغتها في منظومة بسيطة كلما كنا أكثر محايدة لمفهوم التعالي، والذي يتجاوز الواقع بوجه عام، وهو ضمناً يخضع للواقع خضوعاً غير يسير، رغم أن الوجود الإنساني وجودٌ تعسفي يبلغ من التعسف ما يجعل الإنسان موضوعياً.

ويمكن أن نلخص هذا في أن التعالي يتصل اتصالاً شديداً بالواقع الإنساني، وهذه الخاصية لا تجعلنا نظنه سلوكاً كباقي أنواع السلوك الأخرى، بل هو سلوك مائل في الواقع الإنساني، ونستطرد قائلين: إن التعالي تجاوز يصبح به الوجود ممكناً من حيث هو وجود، كما أنه أيضاً مجموعة قدرات على التجاوز الخاص، كتجاوز حفرة أو عائق، أي هو في ماهيته تجاوز الواقع لمعرفته، وهو كذلك حين أدرك شيئاً فإنني أتجاوز الشيء في العالم و أتجاوزني. هذه المعرفة ستكون أيضاً تعالي المرء على

ذاته، والتعالي على المعلوم مع الخضوع للضرورة، وهذا ما يسمى بالمفهوم الصوفي العرفاني.

إن البذرات الأولى التي انبثقت منها التصوف في القرن الثاني للهجري كان مرتباً في أحضان الكتاب والسنة، ذا دلالة تتطوي على صورة ومفهوم الزهد، حاملاً في طياته معاني وثيقة وفياضة تتغلغل في العمق الأخلاقي لمعاني القرآن الكريم، مما أدى بهذه المعاني إلى رؤية حقائق خفية أعمق مما يراه الناس، والتي هي حكرٌ على الخُص من النَّاس، وحينما اندفع الناس في غمار الحياة التجؤوا إلى البحث في هذه المعاني، وإلى التأمل الخفي في الباطن من النص القرآني. ولو تعمقنا أكثر في طيات هذا الفكر وفي مباحثه لوجدناه ينهل من الموروث العقدي اليوناني الميتافيزيقي، فقد لجأ صوفية الإسلام إلى ميتافيزيقا الفلسفات السابقة، فأخذوا من "الفيدا" الهندي، ونهلوا من "الإشراقية" الفارسية، واستمدوا من "الفيض" الأفلوطيني، ضف إلى ذلك - كما قلنا - تأثرهم البارز بـ "أفلاطون" و "أرسطو"، وقد لجأ الصوفية إلى المجموعات الهرمسية كمصدر هام لهم. هذا مما انتهى بهم إلى عقائد مختلفة أهمها عقيدة الحلول، وعقيدة وحدة الوجود. وقد نستفيض قليلاً في مفهوم هذين المصطلحين أو العقيدتين، فنقول إن الحلول هو أن يحل الخالق في المخلوق أو يستغرق المخلوق في الخالق، أو هو عود على بدء، أو إلى الأصل. كما أن عقيدة الوحدة التي ترى كل الوجود هو الله فلا موجود في الحقيقة إلا الله، وهذا طرح أنتج نزاعاً وصراعاً بين الصوفية كفلسفة من ناحية والفقهاء من ناحية وبين الأصوليين من ناحية أخرى. ولعل ما يمكن أن نقوله

في التصوف الديني والفلسفي هو الطرح الذي يتناوله والمبني على ما وراء الحس والعقل، والتجلي في اللطيفة الربانية الروحانية أو ما نسميه بالقلب. وهو ما تُعبر عليه بأنه حقيقة الإنسان، ونتقاطع به مع ما أثبتته "الغزالي" في كلامه، وهو مناط الخطاب القرآني، وهو المُخاطب والمُعاقب والمُطالِب، وهو في هذه الحالة يجري مجرى الروح في المعنى، إن له في المنظور الصوفي مكانةً عاليةً تُنبئنا عن حقيقة الكمال أو التسامي في الإنسان. وتُعبّر عنه الصوفية بشرف الإنسان وفضيلته التي سَمّا بها عن باقي المخلوقات، لا لشيء إلا لأنه هو الحري بمعرفة الله، فأضحى القلب عنده العالم بالله والمتقرب إلى الله، حتى العامل لله، وإنه - وإلى أبعد حد وأقصى مدى - والمكاشف لما عنده الله. هذا ما تناوله "الغزالي" بإطناب وشروح عميقة، فالقلب بالمفهوم الصوفي جامع ومستودع للمعرفة في الإنسان، إنَّ عدا ذلك من الجوارح هي خدم يستعملها القلب في المعرفة. وإنَّ العقل ما هو إلا معنى من معاني هذا القلب، أو طريق من طرقه في تحصيل العلوم سواء أكانت نظرية أم ربانية. وإضافة إلى ما سبق هناك معرفة خارجية يقرّها أهل التصوف هي ما يسمى بـ"الإلهام" أو "الكشف"، وهي دلالة أخرى عن ضربٍ من ضروب أخرى للمعرفة الصوفية، وهي ليست ذاتية، لأنَّ العارف يقوم بدور المُستقبل أو هي كما يعرفها "الغزالي" هجوم المعرفة على القلب على سبيل المبادأة والمكاشفة من حيث لا يعلم الشخص، فلا حيلة ولا دليل على ذلك، وهي مستوى عالٍ من المعرفة يختص بها الأنبياء والأولياء.

ويمكن أن نقول مما سبق إن التربية والرياضة سبيل ومنهاج تُقيم به الصوفية صلب الكمال في الإنسان وفق آلية أصيلة تأخذ بالإنسان إلى معرفة نفسه، والتي هي أساس كل معرفة نحو رحلة السمو والتعالي. حيث أن الإسلام لا ينافي هذا المعنى في التصوف القائم على مكارم الأخلاق، وتطهير النفس وتركيتها وإعدادها لعبادة الخالق على منهج الكتاب والسنة والذي يجري في تماس مع حدود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضارباً مذهب التصوف الإشرافي الذي يرمي إلي الفناء والاتحاد مع معبوده أو إدعاء حلول الخالق في الكائنات في غياهب العدمية والسفسطة والهرطقة. فلا وجود لحالات ولحضور خاص في مفهوم علم الشرع الذي يؤكد المفهوم الغنوصي والفلسفات اليونانية والهندية والمسيحية وغيرها إلى مفهوم التوحيد الخالص وقيم الإنسان الأصيلة.

تتمثل لنا درجة العلو والتسامي في الإنسان عند "ابن عربي" في قدرته على تجاوز شئئية وجوده إلى شئئية ثبوته، ليتسنى له رؤية النور الأول لوجوده، كأني بهذا الإنسان يرى أصل وجوده قبل أن يكون ممكن الوجود، وهذا المستوى ليس مبلغ العقل الذي يدور في فلك العلاقة والارتباط، حيث أنه دوماً يفترض ربط شيء بآخر. لذلك نجد هذا العقل مقيداً بالعلاقة وصابعٌ عليها الصبغة العقلية.

إن الوجود الإنساني الأصل بإنسانيته لا يُفهم إلا من خلال حريته، إنها حرية لا تتوسط حول الذات المتمركزة حول ذاتها، بل هي إنعتاق وتجاوز يصل بها العارف إلى

درجة العبودية الحقّة، والتي من خلالها يعانق الوجود الحقيقي بفقره (عوزه) إلى الله كفقر الراعي الأجير إلى الغنم التي يرعاها.

والصورة التي رسمها لنا "ابن عربي" قمة في الدلالة والتي تعبر عن ذلك التوتر والقلق الذي يعتري الذات التي تتطلب الاستزادة بالعلم بما هو محجوب للظهور، فهي دائماً في سفر نحو طلب الزيادة، وهي في توتر دائم وقلق. ولا يهدأ لها بال حتى ترفع اللبس وتكشف الغطاء الذي ليس للعقل فيه مدخل. حيث نجد "ابن عربي" يقول:

« والحجاب ليس إلا التشابه والتماثل، ولولا ذلك لما التبس على الخلق الجديد الذي له في العالم»¹. إن غاية ما يريد أن يسوغه "ابن عربي" في حقيقة الإنسان ذلك الصعود للذات إلى ما فوق طور العقل المقيّد، وليس ما فوق العقل إلا القلب الذي يحصل فيه العلم "الدني"، وفيه تتحقق الحرية، حيث نجده يقول:

« هناك في عالم العقل الجديد ترى به وليس هناك في الكون غير عمي

لو أدرك المرء قبل الكون غايته فيه تساوى وجود المرء بالعدم»²

إن العقل الذي هو مناط التكليف عند "ابن عربي" عقل جديد يتخلّى ويتجاوز وينأى عن مواد الحس كل ما هو أسفله، وينعتق نحو الحق برمته، فيفيض عليه من نوره علمٌ إلهيٌّ، ومن هذا النور تأتي المشاهدة والتجلي الذي محلُّ عمله القلب كما جاء في الآية الكريمة: « إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ

1- د/أحمد الصادقي - إشكالية العقل والوجود في فكر "ابن عربي" - بحث في فينومينولوجيا الغياب - دار

المدار الإسلامي ، ط1: 2010، ص: 243 .

2- المرجع نفسه ، ص: 246.

شَهِيدٌ»¹، فلم يقل سبحانه: لمن كان له عقل، ببساطة لأن التجلي لم يتقيد بالعقل لأن العقل ينهكه، في حين أن القلب بتقلباته وأحواله تتكشف فيه التجليات، فهو فوق طور العقل، أو كما يقول: "ابن عربي": «القلب هو القوة التي وراء طور العقل»².

يجسد لنا "ابن عربي" الكمال في مبدأ أنطولوجي شامل، وفق رحلة روحانية شيقة، أنه معراج روحي تغمره كيمياء للسعادة يبلغ بها الإنسان كيمياء روحانية إلهية، عكس شقاء صاحب النظر الذي يزداد غمًا كلما انتقل من سماء إلى أخرى، إنها عملية يُزِيلُ بها الإنسان علَّةً مثليَّةً كي يشبه بالأصل لأن هذا الأصل لا مثل له، وهو مزيل الأدران والأمراض ومحصلة للكمال والسعادة معًا، ومن يحصل على الكمال هو الخليفة، وهذه الخلافة مكتسبة على خلاف النبوة التي هي غير ذلك، وسبب هذا المعراج هو طلب النفوس الجزئية للنفس الواحدة أي طلب العلم بأصل تدبير الجسد، وهذا ما يراه "ابن عربي" في أن الغاية القصوى لهذا الإنسان هي السعادة أو الكمال، حيث نجده يقول: «كذلك الإنسان خُلِقَ للكمال، فما صرفه عن ذلك الكمال إلا عللٌ وأمراض طرأت عليهم...»³.

ولو أجملنا قولنا في المعراج الروحي الذي تحدث عنه "ابن عربي" في مراحل الترقى في مقاماتها العظيمة، حيث جهر بأعلى صوته بأن ما يعوق النفس في أن تتوصل إلى كمالها هو حجاب الحس، والذي يرتفع - يزال - بمجاهدة النفس - الجهاد

1 - سورة ق ، الآية : 9 .

2 - "ابن عربي" - الفتوحات - ص : 289.

3- الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي - تحت إشراف وتقديم د. إبراهيم بيومي مذكور - دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1969 ص: 160.

الأكبر- ومحاربة نزواتها وقمع شهواتها حتى تتمكن من التصفية والتطهير، وهو إدراك بالذوق، لا بنظر عقلي أو إدراك حسي وهو العيان. فلهذا وجب على الإنسان مناشدة السعادة، وأن يسعى إليها السعي الحثيث والعمل الدؤوب ولا يتأتى هذا إلا بالعمل والتقوى والسلوك، حيث في الأخير يتحقق لهذه النفس الحقّة اليقين دون شبهة، ويكون هذا بكثرة الطاعات، فيصبح بذلك الحق سمع الإنسان وبصره وكله، ويُعرَف الله بالله. وهذا ما نستطيع أن نسميه بالمصطلح الأكاديمي: التسامي في المحايثة، والمحايثة في التسامي.

إن المشروع الذي أراد "ابن عربي" أن يقدمه هو كيفية تشييد وبناء النزعة الإنسانية التي محورها ومركزها الإنسان في هذا الوجود، وفق جهازين أو نمطين متلازمين: جهاز نظري يحدد الأسس النظرية والمحددات الفكرية والفلسفية العامة للنزعة الإنسانية عنده، وهي تدور بدورها في فلك ثلاثة محاور تتضمن محور الإنسان والذي ركز "ابن عربي" بحثه فيه عن ميتافيزيقا الإنسان باعتباره كائن مطلوب الكمال، ومحور الكمال والذي كرس فيه بحثه عن ميتافيزيقا الكمال التي هي تحقيق لمفهوم الإنسان، ومحور ثالث هو الوحدة التي عالج فيها الوحدة بما هي تنويع لمفهوم الإنسان الكامل. أما الجهاز والنمط الثاني فهو جهاز عملي يحدد به "ابن عربي" المقومات والأسس العملية والآلية الإجرائية لنزعة الإنسانية المتسامية، والتي يهدف من خلالها إلى تحقيق مشروع الإنسان عنده، مشروع ينضد ويتسق بمقومات الإنسان من خلال المحايثة والتعالي، والذي يتوسط من خلالها الإنسان وفق مبدأ العقل الذي به

يتحدد مفهوم الإنسان، ثم مبدأ القلب والذي يتحدد في ثنياه مفهوم الوحدة. إن هذا المشروع الذي أسس له "ابن عربي" والذي يقوم عليه جوهر التصوف يتشخص في اقتران العلم بالعمل والتحام النظر بمحك التجربة (الاختبار)، فهذا المشروع ابتداءً وانتهاءً يقوم على مبدأ العمل واشتراط التربية والتعليم. نصلح عليه اليوم بـ"البيداغوجيا" فهو حسب "ابن عربي" بناء الإنسان وتحقيق الإنسانية انطلاقاً من مجال الفعل «L'ACTION» والممارسة، وليس من منطلق الفكر الطوباوي الخالي من التجربة، في وحدة تقضي إلى إزالة الحدود بين الإنسان والله، وهذا لا يعني الحلول، بل يبقى الرب رباً ويبقى العبد عبداً.

مما سبق ذكره يمكننا أن نستخلص أن النزعة التصوفية كانت نزعة إنسانية بامتياز حيث اهتمت بتكوين وبناء الإنسان من خلال تكامله والارتقاء به على المستوى النفسي والاجتماعي، الأنطولوجي (الوجودي)، المعرفي، والأخلاقي من خلال تلك الخميرة الروحية الكامنة فيه، والتي تتجلى نوافذها من خلال: القلب، والوجدان، والخيال، والذوق، والتي بدورها تسمو بالإنسان إلى المعنى الروحي للوجود، فهي تدور في فلك إنجاز السنن وقواعد السلوك والمعاملات تارةً وبين أحوال ومقامات السفر (البدايات والنهايات) تارةً أخرى. وخير دليل نقدمه هو محاولتهم جعل التصوف ممارسة، أي تحقيق لنموذج الإنسان المطلوب، والذي جعلت منه الإنسان موضوعاً للتمذة والتربية والتعليم، وفق حضور يلزم ويشترط أن نضع نُصب أعيننا قدوة ومثالاً نحاكه. كما أن النظرة الصوفية عرفت تدرجات في تاريخ تجربتها المعرفية بدءاً بنزعة

فردانية، وارتبطت بالرعيّل الأول، وكانت عبارة عن شكل من أشكال الزهد في الحياة، ثم تطورت إلى نزعة إنسانية جماعية ارتبطت بالأخلاق الطرقيّة، أو ما يسمى بالزوايا، ثم امتد بها الأمر إلى نزعة إنسانية كونية والتي نطلق عليها التصوف الفلسفي، الذي حاول تأسيس منهج في التصوف، أي آلية في التصوف الذي يستغرق وجوده ووجود من أدناه أو أقصاه، حيث رفعت كل القيود والحواجر وفق وحدة شاملة، أو ما يسمى بالعالمية فالإنسان هو الكل، وهو الذي يصطبغ بكل ما هو موجود، ويتعدى فكرة الإثنية والجنس والعرق واللون، وحتى الدين.

5- مفهوم التسامّي في القرن العشرين

لو جئنا إلى تلخيص ما سبق ذكره في سبر أغوار الإنسان المتسامي عبر سيرورة التاريخ البشري نجده مليئاً بزخم معاناة هذا الإنسان ومكابدته لتحقيق هذا المعنى، لأن إنسان العصر الحديث لا ينفصل عن الإنسان الأول والذي هو امتداد أصيل له رغم سداخته الطفولية إن صح التعبير، حيث ذهب الإنسان الأول مذهب الجد لبلوغ هذا المستوى رغم ما كان يشوبه من أفكار ميثولوجية خرافية، لكنه استطاع أن يواجه القوى التي تُخدق به عن طريق الولاء والطاعة لها، وتقديم القرابين في خطوة منه من أجل أن ينال رضاها وينجو بوجوده. فكمال الإنسان هنا بقاؤه على قيد الحياة، لكن هذا الإنسان لم يتوقف عند هذا المستوى، بل تجاوزه إلى طرح الأسئلة عن الوجود، وعن الغاية، وعن المصير، وعن المنشأ (الإنسان)، وعن سر وماهية هذه القوى التي تفزعه وترهبه: هل هي أسباب أو علل أو مسببات؟ هل هي أزلية أم مخلوقة؟ هل

هي مفارقة أم كامنة؟ هذا ما دعاه إلى إمعان العقل والخبرات محاولاً الإجابة عن هذه الأسئلة، وهذا ما نسميه بؤادر التفلسف والبحث عن الماهية والجوهر وعن أصل الوجود وعن تموقعه هو من هذا الوجود.

إن هذا الارتقاء في الطرح رفع الإنسان من المرتبة البدائية التي كان يعيش فيها على الصيد إلى الارتقاء إلى مستوى تعقله وعقلانيته وإمعان فكره، وتسخير قواه الباطنية في تأويل حقيقة هذا الكون وموقعه هو منه، كحقيقتين أو حقيقة واحدة (كثرة أو وحدة) فخلع بذلك لباس الخوف عن نفسه، وارتدى لباس الفهم والاستنباط والاستقراء لفهم تلك الظواهر وأصلها وإرجاعها إلى عناصرها الأولية، وبحث في النفس البشرية وسبل كمالها وتركيتها. هذه النقلة توحى أن هذا الإنسان قد تكامل بوجوده إلى مستوى التفكير والبحث والوصول إلى الحقيقة ومناشدها في ثلاثية (الله، الكون، الإنسان) محاولاً تحديد وجوده الذي يرقى به على سائر المخلوقات.

هذا ما أدى به إلى نقلة أخرى سدد بها سهام أفكاره إلى ذاته، لأن في معرفته لنفسه استطاعة معرفة الآخر. إنه بهذا التناول الجديد انتهج الفكر الإنساني سبيلاً آخر في فهم ضرورة وجوده كإنسان، بأبعاد اجتماعية وسياسية وأخلاقية، ووضع بذلك الأنساق الفكرية التي تبرز ذلك وفق نظام منطقي يهتم بجميع قضايا الفرد والدولة، وفق منظور عقلي أو مادي (حسي) تتخلله بين الفينة والفينة تلك الإشراقية التي أظلت بظلالها على الفكر الإنساني إلى اليوم. وعبر كل هذه التجاذبات الفكرية حل مفهوم جديد أثبت أحقيته بقوة الوحي وقوة الأخلاق السامية لنظام لاهوتي (ديني) صرف، حقق

العدالة بين جميع أفراد الجنس البشري فَهُمْ - أي البشر - متساوون أمام الرب. هذا ما يوحي لنا على هذا الشرط بارتقاء الإنسان وخروجه من هذه الحياة الدنيوية إلى غاية أسمى، متمثلة في الحياة الأخروية التي لا نَدَّ لها ولا نظير. وبالتالي أصبحت غايته في عالم آخر لم يره بعد.

ولقد صادف الإنسان تحدّي آخر حتى يستطيع أن يبرهن عن وجود هذا العالم من منظور عقلي وذلك بتسخير العقل (الفلسفة) في خدمة الدين، والمساوقة بين الطرح العقلي والديني (النقل والعقل). هذه القفزة النوعية - وما جرت من تأزمات وتململ لهذا الإنسان المتسائل والشكّك أحياناً واللأدري أحياناً أخرى في حقيقة مصيره - جعلته تائهاً بين التعصب الديني المقيت، أو بالأحرى تعصب رجال الدين، وبين أسئلته التي لم تجد أجوبة مقنعة ممّا أدى في النهاية إلى إحداث ثورة وانقلاب لتصحيح الوضع، والأخذ بيد هذا الحائر إلى فهم حقيقة الأمور، وهو ما قام به "مارتن لوتر" في محاولة منه لتحقيق ماهية الإنسان ووجوده، بعد ما كان مقصياً، وكان الآخر هو الذي يملئ عليه، وهو العبد الضعيف الذي ليس في وسعه إلا الطاعة والخنوع، وإلا فلعنة السماء قد تصيبه، هذا الإنسان مجبول على الخطيئة، وهو طوال حياته ملزم على التطهر منها، وهو مكبل بها كأنه وُجِدَ على هذه الأرض خطيئة وقدره أن يَمَحُو هذه الخطيئة وإلاّ باء بسخط الرب. بيد أننا لا ننسى في سياق كلامنا هذا والذي هو كذلك مثبت تاريخياً وعلمياً أن أعظم كمال وصل إليه الإنسان هو تحوله من الإنسان غير المتحضر منذ أكثر من 5 مليون سنة إلى إنسان متحضر شيّد الحضارات وبنى نظاماً

يخوله الاستمرارية عبر الزمن. فعندما ثار هذا الإنسان من أجل تصحيح مساره الوجودي والتواجدي في هذا الكون خول لنفسه أحقيته بأن يفهم هو الخطاب الإلهي، ولا أن يُؤكَل غيره في ذلك، لأن هذا الخطاب هو المقصود به، وهو صاحب التكليف به. فنسخ النسخ - الكتاب المقدس - بكل اللّهجات، وأصبح المحظور مُتَاحًا، وبذلك أعطى لنفسه حرية الاعتقاد، لأن الأمر بينه وبين خالقه. هذا ما دفع بهذا الإنسان إلى محاربة الفكر الكنسي أو أباء الكنيسة، حيث وجّه لها ضربات فصمت عراها وتهاوت بفضل الحجب العقلية في بطلان هذا الزعم الكنسي الذي كبل الإنسان وصنع له تواجدًا خارج هذا الوجود، وكأني بهذا الإنسان أرجع نفسه مرة أخرى إلى هذا الوجود ليتواجد فيه ويتماهى معه، ولا يتأتى هذا إلا بالعقلانية والذاتية التي هي مركز هذا الوجود. فأضحى الإنسان هنا مركزًا للكون من خلاله يفهم هذا الوجود ومآلاته.

إن هذه النزعة الفردانية الخاضعة للعقل والذي هو معيار الأشياء كلها جعلت من هذا الإنسان ينسلخ عن التعاليم الكنسية ويبني منها دينًا عقليًا، حيث لا يتناقض العقل مع ذاته، مما جعله يُشَيِّدُ لنا عصرًا جديدًا هو عصر الإحياء والنهضة، فقفز بذلك قفزة ارتدادية إلى جذوره الإغريقية والرومانية محاولاً إحياء تلك العلوم واضعًا قطيعة إبستمولوجية مع كل ما هو كنسي أو مفهوم وسيطي.

إن هذه العودة إلى تراث الأجداد ما هي إلى استقراء ومحاولة لبناء وتشيد صرح الصيرورة الفكرية بعد أن قطعتها أفكار القرون الوسيطية، وتصحيح المسار وبناء جسر التواصل مع تراث الأجداد، وفي هذه المرحلة ارتأى الإنسان بناء نسق شامل لوجوده

وتواجهه لإرساء مفهوم (المنهج)، فكان شغله الشاغل إرساء مفهوم المنهج الذي يُقَوِّم مساره الروحي والمادي.

دخل هذا الإنسان في أوائل عصوره النهضة في جدلية (الله والكون والإنسان) ليُضفي على وجوده معنى وفق هذه الثلاثية، لكن سرعان ما تنبه إلى ضرورة معرفة ذاته التي هي مركز الكون، ومن خلالها يوجد الوجود، وهذا ما عُرِفَ بمرحلة التنوير التي كانت بمثابة نبراس يضيء كهف هذا الإنسان، وقوة تدفع به إلى كماله كأساس ومنطلق يُفهمُ به سواه. ما سمح بظهور ونشأة علم النفس في مراحله الأولى.

إن الحضارة الأوروبية بكل ما وصلت إليه من إنجازات وتقنية هائلة إنما يعود الفضل في ذلك إلى عصر النهضة، والذي يمثل الدّعم الفكري التي قامت عليها هذه الحضارة والتي انطلقت من روح استكشاف المغامرة، ومن كشف أغوار هذه الأرض أو الكوكب إلى ريادة الفضاء، التي استغرقت ستة قرون كاملة منذ حسابات "كوبرنيك" و"جاليليو" الدقيقة لمدارات الأفلاك، حتى وَطِئَتْ أقدام الإنسان أرض القمر، هذه الروح الجامحة التي كذلك أفضت إلى ظهور ظاهرة الدولة القومية على أنقاض الجامعة الدينية التي تمكّن الإنسان من تحقيق كماله من خلال هذا المسار الذي لم يكن مساراً مفروشاً بالورود بل كان مليئاً بالأشواك، وكانت بداياته حين تم الانتصار للهجات على اللغة الفصحى اللاتينية وتحويلها إلى لغاتٍ حيّة مزدهرة بالآداب الخصبة، يانعة بثمار القلب والعقل بعد ما يربو من ألف عام من العقم الكنسي، الذي وأد الآداب والفنون

والعلوم وخلق لغة الشعب وقضى على كل إبداعٍ باحتكار الكهنة للحياة الإنسانية، كأني بهم أوصياء على البشر!

إن إنسان النهضة إنسان ردّ الاعتبار إلى الحياة الدنيا بعد ألف عام في ظلمة دهاليز الأديرة، واقتنع أن ميراثه الحقيقي هو قيمته ووجوده في هذه الحياة كفاعل. لقد سئم من مقولة: "الحياة خطيئة"، فنادى بمجد الحياة وبالعلم، وبالفن، وبالفكر، وبالمال، وبالجمال، وبالقوة والسعادة، وبالحرية، والمساواة.

إنسان عصر النهضة أضحى يفكر في نفسه كخالقٍ لعالمٍ جديد نتيجة للصراع بين القديم والجديد، إن هذه العملية بلورت بوتقة الحداثة، إنه تحول تاريخي في "الأنا" الماثلة في الوجود، إنه إنسان تخطى الحاضر سافر إلى ماضيه يستنفذ إلى أقصى إمكانات النموذج الخالص للإنسان الحقيقي، ومدّ الجسر ليعبر إلى مستقبله من خلال النقد العقلاني لماضيه اليوناني والروماني الذي يمجّد إنسانية الإنسان والفرد في نظام الكون، حيث يصبح هذا الفرد مركز الكون. فالتطيع التي كانت حتمية في بناء الذات الفردية مدفوعة برغبات تلك النفس التواقّة إلى اكتشافٍ لغدٍ أفضل مما هو كائن. النهضة ليست بداية، ويستحيل أن تكون كذلك، بل هي نتاج تراكمية أو بتعبير آخر هي استئناف، وهي تفاعل بين الجديد والقديم في بنية نسقية دعامتها الحرية الإنسانية، وهي طرح جديد للعلاقة بين الحاضر والماضي لتؤكد فيه أصالته في قدرتها على إحداث تاريخ فتفكر فيه الأزمنة القادمة على أنه حديث، إن قوة أي مرحلة تاريخية أو عصر من العصور ما هو إلاّ ضمن علائقية مطردة يدنو فيها إنسان

عصر النهضة من فهم نفسه وفهم الآخر له في عصر لاحق، كما أن معيار الحقيقة وصِدْقُها كان العقل بكل تجلياته، إنه مَحَكُّ أسس عليه الإنسان الأوروبي حضارته رغم تجاذبات تيارات مختلفة كـ "الرومانسية" وغيرها.

إن إنسية عصر النهضة شعار قدمته لنا كعقيدة تُجَلِّي عظمة الفكر الإنساني في العلوم والفنون والحياة الخلقية، وتقود هذه الفكرة إلى عقيدة أخلاقية، عن الفعل، إنها جهد متصل في سبيل تحقيق الكمال الأسمى في تحقيق الكاملات الإنسانية فإذا فُهِمَت الإنسانية على هذا النحو فهي تتطلب عملاً ثقافياً عظيماً، أي محاولة فهم الإنسان داخل هذا العالم، إنها تأسيس أخلاقي وحقوقى ينتهي إلى السياسة. هذا هو جوهر النهضة وهو الأدب المعاصر بكل تأكيد.

إن ما قام به الإنسان هو ثورة حقيقية والتي أطلقها "كوبرنيك" بنظرية مركزية الشمس، وأَتْبَعَهَا "جاليليو"، بدوران الأرض حول نفسها وحول الشمس، مُفَجِّرًا صرح الخرافات والاعتقاد الباطل، أكملها "كانط" بثورة كوبرنيكية ثانية جعلت من الذات الإنسانية مرجعية أصيلة ونهائية في فهم الوجود، فبالوعي الذاتي نفهم الوجود ونفهم أن حقيقة الوجود كامنة في وعينا لا خارجه، وأنَّ التعالي أو المتعالي ما هو إلاَّ فَيْضٌ من الوجود الإنساني الداخلي، وأن ما خارجه نتيجة لهذا الفيض، وهذا ما يعرف بجدلية الذات والموضوع.

إن هذا المذهب الإنساني قد كرسه عصر النهضة بجميع أبعاده، والذي أنتج لنا مجتمعاً برجوازيًا عارض سلطة الكنيسة المترتبة في ظل الإقطاع بمبدأ حرية تفتح

الشخصية الإنسانية، كما عارض أخلاق القرون الوسطى النقشفية والزهدية وأكد على حق التمتع بملذات الدنيا، وإشباع مختلف الحاجات والأهواء. لقد أشاد هذا المذهب الإنساني بأن الإنسان حر، ويبنى مصيره بيده، محرراً الضمير الإنساني من التصورات الدينية، وجاعلاً من الحياة الدنيوية محوراً للاهتمامات البشرية، جاعلاً - كما أشرنا سابقاً - من الإنسان مركز الكون، خلافاً لما كان عليه في القرون الوسطى، والتي كان فيها الله مركزاً للكون، ولعلَّ كوجيتو "ديكارت": «أنا أفكر إذن أنا موجود» خير دليل على أن وجود الإنسان هو معيار وجود جميع الأشياء، ومن خلاله تُفهم وتُأول الأشياء، لكن سرعان ما تغيرت الظروف الاجتماعية إضافة إلى التغيرات السياسية التي وضعت العقل على محك المصادقية في مشروعيته التقدمية التي أعطته الريادة والسلطة في فهم الأشياء وإرساء القوانين وبناء المناهج العلمية للسيطرة على الكون. وكان هذا بظهور الاقتتال الطائفي الذي شهدته أوروبا في أوائل القرن السابع عشر ميلادي، التي جعلت من العقل السبب الرئيس في ذلك، واتجه الناس إلى التساؤل وطرح إشكالية محدودية العقل في فهم الواقع، وظهر التساؤل: هل يمكن للعقل وحده تفسير جميع الأشياء؟ وهل الإنسان كائن عقلي فقط؟ أم أن له بعداً آخر وآمالاً يجب أن يحققها؟ وإن كانت ذات طابع خيالي، ومن هنا ظهرت نزعة فردانية أخرى تجعل من الإنسان كائناً لا عقلاً، لأنه ببساطة كائن له عواطف وأحاسيس وتطلعات وخيال، وله أهواء وغرائز لا بد أن يحققها ببساطة، إنه البحث عن البعد المادي في

الإنسان أو ما وراء هذا البعد المادي هذا ما يسمى "بالنزعة الرومانسية" التي كانت جذورها في ألمانيا ثم امتدت إلى إنجلترا وفرنسا.

كانت في بدايتها نزعة أدبية فنية وجمالية، وكانت تحارب المجتمع الصناعي الذي أقره العقل والذي كان سبباً في شرور الإنسان واغترابه، ومحاولة نزع الكآبة التي جثمت على الإنسان الأوروبي، وإخراجه لكي يحيا حياته. هذا ما يسمى "بفلسفة الحياة" ومشروعية الحياة التي أعلنت من سلطة الإرادة والحرية والثورة على التقاليد، وعلى الدين والأخلاق، وفصل الأدب عن الأخلاق، وجعل للإنسان قوة وسلطة، صانعاً لوجوده وتواجده، وتكريس الأنانية الفردانية وهذا ما ذهب إليه فيلسوفنا "نيتشه" في فكرة ((الإنسان الأعلى))، و"برغسون" ¹ **Bergson** (1859م/1941م) في نظرية ((الوثبة الحيوية)).

لقد تحول الجدل من ثلاثية الوجود (الله والكون والإنسان) إلى جدلية العقل والمادة، والتي من خلالها ظهرت العلوم السيكولوجية والسوسيولوجية والنظريات الاقتصادية.

هذه الرومانسية التي امتزجت وارتدت لباس العاطفة كانت مُبْطِنة في حقيقة أمرها بعاصفة الثورة التي عارضتها في بداية أمرها، واجتاحت أوروبا من إنجلترا إلى فرنسا إلى أمريكا. ولعل خير نموذج في ذلك الثورة الفرنسية عام 1789م التي كانت تحمل

1- "هنري برغسون" فيلسوف فرنسي، حصل على جائزة نوبل للآداب سنة 1927م.

شعار "عدالة" "إخاء" "مساواة"، والتي دعت إلى إرساء ديمقراطية "روسو" التي ركب موجتها "نابليون" وغير مسارها.

إن هذه النزعة الرومانسية شكلت في حقيقة الأمر الخلفية الثقافية لمعظم الفكر المعاصر. حيث يقول: «كل شيء حسن عندما يخرج من بين أيدي خالق الطبيعة، ويفسد كل شيء عندما تتناوله يد الإنسان»¹ و ليست الحكمة البشرية سوى أهواء ذليلة، وليست عاداتنا إلا مجرد خضوع وقلق وكبت. وكان شعار الرومانسية: ((دائمًا كن ذاتك، ونمّ شخصيتك)) فأحلت المقاييس الجمالية محلّ المقاييس النفعية.

إن مفهوم التسامي في هذه المرحلة تجاذبته نزعتان: نزعة عقلية ونزعة مادية، تارة آلية ميكانيكية، وتارة أخرى تبحث في ما وراء المادة (ميتافيزيقا المادة).

ولقد تدرج هذا الإنسان القلق في إرساء مفاهيم أو جينياولوجيا المفاهيم بالموازاة مع التطور العلمي، وتحول العلم من غاية في حد ذاته، فأصبح هدفًا أساسيًا في تغيير العالم.

فتحول وأصبح يوصفُ بالعلم العملي بدل العلم النظري، حتى كاد يُقْضَى عليه في أذهان الناس، وما زال أثره في نفوسنا إلى حد الآن، وهو التمييز القاطع بين العلوم النظرية والعملية. هذا ما تولدت عنه تلك النظرة المتعالية بين أصحاب العلوم العملية والنظرية، وبذلك تجلت حقيقة الإنسان المتسامي في التقنية والتكنولوجيا، لأنه عملي وناجع في حل مشكلات العصر، أما كل ما هو نظري فسيبقى بعيدًا عن أولويات

1- جان جاك روسو، أميل أو التربية، ترجمة عادل زعيتر، م، دار المعارف، القاهرة، 1956، ص: 37.

العمل، فكأنني بهذا الإنسان قد رجع به الأصل والحنين إلى الإنسان الأول في تغليب الجانب العملي على الجانب الفكري النظري، لأن الإغريق هم الشعب الوحيد الذي حاول أن يحزّف وظيفة الفكر من خدمة البقاء إلى البحث عن اللامعلوم من المصير. من خلال هذا كله برزت اتجاهات أخرى ترفض هذا الطرح والتعصب، وحاولت إحياء الجانب الحيوي في الإنسان وإضفاء الطابع الروحي والحدسي عليه، مثبتة طرحها بشغف الإنسان وولعه بمسألة الوجود (الكينونة)، والبحث في مسألة المصير، محاولة في ذلك البحث في جينياالوجية وأركيلوجية المفاهيم، وإرساء مفاهيم جديدة تواكب عصره: وفهم ووعي معنى وجود الإنسان لأن حياة الإنسان ليست تقنية فقط.

وخلاصة القول: إن البون الشاسع الذي تركته العلوم التقنية والتكنولوجية، والتقدم المذهل الذي حققته في مقابل التأخر والثبات الذين عرفتتهما العلوم الإنسانية جعل من علماء هذه الأخيرة يحاولون تقريب المسافات، ومواكبة الزخم التكنولوجي الرهيب، فعَمَدُوا إلى تصحيح المسار الفكري بالنقد والتحليل للأنساق الفكرية بواسطة مختبر اللغة التي من خلالها يمكن إخراج واستخراج كل ما هو ميتافيزيقي وعارٍ من العلمية، هذا ما يسمى بفلسفة الأدب، مؤدياً إلى ظهور الوضعية المنطقية وفلسفات اللغة والبنائية ثم ما بعد البنائية التي تسمى التفكير لإضفاء مفاهيم المعقولة على النص (عقلنة المفاهيم)، وإخراج كل ما هو شائب أو عصي على الفهم أو ما هو خرافي أسطوري، ودراسته دراسة عصرية مواكبة لزمان التطور، أو ما يسمى بالعولمة. إن

الإنسان بمفهومنا الحالي هو إنسان العولمة، إنسان مربوط بالتقنية إنسان يعيش في عالم الافتراض.

الفصل الثاني

🎨 الفصل الثاني : الإنسان المتسامي عند

"نيتشه"

أ- السيرة الذاتية لـ "نيتشه" 

ب- مشروع "نيتشه" الفلسفي 

ج- الإنسان الأعلى "سوبرمان" عند "نيتشه" 

أ- السيرة الذاتية لـ "فريدريك نيتشه"

(روكن) مدينة في بروسيا، كانت مسقط رأس "فريدريك نيتشه"، حيث وافق مولده مولد ملك بروسيا (فريدريك وليام الرابع)، فسمي والد "نيتشه" مولده بـ "فريدريك" تيمناً باسم الملك.

كان ذلك في تاريخ الخامس عشر من أكتوبر سنة 1844م، من أب قسيس بروتستنتي حفيد قس بولوني الأصل، أي ألماني الجدة والأم وكذا المولد والجنسية حيث كان وريثاً لثلاثة أجيال من الكهانة من جهة والديه. مات والده وهو في السن الخامسة من عمره، اثر حادثة تأثر "نيتشه" من جرائها، مسببةً له صدمة نفسية قاسية و مأساة موجعة، لكن ما فتئت ارتداداتها أن تزول حتى أعقبها وفاة أخيه الأصغر. انتقلت العائلة: أمه الأرملة وأخته "إليزابيت" التي تصغره بسنتين إلى مدينة (نومبورغ) المجاورة الواقعة على نهر "سالي" في سنة 1850م.

وفي أكتوبر 1858م التحق بمدرسة "الشوليفورتا"، حيث نبغ وتفوق على أترابه، يكسوه ملمح من ذكاء خارق جادا، متعالياً يطمح إلى المزيد من التطور والرقى، ظل بهاته المدرسة حتى سنة 1864م. وكان محظوظاً جداً، حيث عكف على تربيته بعد وفاة أبيه جمعٌ من النساء التقيات الصالحات من أفراد أسرته، وأسرفن في تدليله وملاحظته إلى درجة أرهفت شعوره إلى حد الشفافية.¹

1- يوحنا قمير، "نيتشه نبي المتفوق"، دار المشرق، الأشرفية بيروت، ط2، ص: 9.

من خلال أقرانه لفت الأنظار، إليه إلى درجة أنهم أصبحوا يكنونه بـ "القسيس الصغير"، وإلى درجة أنه لقب "المسيح" في المعبد، وأثناء تلاوته لأوراده الإنجيلية يؤثر في السامع أيما تأثير، فتذرف عين السامع دمعًا. كان ديدنه العزلة، مهتمًا بالشعر والدراسات الكلاسيكية والموسيقى، أُعطيَ منحة دراسية لتفوقه في مجال الدراسة.

سنة 1864م أصبح طالبًا جامعيًا في تخصص اللغويات والآداب الكلاسيكية، وبالضبط في علم "الفيلولوجيا"، فانعكس ذلك بالتقليل والانصراف عن علم اللاهوت، ولما بلغ الثامنة عشر من عمره انسلخ من رداء الشفافية واللفظ - بعد ما عوّل عليه (اللاهوتيون) ورجال (الإكليروس) بالنبوغ في مجال الدين - إلى الاصطباغ بصبغة أخرى تنفي الدين تمامًا، وتكرر إله الآباء، والقطيعة مع الموروث، فدخل في كهف مظلم عميق مشكائه البحث عن المعنى المفقود.

قرأ "نيتشه" كتاب "شوبنهاور" (العالم كإرادة وتصور) فأثر فيه تأثيرًا بليغًا، كان ذلك في المرحلة الجامعية أين أصبح يتمثل دائمًا في مركبات طيات فلسفته، فتشأَم تشاؤم أستاذه، ووجد فيه كما قال "نيتشه": « مرآة طالعتُ فيها العالم والحياة بل وطبيعة نفسي مرسومةً في جلال مخيف، لقد بدا لي أنّ "شوبنهاور" كان يخاطبني شخصيًا، ويوجه كلامه إليّ، ويُخيل إليّ أنه ماثل أمامي »¹.

¹ - مصطفى صمودي - من جليامش إلى نيتشه بحث في الثقافة العالمية - دار النشر رسلان، ط: 2015 ص: 248.

« ومنذ ذلك الحين اعتنق المذهب ودعا صاحبه "أباه" وأقبل على دراسة الفلسفة، إذ وجد أنها تنتظر في الإنسان والعالم مباشرة، بينما الأدب يظهرنا على العالم والإنسان من خلال كتب»¹.

عَدَ "نيتشه" "شوبنهاور" مربياً وثقافاً. وحين بلغ من العمر ثلاثاً وعشرين سنة - وكان ذلك في سنة 1867م - سيقَ إلى الخدمة العسكرية الإلزامية، لكنه مر بمرحلة صعبة في حياته، حيث كان ضعيفَ البصر، ووقعت له حادثة في أثناء تأدية واجبه العسكري وهي سقوطه من على جواد، أصيب على إثره بكسور في أضلاع صدره، فتعسرت عليه الحياة العسكرية، وسرعان ما أُخْلِى سبيله، ولزمه المرض طيلة حياته . منذ تسريحه من الجندية تغيّر "نيتشه" رأساً على عقب، وغيّر نظرتَه اتجاه الجندية، فبعد ما كان يمقتها أصبح يمجدها ويقدها. حيث هي رمز القوة فيقول: «أحسست للمرة الأولى أسمى إرادة للحياة لا تعبر عن نفسها في التنازع من أجل البقاء، وإنما إرادة القوة، إرادة السيطرة، إرادة القتال»². نال درجة الدكتوراه في الفلسفة، وعُيِّن في جامعة "بازل" أستاذاً مساعداً، وفي سنة 1868م تعرف على "فاغنر" الموسيقيّ العبقريّ الذي أحبه وتأثر به أيما تأثر. تعلم نيتشه العزف على البيانو، وكتب بعض الألحان، وأقسم أن الحياة بغير الموسيقى لا تعاش حيث قال:

1 - د/هجران عبد الإله الصالحي - الإنسان والاغتراب في فلسفة نيتشه - دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع دمشق سورية ط1: 2015م ، ص : 51 .
2- نفسه: ص:51.

« ما أتفه صناعة السعادة! صوت مزمار القرية. بدون موسيقى الحياة ستكون غلطة. يتخيل الألماني: حتّى الإله مطرب »¹.

في سنة 1870-1871 م ساهم في الحرب التي دارت رحاها ما بين ألمانيا وفرنسا، لكن ضعف بصره حال دون مواصلته للقتال، وأقعه عن الاشتراك في الحرب، فجنح إلى تقديم خدمة التمريض إلى الجنود المصابين، لكن هذه الأخيرة لم ينل منها إلى التقاط الأمراض، وأثر منظر دماء الجرحى على صحته ، فمرض وأُرسِل إلى منزله منهك القوى محطماً منهاراً .

كانت العلاقة تفاعلية بين العناصر الثلاثة "نيتشه"، و"شوبنهاور"، و"فاغنر". أعجب "فاغنر" بـ "شوبنهاور"، فموسيقى "فاغنر" تحقيق لنظرية "شوبنهاور" في الفن، لكن العلاقة بين الموسيقى والفن هي في أن الفن عام والموسيقى خاصة، فهي الوسيلة للخلاص في الحياة من الحياة، لأن الموسيقى تصوير دقيق شامل لإرادة الحياة التي هي "الوجود".

"نيتشه" اعتقد أن "فاغنر" يمتلك ميزة ومقدرة سحرية هائلة تفتح الروحانية كأفاق جليلة، تعمل على تهيئة صورة من صور الوجود جليلة وسامية ويستثيره جمالها من قوة إحياء هائلة معتقداً بها أيضاً، أي موسيقى "فاغنر". إنها قادرة على تجديد الحضارة كلها، بل على خلق حضارة سامية.

1- ينظر كتاب "أفول الأصنام"، " نيتشه".

حضر "نيتشه" بناء حجر أساس مسرح "بايروت"، أين بدأ في استخدامه سنة 1876م، وأقيمت فيه الحفلات الموسيقية الأولى، في سنة 1878م امتنع "نيتشه" نهائياً عن الذهاب إلى هذا المسرح، كما أنه أنهى العلاقة الحميمة مع صديقه المقرب "فاغنر" في أوبرا "بارسينال" ومن بين الأسباب التي قطعت هذا الوصال أن "نيتشه" اعتبر "فاغنر" صار يغازل موضوعات صوفية مسيحية بمسرحية هزلية أبانت عن ملامح "فاغنر".

هجر "نيتشه" كل من قربه إليه لشعوره القوي الذي يرفض هذه الأفكار التي لا تبني أو تخلق حضارة سامية وقوية و"ديونوزوسية" جديدة.

تحول مسار "نيتشه" الحياتي حين توقفه عن التدريس بسبب المرض الذي ظل يصارعه حتى وفاته. تعرف على فتاة روسية اسمها "لوساميه" تقدم إلى خطبتها لكنها رفضته وتم الانفصال بينهما.

في 1888م زار بلدان عديدة حيث أقام في "تورينتو". ذات صباح رأى "نيتشه" سائق عربة يضرب جوداه بقسوة، فما لبث "نيتشه" أن عانق هذا الجواد ففقد وعيه ماسكاً بعنق الحصان، تجمع الناس من حوله، وعرفه صاحب الدار، فحمله إلى غرفته وبقي مغشياً عليه زمناً طويلاً، وبعد استفاقته لم يعد إلى حالته الطبيعية، وهو في حالة صراخ وضرب على البيانو.

بعد هذه الصدمة أعلن "نيتشه" أنه "ديونيزوس" و"المسيح" المصلوب، إنه قادم بالنبوءة والحل للناس من داء العصر.

رسائل "نيتشه" التي كتبها لم تكن معلومة العدد، كتبها إلى قضاة أوروبا، وإلى أصدقائه مع التوقيع عليها، حيث كان يصاب بإغماء بعد كتابتها وبشلل في الدماغ. عالج في إحدى مستشفيات "بازل" و"فيينا". سنة 1890م لزم بيت أمه، حيث وفرت له أمه الرعاية حتى وافتها المنية سنة 1897م . بعدها رعته أخته حتى مماته في العام 1900م في "فيمار".

مؤلفاته

برغم حياته القصيرة ، كتب نيتشه عدداً كبيراً من الكتب المنشورة، وترك وراءه عدداً كبيراً من الدفاتر غير المنشورة . كتبه صعبة، وتستلزم جهوداً تأويلية وتفسيرية كبيرة . وأعماله المنشورة هي: مولد التراجيديا (1872م)، ديفيد شتراوس (1873م)، حول حسنات التاريخ وسيئاته للحياة (1874)، شوبنهاور بوصفه معلماً (1874)، نحن علماء الكلاسيكيات (1875م)، "ريخارد فاغنر" في بايرويت (1876م)، مقالات مبكرة، إنساني جداً (1878م)، الفجر (1881م)، العلم البهيج (1882م)، هكذا تكلم زرادشت أربعة مجلدات (1883-1885م)، ما بعد الخير والشر (1886م)، جينياالوجيا الأخلاق (1887م) مسألة فاغنر (1888م)، غسق الأصنام (1888م)، ضد المسيح (1888م)، "نيتشه" تقيض "فاغنر" (1888م)، هذا هو الإنسان (1888م) ، إرادة القوة (1888م).¹

1- د/هجران عبد الإله الصالحي، السابق، ص: 64.

ب- مشروع "نيتشه" الفلسفي

تجلى الموقف التاريخي لـ "ألمانيا" في نهاية القرن 18م بانعكاسه تماما في كتاب "كانط" (نقد العقل العملي)، بينما كانت البرجوازية الفرنسية التي قامت على الثورة ترتفع على السلطة وتغزو القارة الأوروبية، وبينما كانت البرجوازية الإنجليزية التي سبق لها أن تحررت سياسيا تُثَوِّر الصناعة وتُخضع بقية دول العالم تجاريا. لم يذهب البرجوازيون الألمان في عجزهم إلى أبعد من "الإرادة الطيبة"، أو ما يعرف بـ"النية". واستكانوا رضا بهاته الإرادة حتى لو بقيت مطلقا - العالم الآخر - وهذه "الإرادة الطيبة" هي الانعكاس التام للعجز والصمود والبؤس لدى البرجوازيين الألمان، والتي لم تكن مصالحهم التافهة قادرة على التطور بحيث تجسّد المصالح القومية المشتركة، وهذا ما قادهم على أن يكونوا مستغلين باستمرار من جميع الأمم الأخرى، كما تسببت هذه المصالح المحلية التافهة في ضيق النظر والأفق، إضافة إلى هذا بروز النزعة المادية، والتي كان على رأسها "فيورباخ"¹ من خلال برهانه على أن العالم الديني ليس سوى الانعكاس الوهمي للعالم الأرضي المجرد فحسب، هنا قام السؤال الذي بقي بدون جواب: كيف حدث أن الناس حشروا في رؤوسهم هذه الأوهام؟ هذا مما عبّد الطريق كما قلنا إلى النظرة المادية إلى العالم، وإلغاء فكرة "المقدس"، فـ"المقدس" هو الإنسان فقط.

1- لودفيغ فيورباخ: (1804/1872)، فيلسوف، أنثربولوجي، ألماني، له كتاب "جوهر المسيحية"، قام بنقد المسيحية.

إن نظرة "نيتشه" وجوهر أفكاره تركز على مسلمة بديهية إلى حد ما، تتلخص في أن مفهوم الحياة لا يتبع التدفق الدائم للحجج المنطقية، بل على المرء أن يخاطر متجاوزاً حدود المعقول لكي يعيش حقيقة الحياة بأتم معنى الكلمة¹. أو هي إيجاد حقيقة صحيحة أو فكرة يمكن للمرء أن يعيش أو يموت من أجلها، إن فلسفة "نيتشه" ما هي إلا انعكاس لشخصيته، وهذا ما حققه "نيتشه" إلى أعلى حدّ، وخاصة أنه كتب كتبه بدمه، حيث أن حقيقة الحقائق عند فيلسوفنا تتمثل بتلازمة الفكر والحياة، لا نستطيع فهم الواحدة دون الأخرى، فكلاهما يحدد الآخر، ومنه أصبح هذا الاتجاه أو النظر لهذه الأمور إلزاماً لصورة الفلسفة الحقّة، ومنطلق لكل عمل فلسفي يستند إلى معادلة صريحة، والتي تُقرّ أن الفكر لا يكون له قيمة إلا إذا انبثق من الوجود عينه، أو بقراءة أخرى: استغراق الحياة بأكملها والقبول بكل المخاطر التي ستنشأ عن هذا الاستغراق.

ذلك لأن الفلسفة والتفلسف ما هو إلا نتاج فكر يتشكل في الهم والألم والقلق عبر تلونات وتقلبات الوجود الفردي، ولا تكف له قيمة إلا عبر مراتب الحياة، وبقوتها الضاربة في جذور، الأفكار ناقما على كل ما هو نظري أو ما يسمى (الإنسان النظري)² الذي لا تربطه الصلة بجسده، هذا الإنسان كأنه غير متجسد، عابد لمعرفة مقدسة وظاهرة لم يدنسها شيء والتي هي في حقيقتها لا زمانية، وتتصف بالمطلق، ويمكن القول الآن إن فلسفة فكر "نيتشه" يقوم أولاً على التجربة ويمكن

1- ينظر كتاب: "توماس آرفلين"، الوجودية مقدمة قصيرة جداً، ترجمة مروة عبد السلام، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2013م.

2- ينظر كتاب: "رجيس جوليقييه"، المذاهب الوجودية من كير كارد إلى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الآداب بيروت، ط1، 1988.

اعتبارها إلى حد ما (انطولوجيا) - علم الوجود - فهي دائما الأساس، وهي نفْي مطلق لأي موضوعية، وتمزق لحظات التاريخ التي هي نقائص وفق منهج "هيجل"، وحتى الاتساق المذهبي عبثٌ ووهْمٌ، لأن الحياة تغيير متصل لا ينقطع إلى شيء وضده، فالحياة إذن لا تلاؤم لها مع الاتساقات المذهبية، والسبب في ذلك هو شعورنا بتعقيدات الوجود الذي يستبعد ويلغي أي إدعاء لمنطق المذهب الصارم، فالواقع إذن نسيج من الأضداد وصراعات مختلفة، يستحيل معه أن يُستوعب ويُقَوَّلَب في مظهر واحد، فنحن نجد كل إيجاب يستدعي سلباً، وكل نفْي يشتمل على تأكيد، فينجرّ عن هذا التعدد للمواقف ووجهات النظر المتضادة والمتعارضة إضفاء لبعد العمق عن الحياة والتاريخ، وبالتالي يجعلنا هذا الأمر ندرك التجربة الوجودية إدراكاً باطنياً ذات حقيقة دياليكتيكية - جدلية - وفق هذا الأمر اعتبر "نيتشه" كتبه لحظة من لحظات الديالكتيك الحي التي لا ترتبط بصورة الماضي، لأن كتبه حسبه ينبغي أن تُؤرخ بتاريخ أسبق من التاريخ الحالي، فهو يرى أننا إذا كنا نعيش متجهين إلى الأمام فإننا نفكر دوماً متجهين إلى الخلف.

عندما أعلن "نيتشه" موت الله كان هذا الإعلان بمثابة مبدأ حاسم عن وحدة الإنسان منذ ذلك الحين، لأن ما يترتب عن القول بموت الله يعدل القول بأن الإنسان صار وحيداً في هذا العالم.

لكن تأكيد "نيتشه" يذهب إلى أبعد من ذلك، فما ينفيه هو وجود ما هو مغاير في أي شيء كان، فقتل الإله لا يكفي، بل يجب نفْي وقتل كل القيم التي ننتعها بالعليا

الصادرة عن المقتول(الله)، وهذا يطال عصر المسيح وحتى إلى سابقه "سقراط"، فلا بد للإنسان أن يتحرر من مصطلح الطاعة التي تعني خضوع الإنسان وتعني تاريخ الخضوع، والذي هو كذلك تاريخ نفي الحياة باسم الطاعة للقيم العليا إلهية كانت أم بشرية، والتي تقمع الحياة وتنفيها ف"نيتشه" يعلمنا كيف نرفض كل سلطة، ويعلمنا كيف نرفض كل سلطة خارجية حتى نحافظ على وحدة هوية الفكر والحياة، ولن يتأتى هذا إلاّ عبر التطهير الذي هو "العود الأبدي". لقد أضفى "نيتشه" مفهوما جديدا للحقيقة، حيث جعلها تنزل وتهبط من سمائها الميتافيزيقية والمنطقية لتتموضع على الصعيد النفسي والأخلاقي للفرد، زيادة على ذلك لم تعد الحقيقة تطابق للفكر مع المنطق، بل أصبحت اعتقادا واختيارا شخصيا يعيش وفقه الإنسان في هذه الحالة لا وجود للتمييز القديم بين الحق والباطل يدل على أي قيمة أو ضرورة، فكل شيء نابع عن كل ذات وتعبير عنها - الشخصية العينية - ولن يتأتى هذا إلا إذا نبذنا وهم (الموضوعية) وأرجعنا الحقائق للترجمة عن التجربة والوجود.

هذا ما يجرنا حتما إلى إنهاء وثبات ودوام تستند إليه سماء الحقيقة التي قد انتهت بموت الإله وانهايار فكرة المطلق بصورة حاسمة، فبقي فقط عالم الإنسان وتاريخ الإنسان، والإنسان موجود وليس هناك سوى الإنسان، فلا حقيقة إلا حقيقة الإنسان الذي ليس وجوده وجودا نهائيا، إنما هو في حال صيرورة، وعلى هذا الحال انعكس الأمر على الأخلاق التي هي صورة نسبية لا تكتمل قط في صيرورة التاريخ التي أقرّ بها سابقه وأستاذه "كانط"، والقائم في اللانهاية هو هذا الإنسان الأعلى والذي في كنهه

تجاوز لذاته دائماً، فإنسان "نيتشه" في الحقيقة هو ذلك الموجود الذي يحيا في الأطراف البعيدة والذي يعتمد على نفسه وحدها في اختيار ذاته فقط، وألا يختارها إلا لكي يثب إلى ما ورائها باستمرار، وهو - الإنسان الأعلى - عبارة عن مستقبل لا يمكن اللحاق به أبداً، لأن الحقيقة تؤكد أن الإنسان في حقيقته هو اندفاع ووثبة نحو ممكنٍ يفلت منه إفلاتاً أبدياً.

هذا مما دعا "نيتشه" إلى عالم القيم والأخلاق معرياً الأخلاق البرجوازية التي هي على حسب رأيه أخلاقٌ حسب المقاس، فكان لا بد من إرساء أخلاق جديدة: أخلاق الإنسان الأعلى - السوبرمان - التي هي حرية وحرية في إبداع القيم هي أخلاق نسبية صرفة، لكن لها دلالاتٍ ومعاني جديدة تحدث تحويلاً حقيقياً لقيم العالم، فخلقت إذن مشكلة تقدير القيم، وخاصة من حيث المقصد.

فلسفة "نيتشه" فلسفة قلق في تموقع الإنسان في هذا العالم، وفي حياته البيولوجية وغرائزه وما يحيطه من قوى كونية، فأصبح الإنسان يتنازع ذلك الشعور بالتناقض الذي هو في صميم الفرد، والذي يستوجب من الفرد تأكيد فرديته، وأن هذه الفردية ليس لها في الوقت نفسه حقيقة عينية ولا قوة إلا حين تغوص في محيط الحياة العضوية، وأن تتلاشى فيه تماماً هذا التوتر النيتشوي يرمز إلى ذلك التعاضد بين العنصر الديونيزي والذي بواسطته ينسلخ الإنسان عن نفسه ليشارك في شيء أبعد مدى وأشد عمقا، وكذا بين العنصر الآبولوني الذي هو منبع الحياة الفردية والوعي الشخصي.

إن كنه القلق النيتشوي هو تعبير عن ذلك الأساس بالصراع المطلق الذي لا حل له، صراعٌ يتمزق فيه الوجود. وإذا بلغ هذا القلق منتهاه وحدّه الأقصى أفضى بالإنسان إلى الجنون، وقلق "نيتشه" يتغذى من فكرة "العود الأبدي"، وهي تقوم على تخيل "نيتشه" أو مخيلته - أنه أي "العود الأبدي" - يقود عالم الظواهر إلى الحدود التي يخلق فيها العالم نفسه، فهناك الملاذ الحقيقي الفريد الواقع الحقيقي، فالقلق ينبثق بالضرورة من الحاضر، وهو سلب في ذاته، وفي حالة حركة العلة والغاية، كما أنه عنصر في حلقة تثير الدوار، يدور الإنسان داخلها أبداً دون سبب أو مبرر، عائداً باستمرار ودون انقطاع إلى النقطة نفسها. فهو مرغم على تجاوز "هو"، كأني به عودة إلى وراء، وهو كل ألم يجري على الإنسان، فـ "نيتشه" في الحقيقة أَلَّة الألم، حيث يبلغ به الألم إلى نقطة فيها يستهلك نفسه، وينطوي على ذاته، فينتهي به الأمر إلى الجنون حتماً، فالإنسان عنده لا بدّ أن يتواجد في الأماكن المنعزلة، وإنه نبي يدعُو إلى رسالته الخاصة وينكرها في الوقت نفسه، وهذا التناقض ليس عيباً بل هو بحث على آفاق وعوالم جديدة ومجهولة، فلا يستقر به الأمر في مكان. ربما ينازع بعضهم في دعوة أن "نيتشه" - بمعاداة المنطق والعقل وكل حقيقة عقلية وفلسفية - لا يمكنه الجنوح إلى النظر المنطقي في نظريته للعالم، وفي هدمه للعوالم النظرية التي شيدها الفلاسفة قبله، حين اعتبرها أوثاناً، مؤسساً لعالمه الممكن الخاص، وهي قد تكون عوالم متفردة و"فكرة العوالم الممكنة" أو ما يعرف بمنطق الموجّهات (Logique des modalités)

الذي عُرف في أرغانون "أرسطو" وتطور في الوقت المعاصر مع "كريبكي"¹ و "هينتيكا"² بينما نسب بعضهم إلى الفيلسوف الألماني "الينتز" السابق في الكلام عن العوالم الممكنة بناء على دعوة تقول: «أن عالم الواقع ليس هو العالم الممكن الوحيد، بل أن هناك عوالم متعددة، إن عالم الواقع هو أفضل هذه العوالم»³.

حيث نجد "نيتشه" يتكلم على العالم بصيغة الجمع فهو ليس واحداً، هي عوالم متشابهة أو متباينة، ولكل عالم مميزات تخصه معرفياً وانطولوجياً وأخلاقياً. فالعالم بلسان "نيتشه" متعدد، من ذلك مثلاً: العالم الصادق، العالم الكاذب، عالم الظاهر، عالم المظاهر، عالم الضعفاء، عالم الأقوياء، عالم الما وراء، عالم الصيرورة، عالمنا.... الخ. وكل هذه الشواهد تجعل "نيتشه" يتناولها تناولاً مشروعاً .

إن نقد "نيتشه" الميتافيزيقا وهدم تصوراتها هما قلب للعالم الصادق ونقضه حتى يمكنه التمييز بينه وبين العالم الظاهر سواء على الطريقة الأفلاطونية، أو طريق الاعتقاد المسيحي، أو التصور الكانطي، أو التقويم الوضعي. هذا النقد هو في الوقت نفسه بناء لعالم "نيتشه" الخاص: عالم الصيرورة والعود الأبدي والإنسان الأعلى.

ولقلب هذه العوالم المعتبرة صادقةً استعمل مقولتي "الإمكان والاستحالة"، وأحياناً يستعمل مفهومي "الولوج" أو "علاقة الولوج"، حيث يقول إنَّ العالم الصادق ممكن الولوج للحكيم وللمتدين، وللفاضل، إنه يحيا داخله، إنه هو، ويقول كذلك إنَّ العالم الصادق

1- سول آرون كريبكي: (ولد في 13 نوفمبر 1940) هو فيلسوف أمريكي ومنطق في التقليد التحليلي.

2- يآركو هينتيكا (Jaakko Hintikka) ، فانتا، (2015/1929) فيلسوف ومنطقي فنلندي.

3- طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوين العقلي، المركز الثقافي العربي،

بيروت، 2006، ط2، ص: 347.

غير ممكن الولوج الآن، لكنه موعود للحكيم وللمتدين، وللفاضل، للخطّاء الذي كَفّر عن ذنبه. وهنا تكون لحظة الحزم، اللحظة الفارقة، لحظة القطع النهائي مع خرافة العالم الصادق، إنها اللحظة المصيرية، إنها تاريخ "خرافة" تصورات الدين بكهنته، والفلاسفة، وأنصاف الكهنة، وكل هذا الهيلمان حول هذا العالم ما هو إلا محض تخیلات أو أوهام لا صلة لها بعالم الواقع: العالم الحالي. فخرافة العالم الصادق هي غلط، غلط كبير يجب وضع حد له، كما يمكننا منطقياً القول بأن هناك ثلاثة تأويلات للعالم : العالم، والعالم الوضعي، وعالم "نيتشه".

هذا أدى إلى تراتبية منطقية متمثلة في أن الأصل المجرد لفكرة العالم هو "أفلاطون". فكما قال "لويس14": "الدولة أنا"، أو كما قال "سبينوزا"¹: "أنا الحق" يقول "أفلاطون": "أنا أفلاطون أنا الحق". وإن العالم الآخر عند المسيحية مجرد عالم أفلاطوني معدل ومبسط ومخصّص للرعاع والسوقيين، عالم مشوه (سيمولاكر)، والعالم الصادق عالم الشيء في ذاته في عمقه السحيق مسيحية متتكرة، عالم توارت شمسه خلف سحب داكنة السحب الألمانية. فهذه العوالم بحسب "نيتشه" تعمل على التعالي عن عالم الواقع ، وابتداع عوالم بعيدة تحققها عوالم "الإمكان المثالي"، والتقسيم الاعتباري للعالم إلى: (عالم صادق وعالم الظاهر) ليس سوى فكرة من عالم الانحطاط، إنها اعتراض عن الحياة.

1- "باروخ سبينوزا"، هو فيلسوف هولندي من أهم فلاسفة القرن 17. ولد في 1632 في أمستردام، وتوفي 1677 في لاهاي.

ويمكن أن يتبدد الغموض في الدافع الذي يجعل "نيتشه" يقوم بجمع الفيلسوف والمتدين والفاضل في مربع واحد حسب التوالي والتساوق والترتيب الزمني، حيث يضع الحكيم أولاً، يليه المتدين، ثم الفاضل، أي أن الأفلاطونية هي الأصل، تتبعها المسيحية، وهي مجرد أفلاطونية موجهة للعوام، ثم الأخلاق الكانطية، والتي هي مجرد مسيحية متكرة بلباس العقل العملي، فحسب "نيتشه" العالم الصادق عالم متعذر لم يلجأ أحد، وبالتالي فهو مجهول، ويترتب على أنه عالم لا هو بمخلص أو مُلزم. والتساؤل الحقيقي: كيف لشيء مجهول أن يلزمنا؟.

والحال نفسها مع النظر العلمي للعالم الصادق، حيث يضع "نيتشه" العلماء والكهنة في كفة واحدة، ويعيب على العالم عدم قدرته على تجاوز المثل الزهدية إن لم يكن هو منتجا للعدمية، فكلاهما له القيمة نفسها عند "نيتشه" - العالم والكاهن - والاختلاف فقط في الأسلوب، إضافة إلى ذلك أن "نيتشه" يؤسس نقده للفلاسفة على نكرانهم الحياة واختلاق عوالم وهمية.

لما كان العالم الصادق ليس له وجود لا في الأذهان ولا في الأعيان، وهو مجرد خرافة استبدت بتاريخ الفلسفة منذ "أفلاطون" إلى غاية العصر الحديث، واختلق هؤلاء إضافة إلى المسيحية خيالات وأوهاما - العالم الصادق - ظنا منه أنه العالم المخلص من المعانات والآلام التي هي من صميم عالمنا الأرضي، فكان لزاما على "نيتشه" أن يبسط لنا منظورا جديدا وتأويلا مغايرا للعالم الممكن.

إن "نيتشه" لا يقبل تعويض العوالم المستحيلة - العوالم الصادقة - بعالم آخر، عالم خارج عن هذا العالم، عالم الأرض هنا والآن. والعالم عنده ليس «العالم المتسامي» بمعنى العالم المتجاوز لعالمنا، عالم الحواس بل أن "نيتشه" يطمح إلى التخلص من الفكرة القديمة التي تميز بين العالم الصادق - الحقيقي - وعالم المظاهر، أي أنه يرفض النظرة الثنائية التي تقوم على أن عالمنا الوهمي المتغير والمتناهي عالم حقيقي خالد، مناهض للعالم الظاهر. كما أن العالم عنده ليس في أنه عالم الثبات والهدوء، عالم الاستقرار والسكينة، بل العالم هو التغير والصيرورة، بلا ثبات وفق منظور جديد للوجود في أنه يحمل الصيرورة، ويقرنها بفكرة "العود الأبدي".

العالم هو الحياة بتناقضاتها ونقصها ولا انتظامها. فيه فوضى الوجود ومباهته، وهاته الحياة هي قيمة القيم ومبدأ الكون، فالحياة هي الحياة كما نحيها هنا والآن، ولا نحتاج البحث عنها في الخارج، وحقيقة العالم عند "نيتشه"، هي "إرادة القوة" التي يكتسب الإنسان قيمته من خلالها، وهذا العالم خاصيته خاصة معقوليته، سيكون "إرادة القوة" لا غير، فالعالم في داخلنا. وفي عالم "نيتشه" هذا تنعدم الحتمية والسببية بالمعنى الذي نراه في عالم الإمكان المنطقي ونحن نحيا في هذا العالم وفق إمكانية وبواسطة "حب القدر" وأن نقول لهذا العالم نعم.

إن فلسفة "نيتشه" كعصارة فكرية بشرت بالوجودية المعاصرة، وهي تتأسس على أولوية الذات وقيمتها ولا تتسع لشيء سواها، تأكيد وإقرار الوجود باعتباره قيمة جوهرية. وجودٌ مقدّم على ماهية الإنسان ومحددٌ لها، الإنسان هو في حقيقته ثمرة لألم الحرية

وعملها، وضرورة تجاوز الإنسان نفسه دائما وعدم الركون إليها، أو إلى أي كسب ثابت عقلي كان أم أخلاقي، هو إنسان مخاطر، وتكون عظمتة في حتمية اليأس والقلق. والحق أنه يمكن أن نقول إن تجربة "نيتشه" الفلسفية كانت وليدة مزاجه وشخصيته وظروفه. حيث كان يغلب على مزاجه التأثر والحماسة والحدة أحيانا، واجتمعت في شخصيته متناقضات كثيرة، حيث نلاحظ ذلك التناقض البين والصريح بين حماسه المترفعة وكذا اشمئزازه العميق أين تولدت عن هذا المخاض فلسفة لا تدين بالرحمة، بل اعتنقت قيمة تدعو إلى القسوة بدل الإحسان، تبني القيم بعد زعزعة يقين القيم السابقة، قيم جديدة لا تتصف بالثبات والسرمدية، ولا تنتج أخلاقا مطلقة، فمصدر القيم عنده لا يرجع إلى خارج الإنسان، بل دعواه تستلزم منا الرجوع إلى أعماقنا ذاتها لكي نستكشف القيم الجديدة بالتزامنا بها¹.

التجأ "نيتشه" في مشروعه الفلسفي إلى حقيقة مفادها ينبع من مصفاة خاصة يكون فيها "نيتشه" مراقبا للحياة، وفق آليات ثلاث: مراقبا للحياة من وجهة نظر نقدية تعتمد إلى بناء مفاهيم جديدة ومتجددة، يمكن أن نقول (تطورية) على سلم القيم الذي بناه "نيتشه" كبديل لقيم العدمية. مراقبا للحياة من وجهة نظر عقلانية والتي ضبطها "كانط" قبله في تبيان حدود العقل الخالص - المحض - الذي يستقي معارفه على حدود ومشارف الوجود ولا يمكنه التعدي والتجاوز إلى مستويات فوق وجودية. ومراقبا الحياة بمفهوم ومن خلال مفهوم خاص أو ذاتي، أي أن مفهوم هذا الوجود من خلال تجربتي

1- ينظر كتاب: رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، دار النشر القارئ العربي جمهورية مصر العربية القاهرة، ط3: 1994.

فيه و به، أي أنه ابن الأرض. ومعيار الحقيقة التي ناشده "نيتشه" تكمن في تقوية الشعور بالقوة وليست القوة كقوة، من الناحية الفيزيائية، بل هي شعور وإحساس داخلي ينبع من أعماق الأنا كقوة داخلية (سيكولوجية استبطانية). كما يتلمس "نيتشه" الحياة والتي هي ألم ومأساة، والتي يمكن تحويلها عن طريق الفن إلى عبقرية وإبداع، وهنا تكريس واضح وجلي على (الإنسان التقني) الذي أشار إليه "نيتشه" ضمناً.

فحقيقة المسار الفلسفي والفكري لـ"نيتشه" يتمثل في محاولته في تحويل العالم والحياة الإنسانية عن طريق وسيط يتمثل في الفن، فحين يتحقق هذا يصبح لديك القدرة أن تقول "نعم" للعالم من حيث أنه ظاهرة جمالية.

إن فكرة الجمال هي التي بنى عليها "نيتشه" فلسفته، كدعامة متأصلة في البناء الحضاري وفي ازدهار البشرية، والذي هي عبء يقع على كاهل أولئك الذين لهم القدرة على تحويل الوجود إلى ظاهرة جمالية، ولا يكفي هذا، بل أن يبرزوه للناس ويظهروا لهم على أن لهذا الوجود ماهية جمالية، فهؤلاء هم العباقرة والمبدعون، أصحاب القوى الخلاقة في النتاج الثقافي الأسمى، فالعبقرية هي إنتاج وصناعة وهدف وغاية الثقافة وتبريراتها. فأفكار "نيتشه" في هذا المجال تعتمد على علاقة البنية التحتية في صراعها مع الحياة، هذا الصراع الذي يضفي على وعي خاص، وهو بدوره يشكل البنية الفوقية للمجتمع، وبمكّنا من إنتاج العبقرية التي هي مجموع الوعي العام لهذه البنية سواء في الفن أم الموسيقى أم الفلسفة...، فالعبقرية جوهر الوجود وأداة فاعلة في إضفاء الجمالية عليه.

إنّ فكرة الإنسان الأعلى عند "نيتشه" تقوم على الفيلسوف الذي يمكن له أن ينظر بعين التأمل الثاقبة في تغيير ما يجب أن يتغير، وأن يكون المثال الأعلى للفيلسوف في حكمه على الحياة أو كخالق للقيم، أن يكون "زرادشت" أي أن يكون نبيا حاملا معه كتابا مقدسا فيه شرعة جديدة.

ج - الإنسان المتسامي(الأعلى) عند "نيتشه"

الإنسان الأعلى هو غاية الفكر الإنساني وهو الذي أراد أن يحقق وجوده من على صفحات الكتب إلى أرض الواقع، أو إنزاله من عالم الأفكار إلى عالم المحايثة والواقع (التواجد)، أو بعبارة أخرى من عالم الاستحالة إلى عالم الإمكان والراهن، باعتباره غاية قصوى من خلالها يُشَيّد ويَبْنِي معاني هذا الوجود أو قل خلاصة هذا الوجود. كأنني به - الإنسان الأعلى - وعي معنى هذا الوجود، أو قل عصارة هذا الوجود غير أن مفهوم الإنسان الأعلى (Umbermensch) بلغ أوج شهرته عند "فريدريك نيتشه" حيث يشكل هذا المفهوم أحد الركائز الأساسية لفلسفته، فإنسانه يتراوح في بعده المادي الحسي، الذي هو خلاصة الجنس السامي (الأرستقراطي) بالمحافظة على الدم الجديد الذي ركز عليه "بسمارك" وعلى سلامة عرقه، الذي هو شرف الإنسانية ونخبته بميزان رجحت فيه كفة الكيف على الكم ليثبت قانون البقاء للأقوى.

إن كمال وجود الإنسان لن يكون إلا محصلة صناعة دؤوبة ممتزجة بكل أنواع الألم، إلى جانب الذوق والجمال واللهو والمرح، إنسان دَيْدُنُهُ الحياة هو الحياة وهي هو.

وذلك عبر مدرسة لها نظام تربويّ وبيداغوجيّ، تدريبه على الآلام الجسام وعلى مهارات وكفاءات القيادة وإطاعة الأوامر في ضنك وكبد شديدين يستبعدان الراحة، حيث يتعلم فيها الضحك والجلد والتحمل، والصبر، يكون فيها الإنسان غير ضاجر ليسخر من سائر المصاعب العارضة في حياته، ويرتفع فوق الخير والشر، هذه المدرسة كأنها مصنع فيه مجموعة أفراد تُجرى فيها التجارب الكثيرة لإعداد هؤلاء الرجال، لا ينجح منها إلا القليل، وهذه التجارب والبرامج تهدف إلى تحسين النوع وليس سعادة الجماهير، على اعتبار أن المجتمع حاضنة أو أداة لتخريج الإنسان الأعلى، بل إلى حد التفاني في تكريس هذا النموذج الذي هو غاية الوجود.

إن فكرة الجماعة ليست في حد ذاتها غاية، وهدف الإنسانية الأسمى هو تخريج الإنسان الأعلى وليس الجنس البشري قاطبة، ويستطرد "نيتشه" في توضيح العلاقة بنقده اللاذع لدعاة الديمقراطية والمساواة بين أفراد المجتمع، والعمل على محو كل ما يحصل به التفوق بين أفرادهم، لأن ذلك يناهض خلق الإنسان المتفوق ويناهض قانون الطبيعة حيثما توجهت فيها تلمست القوة، وإنه - الإنسان الأعلى - بالنسبة لمجتمعه ذلك الذي ينطوي على نفسه، مختلًا بذاته في وحدته، كالنجم الغارق في السكون والذي يُهتدى به. حيث يتكلم "زرادشت" محددًا العلاقة بينه وبين أفراد مجتمعه فيقول: «إن الأحداث العظيمة لا تنشأ إلا بعيدا عن ميدان الجماهير، وبمنأى عن الأمجاد الزائفة: فإن أولئك الذين ابتدعوا القيم الجديدة، قد انتبذوا لأنفسهم دائما مكانا قصيا، فعاشوا بمعزل عن العامة، وضلوا بمنأى عن أمجاد الناس، إذا فليهرع الرجل الممتاز إلى

الوحدة، ولينفرد بنفسه كالدوحة الحبيبة إليه تشرف على البحر في سكون وتصفي إلى هديره في صمت، إن من يفتش ويبحث يضل الطريق وينحرف عن سواء السبيل، وكل وحدة ما هي في صميمها إلا خطيئة، ولكن الرجل الممتاز لا بدّ له أن يسد أذنيه عن سماع صوت القطيع، إنه يعلم في قرارة نفسه أن صوته نداء العبودية يستصرخه أن يبقى، وصوت الوحدة نداء الحرية يستصرخه أن ينطلق! أجل، فما خُلق الرجل الممتاز لكي يسير وراء القطيع، بل هو قد خُلق لكي يكون ثورة على القطيع، ونارا حامية تصطلي بسعارها حشرات المجتمع! وعبثا ينادي التافهون والضعفاء والمنحلون بقانون الأغلبية، فإن الرجل الممتاز لن يخضع لحكم الجماهير، لأنه يعرف أنه قانون لنفسه، وأن ليس عليه أن يخضع إلا لحكم نفسه فقط! وإذن فليس في استطاعة الرجل المبدع أن يأخذ بما يمليه عليه قانون السواد الأعظم، بل هو لا بدّ من أن يتخذ من إرادته الفردية قانونا له، فيشرّع لنفسه الخير والشر، ويصنع لنفسه حقيقته التي لا حقيقة سواها وكثيرا ما يلتقي الرجل القوي بتلك الحشرات الدنيئة التي يتحلب ريقها بالسم، ولكنه عندئذ لن يبادر إلى مصافحتها أو مد يده نحوها، بل هو سرعان ما يهرع إلى مقره النائي، حتى لا تمتد إليه سمومها الخبيثة»¹.

ولما حدد علاقته - الإنسان الأعلى - مع مجتمعه ذهب يرسم لنا مضمار حياته وكيفية تحقيقها، حيث لا يمكنه تحقيق هذه الحياة إلا في ما هو موجود، فالموجود

1- د/ زكريا إبراهيم - مشكلة الإنسان - دار مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ، ص:165.

البشري هذا لا بدّ أن ينتمي ويحقق وجود كمالات ذاته في وجوده وأن يتجاوزه. وجب عليه الإيمان بالحس الأرضي، لأنه يعكس تجلي معطى الإنسان في الواقع، وأن معرفته الحقيقية تنبعث من صميم الإحساس بالأرض، ولا يتأتى هذا إلا لأنقياء القلوب الذين يثبتون أحقيتهم على الأرض، وليس هناك حظ للكسالى والضعفاء والخائفين من الحياة نفسها، والذين يُنصبون الله ضامنا لما يطمحون إلى تحقيقه، أو أنه هو الموصل لهم لما يودون تحقيقه دون عمل.

كان هتاف "نيتشه" متواصلا ومتجددا: «الإنسان الأعلى كنه الأرض. فلتعلن إرادتكم: ليكن الإنسان الأعلى هو معنى الأرض! أناشدكم أن تظلوا أوفياء للأرض يا إخوتي، وألا تصدقوا أولئك الذين يحدثونكم عن آمال فوق أرضية! مُعدّوا السموم أولئك سواء أكانوا يعلمون ذلك أو لا يعلمون. مستخفون بالحياة هم»¹ لأن من غشيته فكرة الله تماطل ورجع القهقري وتمنى على الله الأماني، إنّ "نيتشه" لا يحب هذا التوقع المزعوم والهجرة إلى الذات عبر آلية الانعزال والزهد المقيت الذي يعكس وهن الإنسان وتخلفه، فالسما لا تمطر ذهباً ولا فضة.

لاحظ "نيتشه" أن الناس يستمسكون بفكرة الله ومدى تمكّنها من نفوسهم بحجة أنه صاحب العناية الكاملة لسائر الموجودات والمتصرف الأوحد في شؤونها، والذي يسد نقائصنا واحتياجاتنا، والملهم لأفكارنا بشتى أنواع التفاسير، إنها فكرة تكبل وجودنا بعبالة القدر. مما ينفي ويسلب من الإنسان عزم فاعليته وإرادته في تحقيق وجوده

1- "نيتشه" - هكذا تكلم زرادشت - ترجمة علي مصباح ط1 2007، ص: 43.

ككائن مستقل، واختزال الإرادة في "الإرادة الطيبة" بدلا من "إرادة القوة"، مما يجعل الإنسان الأخير إنسانا مغتربا بين الله والأنا.

لقد قال "نيتشه" «مات الإله»، الإله الذي نصّبه النزعات الصوفية العاطفية في هذا العصر.

"نيتشه" الذي يرى في تحقيق الإنسان تحقيق معنى الأرض، فهو يعكس المعادلة من السماء إلى الأرض، إنسان في صورة إله، إنسان موغل في إنسانيته في صورة متعالية، أي إله في صورة إنسان، بحكم أننا بشر لا نريد إلا ملكوت الأرض» لقد صرنا بشرا، ولهذا لا نريد إلا ملكوت الأرض»¹. لقد كبل "نيتشه" اليد التي كانت تخنق عنق هذا الإنسان المتمثلة في كل سلطة علوية خارجية، أو حتى داخلية تريد أن تستعبد الإنسان خائفة إرادة القوة الكامنة فيه، والتي بين جنباته، لتخرج منه إنسان المستقبل الذي يفعل فعل التجاوز في بلوغ سلطة الذات في أعلى تجلياتها لتحقيق مشروع الإنسان الجديد، لبناء الأرض وتمكّنه منها، إذ من يقول الأرض يقول الفعل ويقول أيضا الحياة فهي تمثل القيمة والمعنى والغاية لتجلي الإنسان وتحقيق كمالاته، بتحرير الإنسانية من الأوهام المزعومة وإعطائها معناها الحقيقي اللائق بها وانتشالها من أفكار العدمية السلبية، عدمية الحثالة التي تبني إرادة العدم، وتختزل معناها الأرضي، حيث لا يمكن الوصول إلى جنة الحياة في الأرض إلا حين يعيد هذا الإنسان مجد الأرض محققا ماهيته وجدارته في أحقيته أن يكون سيّدا.

1- د/ زكريا إبراهيم السابق، ص: 186.

لكن لِمَ قتل "نيتشه" الإله؟ أين مضى هذا الإله؟ يقول "نيتشه": « سأقول لكم إلى أين مضى! لقد قتلناه، أنتم وأنا! أجل نحن الذين قتلناه، نحن جميعا قاتلوه! ألا تشمون رائحة العفن الإلهي؟... إن الآلهة أيضا تتعفن! لقد مات الله، وسيظل الله ميتاً»¹. ما الذي يريد أن يفعله "نيتشه" بهذا؟ إنه الإنعتاق والتحرر للإنسان من فكرة الله وأصنام العقل (الميتافيزيقا) والكهنوت والموروث الثقافي ألعدي والوضعية العلمية، ويقفز به عبر الحبل أو الوتر المشدود بين الحيوان والإنسان بفعل التجاوز للوصول إلى المغامر وتجلي الإنسان المخلص من الكذب والأيديولوجيا.

احتق "نيتشه" بوحشية هذا الإنسان على اعتبار أن البشر ما أن يتخلصوا من كل الأخلاق التقليدية المتواضع عليها والنواهي وعمليات العقلنة التي تلجم غرائزهم حتى يحل بعدها الحق في ما بينهم. هذا يعني أن البشر إذا أخضعوا أنفسهم لحوافزهم ودوافعهم المدمرة حتى تفقد هذه الحوافز والدوافع بعدها الحنيف، ويحل بدل إنسان الحقد المكبوت والسيئ (شرير)، لأنه لا يستطيع أن يتبع دوافعه، الإنسان الذي لن يكون بالمعنى الدقيق للكلمة سيئاً ولا حسناً لأنه لن يملك ما يكبته أو يقبّعه بسبب إفراغه لكل كبت فيه، أي أن الصورة الموجهة للحرية هي التي تظهر خلف تمجيد القمع الذي نراه في المستوى الأول، وهذا ما يسمى بالديالكتيك النيتشوي، إن "نيتشه" أبدع في صنع جناحين للإنسان لحصول التسامي المتماهي مع الفردية المطلقة وتجراً الوعي البشري على التحرر من جميع القيود المكبلة له، ملبسا إياه جناح الأنا الطاغية

المتعالية كجناح أول وفاعلية الإرادة كجناح ثان، وأن يدعه يحيا حياة جديدة ملؤها إرادة الاقتدار، بانيا بذلك مفهوما جديدا لما تفرضه المذاهب الإلهية المعروفة. يقول "النبي": «إن فكرة الله قد بقيت حتى الآن أقوى اعتراض ضد الوجود، ونحن حينما ننكر الله وننكر مسؤولية الله، فإننا عن هذا الطريق إنما ننقذ العالم» بهذه العبارة يضع "نيتشه" حدًا لكل ما هو فوقى ومفارق: الله، التعاليم الدينية، لأنها لا تعكس الواقع المعاش وفعل الحياة، حيث ترسم لنا حياة مثالية في أبراج عاجية آملا أن يعيش الإنسان بإلغاء وإقصاء معبد جسده. فهو يعيش قابعا في أوهام مزعومة تهوي به في دركات انحطاط قيم الإنسان الأوروبي، وتكون الإنسان الأخير الخائن للوجود الواقعي، فما لبث أن سنج للإنسان فرصة أن يمارس أقصى ما أمكن من إرادة اقتداره. حيث نجد تاريخ البشرية يقر بمركزية الله كفاعلية في إرساء القيم، وهو العامل الأنطولوجي الأعلى للموجودات، والركن الأساس في إحداث الحوادث ومسرح أحداثها عبر الحياة ومعطى ثابت لا يتغير، صالح لكل زمان ومكان، مما يظهر لنا أن التاريخ محكوم بإرادة عليا خارجة عن إرادة الإنسان، وأن فكرة الله هي الحقيقة وهي المبتغى تستلزم منا تعقل الحقيقة ويصبح الله عقلا نتمثل به مخطط التاريخ.

إن معادلة فاعلية الإنسان لا تقبل حلولاً خارجية على ذاتية هذا الأخير، ولا قوى إرتكاسية منه أيضا، إنها تقبل بحل جذري واحد وفقط، نابع من إرادة الاقتدار، والذي يكون في الآن ذاته القدر وتلقيه بعين يقين الرضا، حتى يحرر لنا جمالية هذا الإنسان وفنيته – تقنية – ويعكس لنا إبداعه الذي يضيفه هو وفقط على إعطاء قيمة عليا

لمسرح الأحداث، ويحقق الأنا على مضمار الوجود كمنى وقيمة ثابتة ومتعالية لإرساء مفهوم الحياة، يقول "نيتشه": «أريد أن أتعلم أكثر فأكثر، أن أرى الضرورة في الأشياء على أنها الجمال في حد ذاته، وهكذا أكون واحدا ممن يَجْمَلُونَ الأشياء. ليكن حبي منذ الآن: 'حب القدر' **Amor Fati!** لا أريد أن أخوض حربا ضد القُبْح. لن أُلْقِي التهم إطلاقاً، و لن أتهم حتى المتهَمين. ليكن إنكاري الوحيد: صرف النظر. وبوجه عام: أريد، ابتداءً من اليوم، ألا أكون إطلاقاً سوى إقرار تام»¹.

للإنسان الأعلى أحقية في أن ينال هذه الصفة، كونه لا يعترف بأي قوة خارجية إلهية كانت أم بشرية تستلزم منه الطاعة والخنوع لها، فقوته من إرادته القوية التي هي منبع ذاته، هي ذلك الاستبطان - إن صح القول - الفياض ليتجلى في "العود الأبدي" والذي هو المطهر الحقيقي لهذا الإنسان الذي يجعله يستطيع أن يكون ما أراده عبر لانهاية عودته، فيترتب عن هذا اندثار وهلاك كل ما هو سلبي، فتغدوا أمامه الطريق سلسلةً ومستتيرةً يتفياً في ظلالها التحرر من كل إرتكاس وقهقرى، هنا كما قلنا يلوح النور الحقيقي الذي لا حد له ولا كابح، بوصفه خلقاً متواصلاً لا نهاية له.

إن "نيتشه" في مطارحته نَقَلَ المحور الأساسي للقيم والمعرفة من الغيب إلى الإنسان في موقع الفاعل، معتبرا هذا الوجه الفكري أساساً لسقوط رأس الهرم وكل عنصر مشكّل لبنائه، يريد أن يثبت ويؤسس لتاريخ جديد لأوروبا، ينطلق من فردانية الوجود الإنساني الجديد الذي هو المعيارية الوحيدة للفعل البشري، والذي يعتبر مرحلة

1 - "نيتشه"، العلم المرح، 276.

فارقة في الوجود الإنساني، ميلاد جديد لعصر جديد لمعنى جديد: "نبوءة في عالم الإمكان"، والتي تتحقق بجملة من الحوادث في جمالية شذرية تتجاوز الذات لإعلاء ذاتيتها عبر الآخر في كنف فاعلية الإرادة القوية والحصول على الميراث المستتر المنسي، ورد الاعتبار له كأنه غائب أزلي، عود على بدء، في بؤرة الوجود الأبدية للحياة وحلقاتها المتكررة التي لا تعرف النهاية لحصول التسامي وخلق الإنسان الأعلى الذي خلف مكان فكرة الله. لكن بأي آلية يستطيع أن يحقق ذلك التجاوز في ظل قانون الوجود؟ وأن يتخلص من هذه الأصنام وأفولها؟ إنه إلغاء الراهن وبلوغ اللاهين، بمثابة قفزة في ثناياها محايثة لحدوث فعل التسامي عبر الحبل المشدود بين الحيوان والإنسان يضيف "زرادشت"، موضحا طرفي مجال، الإنسان إنه دون الحيوان وإلى ما يفوق الإله مقاربا بذلك مفهومه للإنسان على أنه هجين بين النبات والشبح حيث يقول: «وما أدعو الإنسان ليتحول إلى شبح أو إلى نبات، فهو مزيج بين الشبح والنبات»¹ هذا يعني أنه لا بد من التطور، مقررًا درجات من الإنسان للوصول إلى النموذج الأعلى الذي هو مطلوب لتجاوز الانحطاط الذي ألم بأوروبا، حيث يدلل هذا على أن درجة الإنسان الأوروبي أصبحت من الضروري تجاوزها حتى وإن كانت درجته كالبهلوان، هذا الذي اجتهد وله من الفاعلية ما يؤهله إلى مصارعة المشي واللعب على الحبل، ومقارعة أهوال ومخاطر هذه اللعبة. وإنها مهنة مخاطر، فهذه اللعبة رغم ما فيها من إبداع إلا أنها لا تخلو من الالتفات والتردد والرجوع إلى الوراء الذي يستغرق وقتا ويتطلب ذاكرة

1- "فريدريك نيتشه"، ترجمة جديدة، ص: 30.

واستذكرا للتاريخ. لكن التاريخ قد مات مع موت الإله مما وجب تجاوز البهلوان، إلا أن سمح له النبي "زرادشت" يسمح له بمرافقته، ويكنيه بالرفيق الأول محاورا له قائلا: أنت يا رفيقي الأول، أرقد بسلام، لقد أحسنت دفنك، سأفترق عنك، لأن الزمان قد مر سريعا، وقد انبثقت حقيقة جديدة في نفسي. والذي تفوق فسقط من على الحبل في هوة عدمية مما أدت إلى وفاته هذا الذي اجتهد. فأما درجة الإنسان الأدنى من الرفيق يقول "نيتشه": « ما القرد بالنسبة للإنسان؟ أضحوة أو موضوع خجل أليم»¹. فالإنسان الأخير كما يقول النبي "زرادشت": « انظروا، ها أنا أرسم لكم صورة الإنسان الأخير ما الحب؟ ما الخلق؟ ما الرغبة؟ ما النجم؟ هكذا يسأل الإنسان الأخير وهو يغمز عينيه. ثم هاهي الأرض وقد غدت صغيرة، وفوقها ينط الإنسان الأخير الذي يصغر كل شيء، نوعه غير قابل للانقراض مثل فصيلة البراغيث، إن الإنسان الأخير لهو الأطول عمرا»².

هذا الإنسان لم يؤمن بأي مثال، فقد الثقة في نفسه، بل في كل شيء في الحياة وأنجت منه عدمية سالبة، ضعف وإنهاك وهوان وانحطاط إنه إنسان عديمي (L'homme nihiliste) مَنَعْتُهُ أو مَهَّدْتُهُ العامة بفكرة بالمساواة حيث يقول "زرادشت": « أيها الرجال الراقون، خذوا عني هذه الحقيقة: في ساحة السوق ليس هناك أحد يؤمن بالإنسان الأعلى. وإن كنتم تريدون الكلام هناك، فلکم ذلك - لتتفضلوا! لكن الشعب يظل يغمز: كلنا سواسية. أيها الرجال الراقون - هكذا يغمز

1- "نيتشه" - هكذا تكلم زرادشت - ترجمة علي مصباح ، ط1 2007، ص: 42.

2- نفسه، ص: 49 .

الرءاء - ليس هناك إنسان أعلى، ونحن جميعا سواسية، والإنسان هو الإنسان، وأمام الله كلنا سواسية! ¹، هذا المنطق والمنطق تغامزت به أعين العامة في وسط الساحة العمومية حيث لا يُكَنَّ لهم "نيتشه" أدنى اعتبار فهم كالبراغيث. اختار لهم نبئهم أحسن الخطاب، ندامهم الراقون لكن لم يعيروا لهذا القول اهتمامًا ولا معنى، ولا حتى التساؤل عنه، وبادروه بخطاب التغامز وقصور النظر وغياب الرجل الرشيد، مما وجب عليه أصلا عدم الاكتراث بهذا الإنسان، بل حتى لم يقتض منه الدفن، لأنه أصلا عدم و«لأن السم قد ملأ أحشاءهم، ولقد تعبت الأرض منهم لذا يجب أن يقتلعوا منها» ²، من ها هنا صار الخطب جديًا إذن وجب عليه التجاوز للوصول للإنسان الأعلى الذي هو قيمة القيمة، هذا الإنسان المتسامي له دِعَامَتان يحصل بهما التجاوز للذات، وتتحقق كل وثبة للسيطرة على الواقع، أو تجلي هذا الإنسان بالسمو. ويستطيع بهما تمييز هذا التجاوز، وهما أصل في سيرورته وصيرورته، أو بالأحرى: الأولى أصل والثانية عود على أصل، الأولى هي إرادة القوة أوهي العامل الأساسي في كل بناء لحدوث التجاوز للذات مع، تحقيق فعل الحياة وحياة الحياة، أوهي محصلة القوى التي تنزع في الكائن الحي، أو كل وجود لتحقيق السمو الكامل، والثانية هي الأنا المتأصلة والمعبرة على فردانية الإنسان، التي تفسر ماهية هذا الأخير كتواجد عبر سماء الوجود.

31- نفسه، ص: 530.

2- "فريدريك نيتشه" ترجمة جديدة، السابق، ص: 32 .

لكن ما هي إرادة الاقتدار عند "نيتشه"؟ يشرح "نيتشه" هذا المفهوم الذي من خلاله نستطيع تلمس وفهم إرادة الحياة، فهي طبيعة كل موجود، وأيضاً في الوقت نفسه طبيعة الوجود بل صفته الأساسية، فالغاية منها بلوغ الهدف الأبعد مما كان، وهي سلم المقياس الأصل، وليست هي القوة النفسانية، القادرة على الضدين، إنما هي نزوع في الحي وكل موجود، مع حصول فعل التجاوز للذات والتزايد اللازم في الاقتدار مع التحقيق، وهكذا إلى أبعد مدى ممكن الحدوث.

يقول "نيتشه": «العالم إذا ما نظرنا إليه من الداخل (...) إرادة اقتدار، ولا شيء غير ذلك، ويدلّ هذا على أن كل ما يحدث في هذا العالم مرده إلى فعل الحي في الحي، يعني إرادة في إرادة، وينفي أصلاً وجود عالم جماد لأنه خاضع لفعل الإرادة يخضع عالم الجماد لإرادة الاقتدار، بل لا يوجد عالم جماد»¹. بعدما هياً "نيتشه" الأرضية الفعلية ومعطياتها لبناء مشروعه وجب عليه تجسيد فكرته للبناء الجديد الإنسان الأعلى، وسد الفراغ الذي خلفه البناء الأول عبر دعوة إلى إله جديد والتحذير في الوقت نفسه من الصورة التي يأخذها هذا الإله بالنسبة إلى الإنسان، مع ضبط المفهوم و حدّيته وغاية هذا الإله، كما جاء على لسان النبي "زرادشت": «إن علينا أن نصنع الله! ولكن حذار من أن نصنع الله على صورتنا ومثالنا، إلها بشريا إلها غاية في الإنسانية. فلنصنع أنفسنا نحن عن صورة الله، ولتكن هذه الصورة

1 - ينظر إرادة الاقتدار، "نيتشه".

فوق - إنسانية -¹. لكن هذه الصنعة ليست هي الحيوان ولا الإنسان، مسارها بين الأول وتجاوز الثاني، صنعة لها صيرورة مثل الله، قوامها المتعاليات (فوق إنسانية) للوصول إلى ذروة سنام التسامي، ومنه وجب استخلاف هذا الإله بالإنسان المتسامي.

«إنه ذلك اللهب وذلك الجنون، هو اللهب الذي يمتد إليكم ليظهركم، إنه الجنون الذي يجب أن يستولي عليكم»²، فالإنسان الأعلى المتسامي ذلك الشخص الأكثر تقدماً في المستقبل بممارسته رغبته في بلوغ السلطة حتى أعلى المستويات، يفعل ما يراه هو فقط في اللحظة الحاسمة كحل مناسب لوضعيات عملية سلوكية ذاتية القيمة، يحصل من خلالها السمو والرفعة، وهو المندفع شوقاً صوب الحياة، مضيفاً إليها فعل الجمال في صوره التي يضيف عليها المعنى الحقيقي، ناصباً العداء ضد من يزدريها ويزهد فيها، وعدم الخشية، إنه ينشئ لنا نظاماً عالمياً جديداً وولادة جديدة للبشرية، يحرر الإنسانية من الأوهام، وينتشلها من جحيم إرادة العدم إلى جنة الحياة، ويعيد إلى الأرض شأنها الضائع، وإلى الإنسان أمله المفقود، بأن لا وجود للقيم ولا للمعنى ولا وجود للصواب ولا للخطأ في نهاية المطاف إلا من خلال ذاتيته فقط.

إنه الإنسان الذي يحمل مصيره وقدره بيده، وليس خاضعاً لقيم أو أعراف أو قوانين فوقية، لكنه يملك الشجاعة لخلق قيمه الخاصة، أو ما يسمى (تقيم القيم)، ويعيش وفق قواعده الخاصة ليضيفي فعل التعالي الوحيد الممكن. إنه تحرر وهو بهذا الاعتبار وبالقياس إلى الماضي قرار من قرارات حرية الاختيار، وهذه القيمة أو السمة الأصلية

1 - ينظر العلم المرح ، "نيتشه".

2 - "فريدريك نيتشه، ترجمة جديدة، السابق، ص:31.

هي خاصية كل قيمة، وهي أمر لا يمكن تخطيه ويمكن أن نسمي ذلك بالشعور الانتقادي الذي لا يمكن حبسه في ذاتية شاملة في نسبية حاضر مطلق، أي أن ينظر إلى كيانه نظرة سلبية، بل أبعد من ذلك إلى أن يصل إلى تواجده ووجوده، وهذا الشعور الانتقادي إنما يسعى فيما يبتكر إلى منح المستقبل معنى. وهذا هو دور فلسفة التعالي بوصفها انتقادا يشرف على الإبداع، أو سميها إن شئت: نظرية افتراضية عن النظام الذي يجب تحقيقه، رغم ما تحمل من طوبائية واضحة، في ثناياها لغة مستنفذة في أقصى إمكاناتها.

إن جدارة الحياة أن يكون الإنسان أحق بالخلود فيها، يفيض قوة وحيوية واكتمالا وامتلأ وحبًا للحياة، له الدافعية أي القوة التي تحمل في ثناياها الشوق والمحبة صوب الحياة، فكلما كان الإنسان بعيدًا عن الحياة كان عديمًا لا جدوى منه، أي كلما كان الإنسان عمليًا فاعلاً غدا إنسانا كاملاً متساميًا، وكلما كان الإنسان نظريًا تدحرج إلى هوة العدمية، يستلزم من الإنسان أن يتجه بحياته إلى مخالدة نفسه ليستفيد من أقصى إمكانات هاته الحياة المثالية في داخله، كنوع من الاستبطان الذي تنتجه الأنا المتعالية من رحم الألم، هذا الإنسان المتسامي لا يسأل ماذا يعجب الآخرين؟ وماذا سيتبعون؟ ينحت طريقه الخاص به، ويقبل فكرة إيذاء الناس من أجل أشياء عظيمة، ويمكن أن يكون أنانيًا بطرق إستراتيجية، يقبل المعانات باعتبارها عنصرًا ضروريًا للأشياء الجيدة، يهتم بالتطبيق العملي للثقافة لرفع عقلية المجتمع، كون العظمة تتطلب في أحيان كثيرة بعض الصفات الصادمة، والتي تكون مزعجة قليلًا، وأيضًا هذه العظمة

تعني أن تكون مهتما بخلاص البشرية من خلال الثقافة. لكن هذه المعطيات كفيلة أن تخرج لنا نموذجا من الإنسان. إنه المحارب، إنه الجمالي، إنه الفنان، إنه الإنسان الديونيزوسي المؤمن بالحياة الأبدية، شعاره: نعم للحياة، هذا ما أبانت وأفصحت عنه قصيدة (المجد والخلود)(Gloire et éternité) التي نظمها "نيتشه" في كتابه « ديثرامب ديونيزوس »، « Dithyrambes de Dionysos ».

يقول "نيتشه":

« [...]»

أيها الليل !

أيها السكون،

يا ضجيج الموت!

إني أرى رمزا

من أبعد الأماكن بعدا،

ينزل إليّ ببطء،

نجمة الوجود الأعلى!

صور الأبدية!

أنت تأتين إليّ؟

إنك ضرورية.

إن حبي مشتعل إلى الأبد،

بالضرورة فقط،

يا نجمة الوجود الأعلى!

لا تبلغك الأماني،

ولا يعيبك أي رفض،

إنك الإقرار الأبدي للوجود

وإني الإقرار الأبدي لك

لأنني أحبك أيتها الأبدية»¹

لقد آن للإنسان المتسامي أن يتجلى، وأن يكون بديلاً لفكرة الإله اليهودي والمسيحي، حقاً له الظهور، ومنذ الآن لن يخشى أبداً الشفقة ولا الخطيئة والذنب، ولا حتى الصواب، لأنه مقياس نفسه، حيوي بطبعه، عظيم بإرادة اقتداره، منتم إلى أرض أصله، حازم في أمره، جاد في همّه، صبور في آلامه، راضٍ في ضحك بقدره، مؤمن بقلبه بارتقائه، الأبدي الدائم، يعكس مخبره على عقله وحسه، منتشٍ بجسده، لأنه مصدر روحه مكمل لذاته بتجميل حياته والاستلذاذ بكَمالات الجمال والتزيين لإيجاد الفن كمحصلة قوة الإنسان الأعلى، بشكل يحوّل الحياة إلى تحفة تسر الناظرين، أو إلى غواية تثير الإعجاب، وتحصل بها الدهشة، وتشدّ الأنظار إليها، وتتم عن فيض حياة وقوة علاجية هائلة. ترغب في الحياة ولا تتفّر منها، غايتها إقرار الفن في الوجود في شكل جميل يثير المتعة ويحمل على الإقبال.

1- " هشام بن دوحه " - نيتشه والمتوسط عن مفهوم الثقافة في فلسفة فريدريك نيتشه - دار الروافد الثقافية

ابن نديم للنشر والتوزيع ، ط1: 2013 ، ص: 99.

الفصل الثالث

الفصل الثالث :الإنسان المتسامي



عند "محمد إقبال"

أ. السيرة الذاتية لـ "محمد إقبال" 

ب. مشروع "محمد إقبال" الفلسفي 

ج. الإنسان المتسامي عند "محمد إقبال" 

أ. السيرة الذاتية لـ "محمد إقبال"

"محمد إقبال" ابن الشيخ "نور محمد"، ولد يوم الثالث من ذي القعدة 1294 للهجرة الموافق لـ 9 نوفمبر/ تشرين الثاني 1877م، وهو المولود الثاني من الذكور في مدينة "سيالكوت" بولاية البنجاب (التي أصبحت جزءا من باكستان بعد استقلالها عن الهند)، في بيت أصل، نسبه يعود إلى أسرة البراهمة الكشميريين، أسلم أحد أجداده قبل نحو ثلاثة قرون من ميلاده في عهد الدولة المغولية، كبرى الدول الإسلامية التي قامت في الهند، أسلم هذا الجد على يد الشيخ "شاه همداني" أحد أئمة المسلمين في ذلك العصر¹. هاجر "محمد رفيق" جدُّ "محمد إقبال" من قرية "لوهر" في كشمير إلى مدينة "سيالكوت" طلبا للرزق ومعه إخوة ثلاثة، أحدهم الشيخ "محمد رمضان" وكان صوفيا ألف كتباً كثيرة باللغة الفارسية، يفخر "محمد إقبال" بأنه مسلم من البراهمة حيث أدرك حقائق الإسلام وأسراره ما أدرك.

يقول في "ضرب كليم": «وإنني في الأصل سومناتي إلى مناةٍ نسبي والـات

وأنت من أولاد هاشمي وطينتي من نسل برهمي»².

ويقول أيضا في أبيات أخرى عنوانها: إلى أمراء العرب:

«هل يُسعد الكافر الهنديّ منطقهُ مخاطبا أمراء العرب في أدب»³

¹ - "عبد الوهاب عزام" - محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره - مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012 ص: 24

² - نفسه، ص: 23 .

³ - نفسه ، ص : 24 .

ويقول أيضا: «قد قامر الأمراء بالدين والقلب في حلبة السياسة، فمن ترى غير ابن البرهمن محرماً للأسرار؟»¹.

« تربى "محمد إقبال" في بيت صلاح وزهد لأبوين فاضلين تقيين، استطاعا أن يغرسا في "إقبال" الإيمان وحب الإسلام وعشق النبي صلى الله عليه وسلم. كان والده "محمد نور" رجلا صالحا ورعا متصوفا مسلما، يمارس مهنة التجارة، ربي ولده "محمد إقبال" تربية صارمة كان لها أثر بالغ في حياته كلها. شهد له "شمس العلماء سيد مير حسن" أنه أي "محمد نور" فيلسوف لم يتخرج في مدرسة»². «أحب "محمد نور" أن يري في ابنه شخصا مرموقا معلما من أعلام الفكر ورجلا تقيا من رجالات الدين»³.

فقد تعلق بالقرآن منذ الصغر، فكانت النتيجة العجيبة أن تشرب معانيه وسرت ألفاظه في شعره، وطغى عليه حس إنساني امتزجت فيه الأكوان والأوطان، وذابت فيه الحدود والشعور. وذات يوم سأل العلامة "السيد سليمان الندوي" "إقبال" عن سر بلاغته التي اكتشف بها أسرار الدين ومعالم الحق وارتقى بها إلى أعلى عليين، فقال "إقبال": « يرجع الفضل في كل ما أنشأته من شعر ونثر إلى توجيهات أبي رحمه الله فقد كنت تعودت أن أقرأ القرآن بعد صلاة الصبح، وكان يراني والدي فيسألوني ماذا أصنع فأجيبه بأني أقرأ القرآن، وظل على ذلك ثلاث سنوات متتاليات يسألني فأجيبه جوابي »⁴. وفي ذات صباح قلت له بعد إجابتي: ولكن لماذا تسألني عن شيء أنت بجوابه عليم، فقال: « إنما

1- نفسه ، ص : 24 .

2- "أحمد معوض" - العلامة إقبال حياته وأثاره - (الهيئة المصرية للكتاب، (د.ط.)، 1980 ، ص : 9 .

3- رائد جبار كاظم - فلسفة الذات في فكر إقبال - (دمشق، دار نينوى) 2009 ص : 28 .

4- نفسه، ص : 28.

أريد أن أقول لك، اقرأ القرآن كأنه أنزل عليك، ومنذ ذلك اليوم بدأت أفهم القرآن وأقبل عليه، فكان من أنواره ما اقتبست ومن بحره ما نظمت»¹.

درس "إقبال" تعليمه الأول في سن مبكرة على يد أبيه، ثم التحق بأحد مكاتب التعليم، استهل تعليمه النظامي في مدرسة إنجليزية بمدينة سيالكوت، وفي السنة الرابعة من تعليمه رأى أبوه أن يتفرغ للعلم الديني، فأخذه إلى الشيخ "مير حسن" قائلاً: «أريد أن تُعلِّمَ الدين بدلاً مما يتعلمه في المدرسة. فأجاب الشيخ مبتسماً: هذا الصبي ليس لتعليم المساجد وسيكون ذا شأن في المدرسة»². حيث كان أستاذه "مير حسن" يدرس الآداب العربية والفارسية، وكان قد كرس حياته للدراسات الإسلامية.

ما هي إلا سنوات حتى صدقت فراسة هذا الأستاذ وأصبح اسم "محمد إقبال" هو الأكثر رواجاً في شبه القارة الهندية، وبلغ المشرق والمغرب.

تعلم اللغة الفارسية والعربية إلى جانب لغته الأردية، ثم انتقل إلى كلية أخرى في البلدة نفسها، ثم إلى كلية حكومية في "لاهور" عاصمة "البنجاب"، بدأ "إقبال" في كتابة الشعر في هذه المرحلة المبكرة، وشجعه على ذلك أستاذه "مير حسن"، فكان ينظم الشعر في بداية حياته بالبانجية، ولكن السيد "مير حسن" وجهه إلى النظم بلغة الأوردو، وكان "إقبال" يرسل قصائده إلى "ميرزا داغ دهلوي" الشاعر البارز في الشعر الأوردو حتى يبدي رأيه فيها، وينصحه بشأنها وينقحها، ولم تمضِ إلا فترة بسيطة حتى قرر "داغ دهلوي" أن أشعار "إقبال" في غنى تام عن التقيق، وأتم "إقبال" دراسته الأولية في

1- أبو الحسن علي الحسني الندوي - روائع إقبال - (دمشق، دار الفكر، ط1)، 1960، ص31.

2- "نفسه، ص: 32.

"سيالكوت"، ثم بدأ دراسته الجامعية باجتياز الامتحان العام الأول بالكلية الحكومية 1891م بـ"لاهور"، التي تخرج فيها وحصل منها على إجازة الآداب 1897م، ثم حصل على درجة الماجستير 1899 م، وحصل على تقديرات مرموقة في امتحان اللغة العربية في الكلية الحكومية. كان متفوقا في اللغتين العربية والإنجليزية، وحصل على شهادتي البكالوريوس والماجستير في الفلسفة. من بين الذين درسوا "إقبال" "توماس آرنولد" أستاذ الفلسفة، وكان واسع العلم، ثبّتا متواضعا، نصيرا للمسلمين، محبا للحضارة الإسلامية. له كتاب "دعوة الإسلام" بيّن فيه أن الإسلام انتشر بالدعوة لا بالقوة. فرغ إقبال من تحصيل العلم في الكلية فاختر لتدريس التاريخ والفلسفة في الكلية الشرقية في "لاهور". «ثم نصب لتدريس الفلسفة واللغة الإنكليزية بكلية الحكومة التي تخرج فيها. ذاع صيته وكثر المعجبون به لسعة علمه وكثرة اطلاعه، حتى صار من أساتذة "لاهور" النابهين»¹. مدح "إقبال" والديه نظرا لمكانتهما عنده وما تركاه من عمق، في تربيته حتى ذكر أنه ذات مرة طرق سائل متسول الباب لكن هذا السائل كالقضاء المبرم أكثر من طرق الباب، ممّا أغضب "محمد إقبال" فضربه بعصا على رأسه، فتبعثر ما جمعه بسؤاله. لكن الأب "محمد نور" لاحظ هذه الحادثة، فاغتمّ واربّد وجهه وتأوه، وسال الدمع من عينيه. وقال لابنه "إقبال": «تجتمع غدا أمة خير البشر، تجتمع أمام مولاها، ويحشر غزاة الملة البيضاء وحكماؤها والشهداء، وهم حجة الدين وأنجم هذه الأمة، والزهاد والوالهون والعلماء والعصاة، ويأتي هذا السائل المسكين صائحا في هذا المحشر شاكيا، فماذا أقول إذ قال لي "النبي": إن الله

أودعك شابًا مسلمًا، فلم تؤدِّبه بأدبي، بل لم تستطع أن تجعله إنسانًا. فتمثَّل عتاب "النبي" الكريم ومقامي في خجلي بين الخوف والرجاء. تفكَّر قليلا يا بني. اذكر اجتماع أمة خير البشر. انظر يا بني إلى شيبتي واضطرابي وقلقي. ولا تقس على أبيك ولا تفضحه أمام مولاه. إنك كم في غصن المصطفى، فكن وردة من نسيم ربيعته. خذ من ربيعته نصيبا من الريح واللون، لا بد لك أن تظفر من خُلقه بنصيب»¹. عاش "محمد نور" والد "إقبال" زهاء قرن من الزمان، كُف بصره في سن الثمانين، وتوفي في 17 آب سنة 1930م.

«أما والدته "إقبال" كانت أمًا مثالية صالحة، قانتة متهجدة، كانت دعواتها لا تخطئ سهامها في إصابة ولدها بالخير، حيث يذكر ذلك بقوله: من ذا الذي يذكرني في الدعاء في منتصف الليل في صلاة التهجد؟ رثى "محمد إقبال" والدته في الكثير من القصائد، تألم كثيرا لفراقها وأحس بمكانتها في حياته وغيابها لأنها سهرت عليه كثيرا في تربيته، وكانت سببا في وصوله إلى الدرجة التي وصل إليها من سمو الأدب والرفعة العلمية، وقد تحسر كثيرا لأنه لم يعوضها عما قدمت له، ولو جزءا من هذا العناء المضني»². توفيت والدته وهي ابنة الثمانية والسبعين عاما في تشرين الثاني سنة 1914م.

لما بلغ "محمد إقبال" اثنين وثلاثين سنة من عمره، قرر السفر إلى طلب العلم، وذلك خارج الديار إلى أوروبا للتزود من العلم، إتباعا لمشورة "السير توماس آرنولد"، كان ذلك في الثاني من شهر أيلول سنة 1905. فأنشد قائلا: «أسيرُ عن الوطن الجميل، تجذبني

1- "عبد الوهاب عزام"، السابق، ص: 25.

2- "رائد جبار كاظم"، السابق، ص: 39.

لذة شراب المعرفة. إني شجرة برية ترمق سحب الجود، لم يحوجني الله إلى بستان¹. بعدها عين كباحث في جامعة كامبريدج بـ"بريطانيا"، ونال شهادة الماجستير في القانون والاقتصاد، ثم خلف أستاذ قسم اللغة العربية فيها، لتدريس آداب العربية لمدة ثلاثة أشهر. رحل "إقبال" بعد "كامبريدج" إلى رائدة الفلسفة في القرن الماضي، إلى "ألمانيا"، وحصل منها على درجة الدكتوراه في جامعة "ميونخ"، وكان عنوان رسالته: "ازدهار ما وراء الطبيعة في الحضارة الفارسية". لم يكن "محمد إقبال" متكبرا، أو خجولا في العلم، بل كان دائما يدينه الاستزادة والبحث بالاحتكاك بالعلماء، ومدارستهم ومناقشتهم، ومداولة الرأي معهم في قضايا من العلم والفلسفة. يقول الشيخ "سيد طلحة" وهو أستاذ في جامعة البنجاب: «حدثني خادم مكتبة الجامعة أنه لم ير أحدا كـ "إقبال" حرصا على مطالعة الكتب، والنظر فيها والاستزادة منها»².

نافح "محمد إقبال" عن الإسلام وثقافته وحضارته بإلقائه الكثير من المحاضرات عن هذا الموضوع، وعني بالنشر والتحليل من قبل الصحف الكبيرة الأجنبية.

دلت آراء "إقبال" وشعره أنه لم يعجب بحضارة أوروبا، ولم يأسره تمويهها، ولا أبرق عينه لؤلؤها، وظهر ذلك في شعره حين يقول: «يا ساكني ديار الغرب، ليست أرض الله حانوتا. إن الذي توهمتموه ذهابا خالصا سترونه زائفا، وإن حضارتكم ستبَخع نفسها بخنجرها. إن العش الذي يُبنى على غصن دقيق لا يثبت»³. نال "إقبال" إجازة المحاماة

1- عبد الوهاب عزام "السابق"، ص: 37.

2- أبو الحسن الندوي "السابق"، ص: 39.

3- نفسه، ص: 39.

في لندن، وامتهنها أثناء عودته إلى "لاهور"، وقد داوم على المحاماة إلى غاية سنة 1934م. كان يزاول أيضا التدريس في كلية الحكومة التي تخرج فيها، حيث علّم الفلسفة والأدب العربي والإنجليزي، ثم استقال من الكلية بعد أن عمل بها سنة ونصف، واكتفى بالمحاماة. اجتهد "محمد إقبال" في نشر العلم ملبيا جميع الدّعات لإلقاء المحاضرات في ربوع الهند وزيارة الجامعات، حيث زار "مدراس" و"إله آبادو عليكره" و"بنكلور" في إمارة "ميسور" أوائل سنة 1929م. زار أيضا "محمد إقبال" "أفغانستان" بعد دعوته من طرف "نادر شاه" ملك الأفغان من أجل الاستشارة في أمور الدين والتعليم، فلبى "إقبال" الدعوة ووصل إلى "كابل" في آخر تشرين الأول سنة 1933م. « وقد خلّد هذه الرحلة بمنظومته - مسافر- كما سجلها الشيخ "سيد سليمان الندوي" في كتاب¹. كان "إقبال" أول من دعا إلى أن تقسم الهند فيكون للمسلمين بها موطن يخصهم، إذ رأى استحالة أن يعيش سكان الهند جماعة واحدة أو جماعتين متعاونتين.

يذكر الأستاذ "أبو الحسن الندوي" أن "إقبال" زار فلسطين في سنة 1931م، وكان

مما قاله وهو في فلسطين :

« ولما نزلنا منزلا طله الندى أنيقا ، وبستانًا من النور حاليا

أجد لنا طيب المكان وحسنه مني فتمنينا فكنت الأمانيا².

1- نفسه، ص46.

2- سيد عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، الجزء الأول، دار ابن كثير (دمشق - بيروت)، ص: 496.

كذلك زار "إقبال" "إسبانيا" في العام 1932م، بعد أن حضر مؤتمر الدائرة المستديرة الثالث وحرص على مشاهدة المعالم الإسلامية هناك، فوقف أمام جامع "قرطبة" وقفة مؤمن شاعر. ومما قاله في قرطبة :

إن في جلالك وجمالك دليل للصوفي، فأنت جليل وجميل ، وهو جليل وجميل

إن بناءك راسخ وأعمدتك لا حصر لها مثل زخام النخيل في صحراء الشام»¹.

ظَلَّ "إقبال" ينافح عن الإسلام بكل ما أوتي من قوة: بفكره وقلمه ولسانه ما أتاحت له الفرصة، بل جاهد مجاهدة حثيثة في إعلاء كلمة الله، وبعث نفخة دينه من جديد دون تقصير، حتى شرعت العلل تعتري الشاعر الفياض، الذي يُخَيَّل إلى قارئه أنه لا يفتر ولا يمل ولا يمرض ولا يموت، أصابته حصاة في الكلية، فعالج فنجع علاجه.

في سنة 1935م، بُحَّ صوته، وجهد كثير من الأطباء في شفائه، وفي السنة نفسها توفيت زوجته، وتفاقم عليه الوضع، وأحزنه موتها كثيرا، رُغم ما أَلَمَّ به من مصائب انتهالت عليه، إلا أنه بقي ثابتا صابرا. وثبت عنه أنه قال لصديق له ألماني قبل وفاته بيوم: «إني مسلم لا أُرهب الموت، إذا جاء الموت لقيته مبتسما»².

رُويَ عن "إقبال" أنه أنشد قبل وفاته بعشر دقائق قائلا:

« نغماتٌ مضيئ لي هل تعود؟ أنسيم من الحجاز يعود؟

1- "محمد إقبال"، جناح جبريل، ت: جلال السعيد الحفناوي، م: محمد علاء الدين منصور - دار النشر

المجلس الأعلى للثقافة ، ط1، 2003، ص: 124 .

51- نفسه ، ص : 51 .

آذنت عيشتي بوشك رحيلٍ هل لعلم الأسرار قلب جديد؟¹.

وفي موضع آخر يقول:

« آية المؤمن أن يلقي الردى باسم الثغر سرورا ورضا »².

وكذلك كان حال "إقبال" عند خروج روحه من جسده الطاهر، وضع يده على قلبه قائلاً: « الآن بلغ الألم هنا. وتأوه وأسلم الروح إلى خالقها وهو مبتسم، وما بدا عليه أثر سكرات الموت، وكان إلى آخر اللحظة كامل الشعور. وكان عمر خمساً وستين سنة، وشهراً وتسعة وعشرين يوماً ». « توفي محمد إقبال فجر الـ 21 أبريل/نيسان 1938، ودفن في "لاهور" »³.

آثاره ومؤلفاته

ترك "إقبال" ثروة ضخمة من علمه. فمن آثاره: عشرون كتاباً في مجال الاقتصاد والسياسة والتربية والفلسفة والفكر، وترك أيضاً بعض الكتابات المتفرقة وبعض الرسائل التي كان يبعث بها إلى الأصدقاء أو أمراء الدول، ذلك إلى جانب روائعه من الشعر والتي كُتبت بسببها (شاعر الإسلام) .

يقول الشيخ "أبو الحسن الندوي" : « ومن دواعي العجب أن كل هذا النجاح

حصل لهذا النابغة، وهو لم يتجاوز اثنين وثلاثين عاماً من عمره ».

- رسالة المشرق (ببام مشرق)

1 - نفسه، ص: 52.

2 - نفسه، ص: 52.

3 - نفسه، ص: 52.

- زبور العجم (زبور عجم)
- والآن ماذا ينبغي أن نفعل يا أمم الشرق
- الفتوحات الحجازية (أرمغان حجاز)
- صلصة الجرس (بانك درا)
- أسرار معرفة الذات (أسرار خودي)
- رموز بيخودي (أسرار فناء الذات)
- مسافر
- جناح جبريل (بال جبريل)
- ضرب كلیم (الكلیم موسى) .

ب. مشروع "محمد إقبال" الفلسفي

يعتبر "محمد إقبال" مزيجاً بين جمالية الشعر والنثر إلى إبداعية الأدب والفكر وحسن الخطابة وفاعلية الحركة، هذا إلى جانب معرفته العميقة بالثقافة الغربية، مما أدى به إلى تكوّن عناصر إبداعية في طرحه، ومعالجته للقضايا التي تطرق إليها من خلال مطارحاته العلمية ورؤيته للراهن واستشرافه للاراهن بطرح جديد وقراءة منبعثة من أصل الدين الإسلامي، حيث تتجلى عبقرية "إقبال" وتفوقه في مزجه بين عذوبة الشعر وقوة الفكر، هذا مما عزز مكانته ولفت الانتباه إليه، كمفكر وأديب وشاعر، ومكانة التفوق لم يكن ليبلغها كمفكر فحسب ولا كشاعر فحسب، هذا ينم على عظمة هذا الإنسان وتفوقه على أقران عصره.

لقد استطاع الوصول إلى المزاجية بين النزعة الروحانية والنزعة العقلانية، وحفظ معيارية طرفي هذه العملية دون نفي أو تعارض بينهما. هذا ما تلمسناه من خلال سيرته وسلوكه متجلياً في ثنايا أدبه وفكره إلى أن نبغ فكره الفلسفي.

ويعتبر جهد "إقبال" وفلسفته عاكساً لتجاربه الخاصة (الذاتية) - التجربة الدينية - التجربة الشعرية - التجربة الفلسفية. هذا ما يمكن أن نصوغه بصيغة موازية، لقد جمع بين الروحانية والفكر وكذلك الجمالية عبر مدارج الوحي - القرآن الكريم - الذي هو المنبع الرئيس لفلسفة "إقبال" الأصلية كما أسلفنا الذكر، وأصلها الأصيل، وركنها الركين بتأويل إقبالي فريد .

لما درس "إقبال" المعرفة والثقافة الغربية وعدّها تفتقد إلى إيديولوجية شاملة للإنسان متكامل، معنى ذلك أنها إيديولوجية متشظية، على عكس ذلك نجد بأن المسلمين وحدهم من استطاع امتلاك هذه الأيديولوجية المتكاملة، وأن هؤلاء الغرب حسبه قد أبدعوا في العلوم والفنون. كما حذر المسلمين من مغبة الانبهار بعقائدهم، ويعتقد "إقبال" على غرار "محمد عبده" أن الحل يكمن في إصلاح المنظومة السياسية والاقتصادية على ضوء تعاليم الشريعة الإسلامية السمحاء.

نهج "محمد إقبال" منهجا ينم عن نزعة النهضة للمسلمين، وبث روح اليقظة فيهم، مبتعدا على النزعة العلمية الأكاديمية، واستعمال وكذلك استعارة الآيات كبرهنة على أطروحاته في الراهن الإسلامي، وكذا نظريات معاصريه (نظرة "برغسون" و"هوايتيهيد"¹). لقد تجاوز "إقبال" في مطارحته إمكانية الذات البشرية المفكرة في بلوغ اللامتناهي إمكانياتها دون تقيد لبلوغ اللامتناهي، عكس ما ذهب إليه كل من "الغزالي" و"كانط"، لأن هذه الملكة الفكر- موجودة فيه بالقوة وهي تحطم حدود تنهايتها، وتستمتع باللامتناهي لتضفي على نفسها قيمة متعالية. كما أن حركة الفكر تصبح ممكنة اشتراطا بحضور اللامتناهي حضورا ضمنيا في ذاته المتناهي، كأنها على حد رأي "إقبال" تحية من المتناهي لغير المتناهي، وهذه العملية إضفاء حقيقي لكمالات الذات البشرية المتناهي لإدراك اللامتناهي.

1- "ألفريد نورث هوايتيهيد": (1947/1861)، فيلسوف، وعالم رياضيات، إنجليزي، وضع علم المنطق الرمزي، من آثاره "العلم والعالم الحديث".

في رحلة البحث عن الكمال ينتقل بنا "إقبال" من التجربة الكلية إلى التجربة الفردية أو الخاصة، أي من التجربة الدينية ذات الصلة بالبراهين الفلسفية والأطر المنطقية العقلية إلى التجربة الشعورية، لأن مطلب الدين ينحو بالإنسان إلى طلب الحقيقة، ولأن هذه الأخيرة ما هي إلا ماهية روحية، ولا يمكننا تصورهما إلا وفق الذات باعتبارها معطى ذاتي. وهذه التجربة الشعورية كيفيات، فلا يمكننا معرفة كيفية التحاقها بجوهر النفس من حيث أنها لا تتفصل عنه، ومنه نجد أن تجربتنا الشعورية عاجزة عن أن تزودنا بمفتاح إلى النفس بوصفها جوهرًا روحياً. ومنه يمكننا أن نقول إن الجوهر الروحي لا يكشف عن نفسه في التجربة، بل هو بعيد عنها. كما أن شرط تحقيق السعادة والفضيلة والتلاقي والاتحاد بينهما ليس حكراً على اليوم الآخر كما اعتقد "كانط" أي في اللازم بل المؤمن يمكن أن يحققها في زمن متناه (الدنيا).

وأحقية الذات في ذاتيتها- تفردها - في جهدها الذي تبذله - الذات - لكي تكون شيئاً وذلك بشحذ فرصها وتحصيل ذاتية أكثر عمقا وفقا للعالم الموضوعي، و دليل أحقيتها يكمن في أنها ذات مفكرة. ويقارن "محمد إقبال" الراهن في العالم الشرقي الإسلامي بنظيره الغربي في تقدمه وتطوره، فيرى أنه يجب على كل مسلم أن يفكر تفكيراً جديداً وجدياً في نظام الإسلام كله، دون بتر الماضي بتراً تاماً - الأصالة (الأصولية) المعاصرة - حيث تعتبر المنظومة الفلسفية لـ "محمد إقبال" منظومة مجملية ومحملة وشاملة في طابعها، من حيث اغتناؤه بالبحث في نفس الإنسان وفي العمل، كفاعلية لهذه النفس.

ينطلق "إقبال" في تأسيس فلسفته من دواعي التخلف الذي تقشّى ويعيشه عالمنا العربي الإسلامي حضارياً وفكرياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، وحتى مفاهيمياً، من خلال نقد الواقع الذي هو في حقيقة الأمر نقد للتجربة الإسلامية والبنية المعرفية والتاريخية، وفق أسس علمية موضوعية تستند إلى أصول صحيحة دون تأويل للنص القطعي الدلالة.

إن مشكلة عالمنا الإسلامي العربي في التكديس المعرفي وتقديس التاريخ. هذا ما جعل "إقبال" يؤسس فلسفته على نهضة الفرد التي تنبع من بناء الذات بناء أصيلاً، تستمد هذه الفلسفة قوتها من النبع الديني الأصيل والصافي، ومن تراكمية الماضي والحاضر الجديد. أي قدرة الفرد على تجاوز الجمود والتحجر، مما يتيح للعقل إبراز قدرته على النقد الموضوعي في كنف الحرية والموضوعية .

الذات الكونية (العالمية) فكرة بنى بها "محمد إقبال" فلسفته، فهي حركة تبدع الحياة وتدافع عنها ضد الموت، وهي في صراع دائم مع الموت منتصرة عليه دائماً، فالذات تستمد قوتها من ذاتها نفسها، وضعف الذات يقلص الحياة في مداها، وقابليتها على الفعل والتأثير، وعندها تضمحل الحياة وتنتهي بالموت.

فالذات هي كينونة الفرد الشخصية، والقدرة والكمال، وهي في تطور وارتقاء بجهداها الخاص، فطبيعتها الخاصة تجعلها تتحو دائماً نحو الكمال إلى أقصى حد

ممكن، وإلى البذل والجهد العنيف، ولبلوغ هذا الكمال فلا بد لهذه الذات أن تلاقي الصعاب والأهوال، ويجب عليها أن تتغلب عليها.

إن هذه العملية هي ارتقاء من درجة إلى درجة لتحقيق فعل الكمال في مشقة وكبد، هذا الجهد الشاق يدفعك إلى تسلق مرتقى الوجود، وهو الذات أو الأنا الحقيقي الذي لا يمكن أن يُرى أو أن يفسّر، هو مختبئ خلف الذات الفاعلة، كنهها هو الحب والحب تبصر للذات وصون لها .

يقول "محمد إقبال": « جوهر الحياة هو الحبُّ وجوهر الحب هو الذات »¹ .

لقد أعلّى "محمد إقبال" من شأن الذات الفردية في سعيها نحو الرقي والكمال، ففي مجموعها تخلف ذات واحدة، وهي في اتساع وتطور مستمر، وهي في الوقت نفسه تنفي أي ذات فردية "شخصية"، فاللذات تكون الذات في المستوى الجماعي، وهذا لا يفهم من أنه تخريب للذوات الفردية، بل فيه دعم وانسجام وانصهار كما جاء على لسان الصادق الصدوق، فعن "النعمان بن بشير" - رضي الله عنهما - قال: قال صلى الله عليه وسلم: « مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى »².

1- سيد عبد الماجد غوري السابق، ص: 66.

2- أخرجه مسلم - كتاب البر والصلة والآداب - باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، (4 / 1999)، برقم: (2586)، والبخاري، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، (8 / 10).

فنفي الذات هنا ما هو إلى غاية الذات الشخصية، بل دليل ارتقائها، قال "محمد

إقبال" في ديوان جناح جبريل :

«ما أسعدني عندما يوهب في ذوق الذات إنه يدفعني إلى الخروج من ذاتي»¹.

وهذا يعني أن المجتمع الإنساني العالمي سيتم إنجازه على قدم المساواة بين مجموع أفرادها تكافلا وتراحما، لا بسيطرة بعضهم على بعض.

ويقول "محمد إقبال" أيضا:

« يا من في القافلة سر رفقا وكن وحيدا »²

وفي الرجل العظيم يقول أيضا:

« هو في المجمع خال ومن الحشد طليق

مثل شمع الحفل في الحفل وحيد ورفيق »³

إنّ جوهر الدين عند "إقبال" يكمن في الإيمان، وهذا الإيمان يواصل سعيه

للمجهول حرا طليقا غير عابئ بقيود العقل.

1- سيد عبد الماجد غوري السابق، ص: 68.

2 "محمد إقبال"، ديوان أسرار خودي .

3 "محمد إقبال"، ديوان ضرب كليم.

على ضوء ما تناولنا في فلسفة "إقبال" يمكن أن نقول أنه أبو الوجودية في الإسلام، لا لشيء إلا لكونه أقام أسس فلسفته على ما سماه "خودي" - الذات أو الذاتية - وخلاصة فلسفته تتصل بما يأتي:

- 1- أن الفردانية (الذاتية) جوهر الكون، وأساس نظامه، وسر الحياة فيه، وهذا يعني أن أبعاد الذات تتجاوز العالم الضيق، وتتفتح على أسرار العوالم الأخرى.
- 2- هذه الذاتية تستمد قيمتها ووجودها في مقاصدها، وفي بث الآمال، حيث يقول "إقبال": «نحن أحياء بتخليق المقاصد، ونحن منيرون من شعاع الأمل»¹.
- 3- قوة الذات تكمن بالمحبة والعشق، وسعيها الحثيث إليها مكابدة دون كلل وملل.
- 4- الكفاح والمجاهدة الدائمة يستوجب تقوية الحياة وارتقائها عبر معارج الأنوار، أما التردد والسكون والخضوع يضعف هذه الحياة ويطفئ وهجها.
- 5- على الإنسان الحق أن يعرف مكانم فطرته ومواهبه، ويستخرجها معتمداً بذلك على نفسه قولاً وفعلاً، وألا يكون نمطياً وعالةً على غيره.

6- وجملّة كل هذا القول هو دعوة إلى استقواء الذات، وقوّة الذات

هي مقصد هذه الحياة، فبالقوّة يكون للذات الحضور، وبالقوّة نرى

الجمال، والجمال لا يكون بغير جلال.

7- إن جدلية (القبح والحسن) و(الخير والشر) و(العلو والانحطاط)

و(القوة والضعف) ثنائيات استعملها "إقبال" للتعبير عن مفارقة هذه الذات.

8- كما أن الذات أو الفردانية القوية تتجه إلى الجماعة، وتنصهر

فيها لأنها متميزة ومتفردة في ذاتها.

ج. الإنسان المتسامي عند "محمد إقبال"

الإنسان المتسامي هو ذلك "الأنا" أو الذات المتعالية المتمثلة في فعل الحياة لتكوّن الشخصية الحقّة في عالم الإمكان والتمكّن والتمكين، فهو منتمٍ ومتمثلٌ في الأرض، ومعراجها المتعالي المتسامي في السماء، ومقتضى فلسفة الكمال والتسامي عند "محمد إقبال" ضربٌ من الضروب والأقيسة المثمرة في الإعلاء من شأن الإنسان واكتشافه على سائر الموجودات والعالم، إنه اكتشاف لقيمة ثابتة مفقودة، محاولة منه في العثور من خلاله على الإنسانية الحقّة والضائعة في زمن فقدان المعنى، فلا حاجة لنا للعالم قديمه وجديده إذا فُقد الإنسان، وضاعت من خلاله الإنسانية، فهو جوهر المقصد وغاية الطلب.

فرحلة البحث عند "إقبال" كلّلت بإيجاد مطلبه الذي كان ينشده في معنى الإنسان، وخلاصته التي ننعتهها بالكمال، هذا الكمال ما هو إلا القوة، قوة في الحياة وقوة في الجمال والكمال، والتي هي سمات المسلم بما تحمله الكلمة من معنى، وكل هذا البحث كان شاعرية فلسفية نابعة من أصالة وروحانية طاغية في شعر "إقبال".

ولو تمعنا في معنى الكمال عند فيلسوفنا "إقبال" لوجدناه ينحو منحى المثالية في هذا المسلم، مثالية تستقي ما صدّقها من أرض الواقع، تتجسد هذه المثالية في قدرة هذا المسلم المثالي على تمييزه على سائر المخلوقات بإيمانه ويقينه، مخالفا بذلك أهل الشك والظن، بشجاعته وقوته الروحية ومقارعة الأهوال بترفعه على أهل الجبن

والخوف، وعباد الشهوات والأهواء والمنافع، بتجرده وتمرده على القيم الزائفة، والأشياء الحقيرة، وبزهده وآثاره وكبر نفسه على أهل الأثرة والأنانية. ومن خلال كل هذا يحق لنا أن نقول إن إنسان "إقبال" صاحب رسالة لا صاحب هم، يعيش لرسالته وبرسالته لا يريد جزاءً ولا شكورا. ذاك هو المسلم الحق، الثابت على الحق، لا يتغير ولا يتلون، وما عداه زبد جُفاء.

إنسان "إقبال" هو كالغيث أينما وقع نفع، وكالشجرة الطيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، وكالصخرة الكؤود تتكسر عليها كل العوائق، وتبني كل ركن شديد. ويستطرد "إقبال" في مطارحته في تبيان الإنسان الكامل وحدوده بمنطق أنطولوجي، حيث حدد وجوده بوجودين، وجود إنساني ووجود إيماني، فما كان إنسانياً كان قاسماً مشتركاً مع بقية أبناء جنسه من منشأ وخلق وأحوال وأعراض يشاركون فيها، أما وجوده الإيماني فهو مثقل بحمل الرسالة، رسالة الأنبياء والمرسلين، مخلصاً اعتقاده، يعيش لغاية خاصة، فهو سر هذا الوجود، ودعامة من دعائم العالم، ومطلب للبشرية، وله بذلك استحقاق العيش والنصرة والازدهار. إن كمال الإيمان في كمال الإنسان، فالإيمان استكمال للكمال، وشرط الكمال من شرط الإيمان، فعلى قدر الإيمان يكون الكمال. وحقيقة الإيمان تكمن في التجربة الإيمانية الحية مشاركةً واتصالاً وثيقاً.

إنه النموذج الحق، مركز هذا العالم وقلبه النابض، تدور في فلكه نوازع الخير وحقائق الوجود مرتبطة بغايات الإيمان والأخلاق. إنه سكون هذا العالم بعد ضوضاء الجهل والعدمية، إنه خالد باقٍ كبقاء الشمس والكواكب النيرة، تفنى الأرواح والأنفس

وتدك الجبال، ويُقَوِّض السلطان، وهو قائم شامخ لا يزول ولا يحول. ففلسفة "إقبال" في خلود المسلم، كونه حاملاً لرسالة خالدة محتضناً لأمانة خالدة، ومقدراً له أن يحيي لغاية خالدة، فهو تجلٍ لسمو كامل.

فخلود رسالته من خلود رسالة الأنبياء، والتي جاء بها أولو العزم من الرسل، فهذا المسلم هو رسالة الله الأخيرة، وخاتمة الرسالات، لا يعتريه زوال ولا تبديل، وهذا لا يعني أنه لا يفنى ولا يموت، بل هو خالد بخلود الإسلام، يأتي موج ويذهب آخر، وكلها تتلاشى في وجود البحر، وهذا البحر لا يتغير، وهو امتداد دائم تتبدل أمواجه (الأفراد) ولا يتبدل كيانه (وجوده الحقيقي).

إن في كلام "محمد إقبال" شجوراً حينما يتعمق في سبر أغوار المسلم الذي يجعل منه غاية هذا الكون، خُلِقَ له وخُلِقَ هو لله، خُلِقَ هو لعمارة الأرض وخلافة الله فيها، فهو الخليفة الحق، ولأجله العالم خُلِقَ، وهو مشروع فعل وتأدية واجتهاد وجهادٍ لتطبيق العقيدة الحقّة بعلمه وإيمانه. ولا كمال دون ذلك، فمشروعية وأحقية الإنسان المسلم تكمن وتتجسد على أحقّيته في سيادة العالم، لأنه الأجدر والأحق بها من دونه، فمقامه مقام الإمامة والقيادة والإرشاد والتوجيه والأمر والنهي، لا مقام تقليد واتباع، فهو يفرض على البشرية نهجها، وعليها إطاعته في إرادته، ليس فقط بأنه مسلم بل لأنه صاحب الرسالة وصاحب العلم اليقين، وهو مكلف برعاية رسالته حق الرعاية بتفويض إلهي إن صحّ القول. إنه ذاك الثائر على الأوضاع المنحرفة عن جادة الصواب

والمقوّم لها، حياته حياة نزال ومقارعة، إنها صراع لا هوادة فيه ولا مDAHنة، حتى يقضي الله أمراً كان مفعولاً. فطبيعة ذاتيته لها الدافعية القصوى لبلوغ غايته بسلطان الله، بالبذل والعطاء والمجاهدة العنيفة، يقول "إقبال":

« يتجاوز الهلال كلّ وجوهه وجها بعد وجه.

من يستطيع بلوغ الغاية القصوى دون جهد كبير؟»¹.

كذلك يرى "محمد إقبال" أن صفة الخضوع والاستكانة للأحوال والأوضاع القاهرة، وإعطاء الأعذار للقضاء والقدر، هو من شأن الأقرام والضعفاء، فالله غالب على أمره، فلا يجب أن يدع هذا الإنسان للقدر إلا القدر، إن ماهية هذا الإنسان تكمن في تلك القوة الكامنة في الانقلاب الصالح، حاملةً معها بشائر السعادة والأفق المنير بطلوع شمس يوم جديد، وقد محت شمسها ظلام الليل الغاسق، فالمسلم رائد الانقلاب، مؤذنٌ بنداء عال، يبيث من خلاله السعادة في العالم. هو حقيقةً رسول الحياة، وكأنني به نفخة في الإنسانية الميتة والمحتضرة تعيد بها بعث وإحياء الضمير البشري من جديد. إنه آذان المؤمن الصادق في الفجر الصادق، وما هذا إلا أنه قد استمد قوته من إيمانه واندماجه وذوبانه في إرادة الخالق، وبها يتحول إلى جارية للقدرة الإلهية، قوة القاهرة غالبة تفك العقد والمشاكل، وتفتح الأبواب الموصدة، وهذا المؤمن كما يصفه "إقبال" جسده من تراب وفطرته من روح، متخلق بأخلاق القرآن، وقلبه غني

1- "محمد إقبال"، ديوان جناح جبريل.

عن العالمين، حامل رسالة عالمية وحقيقة ربانية لا تتحصر في حدود الجنسية والوطنية الضيقة، بل تتخطى حدود الزمان والمكان، لتفيض على الإنسانية بوجه عام، فكلُّ أرض أرضه وملكه.

زيادة على ذلك يعتقد "إقبال" أن المسلم يجمع بين المتناقضات من الأخلاق والصفات، لكن في حقيقتها ليست كذلك، هي ظلال صفات الله، ومظاهر أخلاق الله، فهو في تسامحه وسعة صدره وصفحه فإنه قد تحلى بخلق "الغفار"، وفي شدته في الدين وغضبه للحق وثورته على الباطل قد تحلى بخلق "القهار"، وفي نزاهته وعفته وطهارة ضميره قد تحلى بخلق "القدوس"، وفي صلابته وقوة شكيمته وشدة بطشه قد تحلى بخلق "الجبار"، ولا يتأتى لهذا المسلم أن يكون المثال الكامل من المثل إلا إذا جمع بين هذه الأخلاق أي بين الشدة واللين، والغضب والرحمة، والصلابة والمرونة، والعفة والنزاهة. حيث أضحى الميزان العادل والقسطاس المستقيم، يدلنا هذا المؤمن عن رضا الله وسخطه، وبه يعرف الحسن من القبيح فكل ما حسن في نظره فهو حسن، وكل ما استقبحه فهو قبيح، وفي عزائمه تظهر إرادة الله، لذلك حق له أن يكون القرآن الناطق أو الدين الساعي على قدميه، فهو القديم والجديد، أي فوق الزمان والمكان، تتخطى حدودهما ليرسم لنا مفاهيم وقيم جديدة صالحة لعصره ومعاصريه.

إنه نور تستضيء به الكائنات، في خضم هذا الوصف البليغ للمؤمن الحق، يذهب بنا "إقبال" إلى أنه يجب على المسلم أن يركب بحر الأهوال ويخوض

الصراع مع الباطل، فهو - أي الباطل د= - حسب "إقبال" المنافس الوحيد والمصارع الشديد للمؤمن.

ويهيّب "إقبال" بعظمة الإسلام في أحقيته في أن يتولى زمام البناء الحضاري، حيث يرى في الحضارة الأوروبية أفولا وشيكا، فهي قد استكملت دورها، وشاخت، وهرمت كالفاكهة التي استوت وحان قطافها. ويجب على الإنسانية أن تتمخض بعالم جديد، وحسب "إقبال" فهذا العالم الجديد لا يكون إلا في كنف من بنى للإنسانية بيت الله الحرام، وتركه "إبراهيم" و"محمد" عليهما الصلاة والسلام. يقول "إقبال" في المسلم المؤمن:

« يبدو المؤمن كل لحظة في نهار جديد.

يتجلى الله في أقواله وأفعاله .

السلطان، والرّفق، والصفاء والقدرة الكلية:

هذه العناصر الأربعة ضرورية لبناء المسلم.

إنه جاز "جبريل" كما هو إنسان الأرض.

لا يرتبط بـ "بخارى" ولا بـ "بدخشان".

ما من أحد يعرف هذا السر: المؤمن.

الذي يبدو أنه قارئ القرآن وهو القرآن حقا!

نواياه على مقياس مصائر الطبيعة.

إنه الميزان في هذا العالم، إنه القسطاس في يوم الحساب.

إنه الندى الذي ينعش قلب شقائق النعمان.

إنه الشيء الذي يعرش قلب الأزهار.

أيامه ولياليه لحن الطبيعة الخالد،

لحنٌ مثل سورة الرحمان. (الرحمان) في القرآن ليس لموسيقاه نظير.

في معمل فكريّ تُصنع النجوم.

وأنت يا هذا! اعرف نجم قدرك»¹.

وفي قصيدة أخرى يصف الإنسان المؤمن في هذا العالم :

« ناعمٌ كالحرير في حلقة الأصدقاء.

صلب كالحديد في معركة الحق والباطل، هذا هو المؤمن.

ينازع السماء، كأنه ندُّ لها .

1 - "محمد إقبال"، ديوان، عصى موسى.

يحتقر الأرض ، وهو من الأرض ، هذا هو المؤمن.

لا تجتذب السُّماني والحمام بصره .

بل يقتنص "جبرائيل" و"إسرافيل"، ذلك هو المؤمن»¹.

هو المسلم المؤمن الذي له الأحقية الكاملة في تَسَيُّد هذا العالم الجديد على ضوء
الشريعة السمحاء، فتصبح الأرض بيتا من بيوت الله، جُعِلَتْ له مسجدا وطهورا، يُرْفَع
ويذكر فيها اسم الله، ولا يتأتى هذا إلا بوثبة حقيقية من المؤمن، وأن يستيقظ من سباته
ووهنه الذي طال به، فيحقق فيه قول الحق تعالى: « ولقد كتبنا في الزبور من بعد
الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون »².

ويقول "إقبال":

« في الغرب العقل مصدر الحياة وفي الشرق الحب قوام الحياة ،

إنما يدرك العقل الحقائق بالحب فيثبت مكاسب الحـب .

انهضوا وأقيموا دعائـم بالتوفيق بين الحب والعقل»³.

ما أكده "إقبال" هو أن الدين الإسلامي كامل شامل، وكمال الدين يرجع إلى أنه
دين العقل، ولهذا فهو الدين الذي تمت به نعمة الله صحيحة بهذا الكمال لقول الحق
تعالى: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً»⁴.

1- "محمد إقبال"، ديوان عصا موسى.

2- سورة الأنبياء، الآية 105، 106.

3- " محمد إقبال"، جاويد نامه.

4 - سورة المائدة، الآية 3.

وبمقتضى هذا الكمال كان لزاماً أن تنتهي النبوة، ويسطع بذلك العقل والتجربة في حلة كاملة.

بعد أن عمد الرسول صلى الله عليه وسلم إلى إنشاء أمة صاحبة وواعية وعاملة، أصاب النكوص والتخلف والتأخر أمة الإسلام، رغم أنه لم يتراجع إلى السلبية القاتلة إلا بعد انهيار سلطان الأمة السياسي، ودخول التيارات الشعبوية بمختلف توجهاتها وتفرعاتها والداعية إلى الهروب من الحياة أو الداعية إلى قتل الذات وإفنائها بدلا من إحيائها وتفردها. والسبيل حسب "إقبال" في تجاوز هذه العدمية والانحلال هو العودة إلى القرآن، لأنه هو الميزان المقوم للحياة، وكمال الإنسان عند "إقبال" يفسره قوله : « تخلقوا بأخلاق الله »¹ إن الإنسان الكامل هو صفة النبي محمد ذاته صلى الله عليه وسلم، لأنه المتصف بأخلاق القرآن (الله) الذي قال فيه الحق: « وإِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ »².

بهذا الاتصاف الباهر والمبدع تُصبح أخلاق الفرد أخلاقا بغير مثل، بعيدا عن الإتحاد بالذات الإلهية، وعن شطحات وهم حلول الله فيه - الإنسان -، وبعيدا كل البعد عن تصورات وحدة الوجود.

الإنسان حسب "إقبال" لا مجال لاستيعابه في الله مثل قطرة الماء في المحيط، وإنما يكون الإنسان في تفرده كسراج منير في ضوء النهار، أو كقطعة من

1 "عبد القادر محمود" - مجلة القاهرة - عدد 58، 15/05/1986، ص: 84.

2 سورة القلم ، الآية 4.

الحديد تتوهج عندما توضع في النار، ومع ذلك تبقى متفردة لها كيائها الخاص. ومن هنا وجب ولزم أن يكون الإنسان الكامل هو الإنسان الذي لا يَضِلُّ - يتيه ويتلاشى - في الكائنات، بل تَضِلُّ هي فيه، أي تُسَخَّر له، فيتصرف فيها بالخير والنفع للناس أجمعين، بمقتضى الشرعة الإلهية وعلى صراطها وهدىها المستقيم.

وكمال الإنسان في أنسه بالله وتقربه منه، أي أنه يستوعب الخالق في ذاته دون العكس، يقول "إقبال" في مقطوعته الشعرية:

« زائد بالحب في الذات رواء وحياة واشتعال وبقاء
مشعل بالحب منها الجوهرة يتجلى من قواها المضرر¹ ».

ويقول أيضا في كمال الإنسان المتفرد بعقله ووجدانه :

« قد قلتُ للبحر يوما في موجه المتعالي
أراك دائب سعي فما تكن ببال؟
كم قد حويت بصدري من لامعات اللائي
أفيك مثلي صدرُ بجوهر القلب حالي
فصدَّ عني بجز ولم يردَّ سؤالي
وقلت للطود يوما يا خاليا من عناء !
أنال سمعك صوت من زفرة وبكاء ؟
إن كنت تحوي عقيقا فيه عروق دماء »

1- "عبد الوهاب عزام" - محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره - مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012 ص: 84.

الفصل الرابع

الفصل الرابع : الإنسان المتسامي



عند "جبران خليل جبران"

أ. السيرة الذاتية لـ "جبران خليل جبران" 

ب. مشروع "جبران خليل جبران" الفلسفي 

ج. الإنسان المتسامي عند "جبران خليل جبران" 

أ. السيرة الذاتية لـ "جبران خليل جبران"

في بداية القرن التاسع عشر للميلاد، ومع بؤادر زوال أو أفول الحكم العثماني في الدولة العربية أحس العرب بضرورة الفرار من بلادهم، وذلك سعياً وراء الحرية. في خضمّ هذا الصراع ولد تيار من المبدعين، أثاروا الاهتمام والإعجاب، كانوا قبلة القراء من مختلف اللّغات، ولو تصفحنا طيّات الزمن ورجعنا بسنونه لما يقارب القرن ونيف لوجدنا أنّ "جبران خليل جبران"، كان وما يزال متربعا على عرش الأدب بلغتيه العربية والإنجليزية. فمن هو "جبران خليل جبران"؟

في السادس من كانون الثاني (يناير) من العام 1883م وبين ظلال الأرز، شمال لبنان وُلد "جبران خليل جبران"¹ بقرية تدعى "بشري"، ترعرع في بيت تتلاطم فيه عواصف الحياة تحت كنف أبٍ شديد البأس، فقير الحال ملازمٍ للخمرة وشرب العرق والقهوة، مدمن على التدخين، عديم النشاط والتحصيل. كان "جبران" يقرأ ويكتب، فالتزم ضريبة الماعز في "بشري" وجوارها². كان قاسياً على ولده، ساخراً من شعره، حرّم عليه الرسم، وأراد أن يخنق كل إبداع فيه. لكن "جبران" يعترف بهذه القساوة التي أيقظت فيه روح المقاتل.

وفي أحضان أم عُرفت بالذكاء الحاد، تدعى "كاملة رحمة" ابنة الخوري "إسطفان رحمة"، تُوفّي زوجها الأوّل "حنا رحمة" تاركاً لها ولداً اسمه "بطرس"، فتزوجت "خليل

1- "جبران خليل جبران"، المجموعة الكاملة لمؤلفات العربية لـ جميل جبر، دار الجبل، بيروت. ص: 5.

2- "يوحنا قمير"، جبران في الميزان، دار المشرق، بيروت، ص: 10.

جبران" ورزقت منه "جبران" و"سلطانة" و"مريانا". إذ كانت ذا تأثير بليغ على نشأته وتوجيهه في الحياة، كما تَحَدَّث عنها في رسالة وجهها إلى "مي زيادة" عام 1920م، واصفا إياها بالقول: «...إن الرابطة بيننا إنما هي كما بين صديقين، رابطة حب متبادل،...كانت أعجب كائن عرفت في حياتي»، وكثيراً ظهرت في أحاديثه وكتابات ولوحاته. لم يلج "جبران" المدرسة كباقي أقرانه، بل تعلم على يد كاهن اللّغتين العربية والسريالية أو المارونية كما علّمه القراءة والكتابة .

كانت سنة 1891م منعرجاً هاماً في حياة "جبران"، فبعد سجن والده بسبب الديون وإقامته الجبرية، اضطرت عائلته إلى الفرار من جحيم الفقر والتشرد المنتظرين بعد هاته الكارثة، فهاجروا إلى "أمريكا". ليحطوا الرحال في مدينة "بوسطن" في حزيران 1895م، سكنت العائلة في حيّ فقير (الحي الصيني).

هنا بدأت رحلة جبران في البحث عن لقمة العيش، فعملت أمه بالخياطة، أما أخوه "بطرس" فقد اتخذ له متجرًا صغيراً. في حين سجل "جبران" نفسه بمدرسة لتعليم اللّغة الإنجليزية، لتطفو في هاته المرحلة موهبته الفنية التي لفتت انتباه مدرسيه، فكانت "فلورنس بيرس" معلمة الرسم أول المشجعين له، ممّا جلب له اهتمام الفنانين والنحاتين، فدعموه، وصارت أعماله الفنية تُعرض في المعارض والمتاحف الصغرى، ممّا فتح له باب لقمة عيش رفيقة عائلته.

غير أن الحنين إلى الوطن جرفه ليعود إلى لبنان في عمر الخامسة عشر سنة، وتحديدًا إلى "بيروت"، وكان هدفه الأول هو تحسين لغته العربية، التي ضاعت منه في زحام الرسم، وتعلُّم اللغة الإنجليزية، وكذا اللغة الفرنسية. إنَّ أول عمل قام به في "بيروت" هو إصدار مجلة طلابية، ليُنتخب بعدها كشاعر للكلية، وفي هذه المرحلة بدأت مشاعر "جبران" في الظهور والترنح، إذ نمت علاقة حب بينه وبين شقيقة صديقه "حلا الظاهر" أستاذته آنذاك، والذي استوحى منها قصة «الأجنحة المتكسرة».

من جهة أخرى وفي الجانب الآخر، هناك حيث ترك عائلته في "بوسطن"، والتي كانت الظروف تسير مصيرها، إذ بعد عشر سنوات من مغادرته لم يعد الحال كما كان، حيث تتالت حلقات الحزن تباعا، فقد توفي أخوه "بطرس" وأخته "سلطانة" بداء السل. بينما أمه المكلومة لم تستقر على فجيعتها، فسيطر عليها هاجس الموت فلازمها "جبران" وكله أمل بشفائها. والجدير بالذكر أن هاته الظروف لم تثن عزيمة، في ظل هذه الظروف القاسية كان "جبران" يهيئ لمعرضه الأول في اجتماعاته مع "فريد هولاندای" و"جوز فين"، هذه الأخيرة التي كانت ملاذه وبصيص نوره في ظروفه القاتمة، وأقرب الناس إليه. وفي حزيران 1903م واصلت قافلة حزنه المسير بوفاة والدته التي بكأها بمرارة، حيث قال عنها في إحدى كتاباته: « ما بكيت عنها لأنها أُمِّي

وحسب، بل لأنها صديقتي لقد كانت حكيمة فوق كل حكمة، ففقدت ينبوع الحنو، واليد التي تباركني وتحرسني»¹.

ومع حلول عام 1904م، أقام "جبران" في "بوسطن"، حيث أُتيح له أن يعرض بعض لوحاته في المعرض. ومن هنا خُطَّت صفحات مرحلة جديدة من حياته، وذلك بعد التقائه بصاحبة المدرسة "ماري آلين هاسكل"، والتي كان لها دورٌ بارزٌ في توجيه كتاباته من العربية إلى الإنجليزية، إذ كان ينشرها في الصحف، ثم يجمعها ويصدرها بشكل كتب.

تبدأ مرحلة التَّرحال والتَّجوال ففي سنة 1908م غادر إلى "باريس" للدراسة الفنون، وبقي فيها ما يقارب السنتين، ليتجه إلى لندن رفقة الكاتب "أمين الريحاني" عائدا بعدها إلى "أمريكا" العام 1910م.

كانت "ماري هاسكل" تدعمه وتحبه، إذ اقترح عليها الزواج رغم فارق السن، فهي تكبره بعشر سنوات، إلّا أنها رفضت وأبقت على علاقة الصداقة بينهما، ملازمةً إياه كرفيقة عمر مما جعله يغادر لوحده إلى "نيويورك"، واستقر هناك جسدياً وفكرياً.

شارك "جبران" في تكوين لجنة الإغاثة سنة 1916م، فكان "جبران" أمين سرها وعمل على جمع الأموال². وفي سنة 1918م نشر باكورته بالإنجليزية «المجنون»، وقصيدته الطويلة «المواكب».

1- "جبران خليل جبران"، المجموعة الكاملة لمؤلفات العربية السابق، ص: 6 .

2- "يوحنا قمير"، السابق، ص: 14 .

» في الثامن والعشرون نيسان 1920، تأسست "الرابطة القلمية" على الشكل

الآتي:

- "جبران خليل جبران" عميدًا
- "ميخائيل نعيمة" مستشارًا
- "وليم كاتسلفيس" خازنًا
- "ندرة حدّاد"، "إيليا أبو ماضي"، "وديع باحوط"، "رشيد أيّوب"، "إلياس عطاالله"، "عبد المسيح حدّاد"، "نسيب عريضة" كأعضاء. حتّى "جبران" الأعضاء عن العمل، وحال دون تباعدهم وتفقّك الرابطة. وقدّروه فما انتخبوا لهم عميدا بعد موته¹.

لتنسج قصة جديدة العام 1921م، إذ كانت المبادرة من الكاتبة "مي زيادة" التي أرسلت له رسالة معربة فيها عن إعجابها بكتابه «الأجنحة المتكسرة» لتدوم العلاقة عن طريق تبادل الرسائل والمكاتبات دون لقاء واحد. لتكتمل القافلة الأدبية بوصول "الريحاني" و"أيوب ثابت" هروبا من هول الحرب العالمية الأولى. وبدأت المداولات والاجتماعات الأدبية، وكان "جبران" يرسل كل نسخة من كتبه إلى "مي"، هاته الأخيرة التي ما تنفك تنشر عنها مقالاتها وانتقاداتها التي كانت تميل غالبيتها إلى النقد والتقريظ، وذلك في رسائل متبادلة كانت تحمل بين طيّات الرأي عاطفةً وحبًا. ليظهر في هذا الجو كتابه الثاني «النبّي» سنة 1923م والذي اعتبر من كنوز الأدب العربي

1- "يوحنا قمير"، السابق، ص: 14.

باللغة الإنجليزية وإنجيل العصر، إذ قال عنه "جبران": «إنه ديانتني وأقدس قدسيات حياتي. أتمنى لو أقرأه في إحدى الكنائس»¹. حيث تُرجم لأكثر من ستّ وعشرين لغة، ليصل بذلك إلى قمة مهنته ككاتب، وأصبح شخصية مشهورة، ويعود هذا النجاح إلى تقاني "جبران" في عمله، فقد كان ينكب على عمله يوميا ما يقارب 14 ساعة مما أدى إلى إصابته باضطراب عصبي.

في هذه الفترة انقطعت مراسلاته مع "مي" التي من جهتها واصلت كتابة الرسائل له، غير أنه ردّ عليها في إحدى المرّات: « أنت أقرب الناس إلى روحي وإلى قلبي...»، لتعود بعد ذلك فترة المراسلات وتتوطد العلاقة الكتابية بينهما، غير أن "مي" ما كانت تتفك أن تعتبر له مداورة عن مكونات نفسها من حب نحوه.

غير أن نشوة نجاح مؤلفه «النبى»، ومغازلة "مي" لم يشغياه من علته الجسدية. فكان يخامرهم بين الفينة والأخرى شعور عدم التعافي إلا بعودته إلى مسقط رأسه. وبدأ هاجس الموت يحلق بين حنايا تفكيره، بينما نفسه كانت رافضة فكرة الانصراف أو الرحيل من الحياة قبل أن تنير شعلته سماء الأدب، وتمتلئ المكتبات بمؤلفاته، ممّا دفعه لاستجماع قوته، منصرفا ومنهمكا في الكتابة والرّسم، كما ذكر ذلك في رسالة لـ "مي" قائلا: « ما فكرت في الانصراف الذي يسميه الناس موتا، إلا وجدت في التفكير

1- جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة لمؤلفات العربية، السابق، ص: 35.

لذة غريبة...إلا أنني أعود فأذكر أن لي كلمة لا بد من قولها، أنا لم أقل كلمتي بعد، ولم يظهر من هذه الشعلة إلا الدخان»¹.

فأنجز العام 1931م «آلهة الأرض»، وهو آخر ما نشر أثناء حياته، كما كتب «حديقة النبي»، «التائه»، «يسوع ابن الإنسان» و«الشعلة الزرقاء» كتاب يضم رسائله لـ "مي زيادة"، وكذا «أرباب الأرض»، وهو آخر ما كتب. وهي أعمال نشرت كلها بعد وفاته، أما على مستوى الحياة الخاصة، فبالرغم من أنه أمضى معظم حياته بالولايات المتحدة الأمريكية إلا أنه بقي أعزب طوال حياته، هذا من ناحية، والجدير بالذكر أنه بقي مخلصاً لوطنه، ولم يقبل بالجنسية الأمريكية.

ويتجدد ربيع عام 1931م كعادته، غير أن "جبران" لم يتجدد معه لتتطفئ شعلته يوم 1931/04/10 بعد صراع مع ورم خبيث وكذا داء السل.

«أوصى "جبران" بثلاث وصايا حين وفاته:

الأولى: كتبها، حين أعطته "ماري هاسكل" 5000 دولار، تأمينا منه لوفاء دينها.

الثانية: اختفت على ما يقول "نعيمة" وكان منه لها نصيب.

الثالثة: هي التي نُقِدت ، وأوصى فيها "جبران": لأخته "ماريانا" بكل ما له من دراهم

وسندات مالية لدى المستر "سباير"، وأسهم في بناية المحترف.

لـ "بشرى" بربع كتبه، وبما كان يملك في دفترتي توفير، على أن ينفق كإحسان.

لـ "ماري هاسكل": بكل ما في محترفه من رسوم، وكتب، وسلع فنيّة، راغباً إليها أن تبعث بها، أو ببعضها، إلى بلدته.

وبلغت تركة "جبران"، على ما يقول "تعيّمه"، أكثر من 53 ألف دولار¹.

وينقل جثمانه حسب وصيته إلى مسقط رأسه بقرية "بشرى" من قبل صديقه «ماري هاسكل» وأخته «مريانا» حيث يرقد في صومعة «ديرمارسركيس» ببلدان ويجدر الذكر أنه عند وفاته عنونت صحيفة «نيويورك»: «مات النبي» وأقيمت له الصلوات مدة يومين. وقبل وفاته أوصى "جبران" أن تكتب على قبره بعض الكلمات وبالفعل كتبت وهي: «أنا مثلك حيّ، وأنا واقف الآن إلى جانبك، فأغمض عينيك والتفت تراني أمامك» والمتمعن فيها سيدرك بالتأكيد أن "جبران" حي مع كل صفحة تقرأ من إنجازاته، ومع كل مقولة تذكر له.

1- "يوحنا قمير"، السابق، ص: 15.

ب . مشروع "جبران خليل جبران" الفلسفي

أسس "جبران" فلسفة على الفكر التصوفي، ولم يلتزم بمدرسة أدبية بعينها، ولا بنهج فلسفي، معين فأصبح مدرسة جديدة تلتقي فيها مدارس وثقافات مختلفة في إطار منسجم ومتكامل ذي ثلاثة أبعاد: الله، الإنسان، والطبيعة أي ما يعرف بمثلث الوجود، ويقابلها مثلث أدبي: التبشيرية، والرمزية، والرومانسية في سياق فلسفي الأبعاد، محاولا بذلك فهم أسرار الطبيعة والوجود بآلية الاستسلام الإيماني الحدسي أو الروحي القلب، مناهضا للاجتهاد العقلي المنطقي والجدل الكلامي، أو بالأحرى الأسلوب العملي الذي يحمل بين ثناياه حقيقة الحب معتقا كمالات الإنسان في تجاوز التقشف والزهد، وإثبات حقيقة الذات وذلك بحياة الحياة والانغماس في بهجتها التي تغمرها، وتأمل روعة الوجود مزاجا بين الانتماء الشرقي، وبين كل ما هو جديد عالمي، يرقى به الإنسان لإثبات الذات وليس لنفيها.

أرادها ثورة إصلاحية، جبرانية المنشأ، ناقمة على الظلم وأنانية الإنسان، وثورة تمجدّ وتعانق البائسين من بني الإنسان، حيث يؤمن "جبران" إيمانا كاملا بأن الأديب يقوم بعمل جليل في مجتمعه، في جمالية أفضت إلى التمرد على البنى الاجتماعية في "لبنان"، مما أدى به إلى ابتكار تقنية فريدة في نقده الاجتماعي، والتي تقرد بها عن كُتاب عصره، حيث اعتمد فيها أقصى درجات الصراحة والعنف والصدق، بل ذهب إلى أبعد من ذلك. كرؤية شاملة لمركبات تكوينية النسق والسياق العام. فكان لزاما

على المتمرّد على أوضاع مجتمعه أن يثور عليها بأن ينتقل من مستوى قضايا الناس إلى حيز الناموس، أي إلى دسترة القوانين، معرّيًا إياها من كل قداسة حاملة في ثناياها أنانية الفرد على حقوق الآخرين، أي كل شرعة في كنهها الحقيقي هي لا شرعية، متخذًا بهذا منحىً خلقياً، ومن خلاله نظر "جبران" إلى الإنسان وإلى المجتمع وإلى الوطن، أي نسق شمولي يتنسم في جوّه أبناء جلدته ريح العدالة، على غرار ما قام به "روسو" و"مونتيسكو"¹ و"فولتير"، فبفضل هؤلاء تم لفرنسا ثورة العدالة والأخوة والمساواة.

إن دعوته التحريرية مبنية على أربع دعائم: التدين وحقوق المؤمن، الحب وحقوق الأنثى، الطبقة وعدالة المساواة، وأخيراً جدلية الخير والشر التي هي محقق الكمال. فالكتاب هم طليعة الإنسانية، وعليهم حمل مشعل الإصلاح حتى فناء الأجل. وهذا ما كان ينبغي أن تقوم به الرابطة القلمية، وهو أحد مؤسسيها وذلك بضرورة اهتمامها بإشكاليات ومشكلات المجتمع وقضاياها، بالتوجه إلى محاربة الشعور الطائفي الضيق المقيت، الذي مزق أشلاء الوطن كما اهتموا اهتماماً خاصاً بتطهير الحياة الروحية في مجتمعهم، أي محاربة فساد رجال الدين وجشعهم، وطالبوا بالعودة إلى تعاليم المسيحية النزيهة.

إن ميزة فكر "جبران" هو أنه فكر لا يخلو من امتداد، وكأنه مثالي صوفي منصهر في ابتهالات الحب والجمال والخلود، ناظم على العدمية والفناء، ولقد عاش

1- "شارل لوي دي سيكوندا" المعروف باسم مونتيسكو، 1689 م - 1755 م، فيلسوف فرنسي صاحب نظرية فصل السلطات.

منشغلاً بهمّ حاضره، مستقرئاً أحوال زمانه، رافضاً لواقعه. هذه الفلسفة الجديدة ذات منحى إيماني، حلولية النظرة، تقدمية الطابع، أفرزت لنا تصوفاً جديداً لبناء حضارة جديدة تلغي بعض المفاهيم القديمة في غياهب التاريخ، مولدة وموقظة في الإنسانية علاقة روحية خاصة بينها وبين العالم بأسلوب رمزي إيحائي، يضيف تعابير ذات مسحة من التخيل الجميل على ذهن قارئه، والتي فيها مرام ومقاصد فلسفية بعيدة، فالإيحاء عند "جبران" مرتكز فني وفكري، يتخذ الطابع الأساس في أعماله والذي يبتعد عن الطابع الموضوعي الجاف، فعبر ذاته ينظر إلى الوجود، ليصبح هذا الوجود هو إدراكه الشخصي، وما ينبغي أن يكون عليه، لا كما هو كائن.

لقد فكر "جبران" كإنسان ابن عصره، وفي سبيل إنسان عصره، حيث انبثقت من بين ثنايا فكره فلسفة تقوض وتستبدله ذاك البناء الآلي للمدينة، والتي هي حسبه - أي المدينة - خالية من أي دينامية روحية، وتستبدله بروحية شعرية صوفية الاتجاه ذات حيوية طامحة متجاوزة بذلك الحاضر الأليم، نحو حياة مثالية اجتماعية في طابعها تتشد الفردوس الأرضي، كما أنها تأخذ بيد الإنسان لتحقيق كماله الذاتي، ليستطيع أن يصعد إلى معراج أولهته الكامنة فيه، أي هي بحث استبطاني لإيجاد الله فينا، ويمكن اعتبارها أيضاً رؤية فنية تتشد جمال الكمال وكمال الجمال معا، في نظرة رومانسية عاطفية.

لقد دعا "جبران" في فلسفته إلى الإقبال على الحياة بكل ما أوتي الإنسان من قوة، إنها فلسفة المحبة والدعوة لحبّ للإنسانية، هذا الحب الذي هو شريعة

الحياة، فعند الحب يلتقي الناس، وأمامه يتساوون وأيضا على عتبات الحب يزول كل فارق بينهم، ويذوب كل خصام، وعن الحب تتبع كل مظاهر الحياة، فهو - أي الحب - أساس العمل والألم والدين والحرية والزواج، وكل رباط يربط بين القلوب والعقول والضمأى، فهو نواة خلقية مشكلات الوجود كلها، أولها وآخرها وباطنها وظاهرها، نازعا ومسقطاً بذلك كل عامل ينقص ويكدر صفو الحياة، وهادماً كل وثن وصنم خارجي.

إنه فيلسوف اللاعقل، الذي بنى بذلك كل قيمة موظفاً الصراع بين الخير والشر لبلوغ الوحدة الكبرى التي تنتصر للإنسان، هذه الوحدة الكلية كأنها وحدة واحدة بين الله والكون ونفس "جبران"، إنَّ النفس هي محور هذه العلائقية، ترتقي كلما تألم الإنسان، وما الألم سوى مطهر، وهو معراج هذه النفس للالتقاء بالذات العظمى الواحدة غير المتجزئة.

هذه الزفرات والأنات كأنها طاقة متولدة عبر شذرات أدبية فلسفية ذات تجربة حدسية، منبئة عن خلفيات سيكولوجية، وشدة ضغط هذه الطاقة المشحونة تجعلنا ننتج بل ننتفس أدبا، مكتفيا "جبران" باستعمال الوجدان والحدس والقلب لفهم الحياة.

لقد كانت رحلة البحث عن التسامي والمعنى عند "جبران" على صهوة الذات الموقدة أدبا، والمفعمة بالنبؤات، كانت رحلةً مشخصة للواقع، رافضة لراهنٍ مركبٍ من الإقطاع والتعصب الديني وأثقال تراكمية الماضي، والتي كانت تسيطر على أوجه الحياة في بلاده. فرؤيته للأدب خلقٌ وتجديد وليس احتذاءً وتقليداً، نابع من نفس الأديب، وليس موضوعا يفرض عليه من الخارج، هذا الخلق والتجديد تجسد في شعر

تأملّي، مادة بنائه النظر في مشكلات الإنسان والمصير، معتمدا على مادةٍ أخرى في بناء شعره - أو بالأحرى حكمته ونبوته الجديدة - وهي بالتأمل في أسرار الطبيعة، مشكلا علائقية واندماجا بين الإنسان والطبيعة، بمنهجية رومنطيقية ساحرة في التعبير عن مكنونات النفس، وتقديس الذات والعاطفة، ومنبعها الحب، والألم مقياسها وشرط معراجها، وفلسفة بسطت أفق المستقبل عبر تيار الحلم والخيال. فهذه النفس المنتجة لهذا الأدب حملت لواءً شعاره: "التحرر والثورة والتجديد". نهل "جبران" من المتصوفة الشرقيين كـ "ابن سينا" و"الغزالي" و"ابن الفارض"، وأيضا فلاسفة غربيين أمثال "أفلوطين" و"برغسون" والأديب الإنجليزي "وليم بليك"¹.

ولقد استطاع أن يدمج في فكره أزلية التاريخ بسرمدية الفكر في قالب زاهد في أحوال الدنيا، عاشق للآله، متيم بالمعرفة الإلهية، طامح في الفناء بالذات الإلهية. إنها حلولية من نوع خاص تجاوزت النمطية التقليدية، فهي تعلن انتصار الإنسان على الزمكان - التواقت - في إطار تحرري نابذا كل تقليد وإذعان، مشيدا بذلك عالما حرا قوامه محبة البشر، ومبتغاه تحقيق سعادة الإنسان. ونستطيع القول بأن تصوف "جبران" تصوف إيجابي، لا استسلام فيه، ولا جمود، ولا عدمية. حيث كانت إرادة اقتداره إيجاد حلول لأزمات عصره وللموروث الثقافي، ولجميع أبنية عصره (الأيديولوجية)، بذلك قوضت فلسفة الهيكل الآلي الجاف، وعوضتها بروحية شعرية ذات طابع حيوي فلسفة بناها وشيدها بطموح ينحو نحو حياة اجتماعية مثالية، والتي

¹ - "وليم بليك" شاعر إنجليزي ورسام و رسام صحف..

تأخذ بالإنسان إلى تحقيق كمالاته الذاتية في صورة إيمانية، بجدل صاعد حميمي باطني، وكأنها ثنائية بين عقيدتين: العقيدة الفردوسية والعقيدة الجمالية، حيث تكون الأولى سبباً للثانية، والثانية سبباً للأولى ونتيجة له، فلا أولوية لإحدهما عن الأخرى لأنهما معا مُنْقِذِينَ خَلَاصِيَّين لذَاتٍ قَلْقَةٍ باحِثَةٍ عن الهدوء والسكينة. حيث يعد إنتاجه عزفاً بالقلم والريشة على "أرغانون" العقل في سنفونية، على إيقاع الكلمات والألوان والخطوط، ليتسنى للإنسان فهم أسرار ذاته وأسرار الوجود.

لقد شنَّ "جبران" حرباً شعواء على رجال الدين - الكنيسة - الذين يجب عليهم النزول من أبراجهم العاجية، كما ينبغي عليهم الاحتكاك بالبشر كما فعل الأنبياء والرسل، لأنهم جميعاً خلقوا بشراً، لا فضل لأحد على غيره. وهنا دعوة واضحة إلى إحقاق المساواة بين بني البشر رغم تفاضلهم في المنزلة أو ما يعرف بـ "مجتمعية الدين" ونبذ كل مشاعر الترفع والكبرياء عن الناس، والتعالي عليهم، وفق منظور اشتراكي يقر بالمساواة الفعلية كشرط لبلوغ السعادة الأرضية، حيث تعتبر الرؤية الفلسفية الجبرانية استقرائية مبنية على الاستنتاج الذكي والتفحص العميق لواقع الحياة وتعاليم الإنجيل، ولم تكن وليدة المنطق التجريدي والأقيسة العقلية الصارمة، فهي إذا تجربة فردية في جو من المأساة والمعاناة .

ويمكن أن نستخلص مما سبق تبياناً أنَّ فلسفة وأفكار "جبران" تقوم على تقويض الناموس المدني والحياة المدنية، وكذا عدم الاحتكام إلى العقل الصارم النظامي، إن ما جاء به "جبران" هو تمرده على عصره بأسلوب وجداني عميق، يلامس إيمان

المؤمنين، فهو لم يهاجم الدين في كونه حاجة تعبدية للفرد، بل هاجم تلك الممارسات والمفاهيم الخاطئة للتدين، لأن حقيقة المشكلة لا تكمن في الدين في حد ذاته، بل في فهمنا للدين، إن "جبران" لم يعلن الحرب على المسيح وإنجيله، بل أعلنها حرباً واضحة على الزيف في فهم الرسالة الإنجيلية، سواء للذين كانوا مؤمنين أو قنّمين على هذه الرسالة أو علمانيين، ويستبدل ذلك بمنطلقات تحريرية تُكسر ذلك الطوق المضروب على الشرع، والذي صنّعه أيدي الانحراف والزيف، حيث قام "جبران" بتعرية تلك المدنية الزائفة التي تبطل فعالية الكمال المزروع في فطرة كل إنسان، إنها فلسفة تطرح العقل وتنزله من عليائه وتسلطه، والذي هو متقيد بموجبات الحاضر، فهو المانع للفطرة على الاندفاع نحو التجدد الخلاق.

ج. الإنسان المتسامي عند "جبران خليل جبران"

« تسألني يا أخي متى يصير الإنسان كاملاً؟ »

فاسمع جوابي :

يسير الإنسان نحو الكمال عندما يشعر بأنه هو الفضاء ولا حد له، وهو هو البحر بدون شواطئ، وأنه النار المتأججة دائماً، والنور الساطع أبداً، والرياح إذا هبت أو إذا سكنت، والسحب إذا برقت وأرعدت وأمطرت، والجداول إذا ترنمت أو ناحت والأشجار إذا أزهرت في الربيع أو تجردت في الخريف، والجبال إذا تعالت، والأودية إذا انخفضت، والحقول إذا أخصبت أو أجذبت.

إذا شعر الإنسان بكل هذه الأمور بلغ منتصف طريق الكمال، أما إذا شاء بلوغ محجة الكمال فعليه إن شعر بكيانه، أن يشعر بأنه الطفل المتكل على أمه، والشيخ المسؤول عن عياله، والشاب الضائع بين أمانيه وغرامه، والكهل الذي يصارع ماضيه ومستقبله والعابد في صومعته، والمجرم في سجنه، والعالم بين كتبه وأوراقه، والجاهل بين ظلمة ليله وظلمة نهاره، والراهبة بين أزهار إيمانها وأشواك وحشتها، والمومس بين أنياب ضعفها ومخالب حجتها، والفقير بين مرارته وامتناله، والغني بين مطامعه وإذعانه، والشاغر بين ضباب أمسائه وشعاع أسحاره

إذا استطاع الإنسان أن يختبر ويعلم جميع هذه الأمور يصل إلى الكمال ويصير ظلًا من ظلال الله»¹.

سافر "جبران" في ثنانيا وحنايا وخفايا عصره والعصور الأخرى، محاولاً إنتاج أو صناعة إنسانية بحكمة تأملية، علّه يبلغ مدارج هذه الذات في غياهب التيه، والتمرد على سلم التصوف باعتناق المنهج العرفاني الذي يستند على دعامة: «الحدس، الرؤيا، البصيرة» للوصول إلى المعرفة.

لقد حاول "جبران" بناء إنسان ذي قوة بطابع إنساني محض، إنسان نبي يختلف عن النبوة الإلهية، التي ينفذ فيها النبي إرادة الله الموحاة إليه، أما إنسان النبي عنده فعلى العكس من ذلك يعرض رؤياه الخاصة في فهمه للأشياء، أي وحيه الخاص، إن "جبران" قد أفرغ النبوة من طابعها الإلهي وصبغها بصبغة إنسانية، فأضحت الطريقة والغاية لفكر "جبران" كله.

وزيادة على ذلك نستطيع أن نتلمس ماهية القوة كمادة للتأمل في أحوال النفس البشرية، متجاوزاً في ذلك أبعاد القوة والضعف في الإنسان إلى قدرة الإنسان الروحية اللامتناهية، والتي يمكن أن يبلغها الإنسان عبر سيكولوجية خاصة في عمق نافذ في أعماق نفسه... عبر حوار باطني مع النفس ومع الإنسانية، لينتهي به الأمر إلى اكتشاف مكنون إنساني عميق أبعد من ظواهر القوة والضعف والعجز الإنساني.

1- "جبران خليل جبران"، البدائع والطرائف، ص: 37.

فإنسان "جبران" إنسان ذو نزعة صوفية جسدا وروحا ثنائية بين السر والعلن، في وَحْدَةٍ تَقَرُّ وتنتهي إلى ماهية الإنسان وجوهره، فأَيُّ خلل سار بالإنسان إلى الانتكاس وَهَوَتْ بالذات إلى عالم البهيمية نرى أن النفس حينئذٍ تسوس البدن، والإنسان حي بنفسه تحركه فاعلية البدن، وهنا نجد مفهوم الإنسان الصوفي عند "جبران" كونه برزخ أو حاجز بين الوجود والإمكان والمرآة، إنسان حادث في قدم الخلق والنشأة، شرط وجوده الطبيعة وسير عبر التطور فيها، فهو جزء من الطبيعة، وهي شرط وجوده، هذا ما يقر به "جبران" .

فضلا عن ذلك يَقْرُ "جبران" أن فكرة وجود الروح الإلهية في قلب كل إنسان، وجب على كل إنسان أن يسير إليها ويبحث عنها، رغم كل التناقضات النفسية داخل هذا الإنسان، وهي في الحقيقة ذلك الكيان الشعري وتكامله الذاتي، زيادة على الطقوس، ومنها الصلاة التي تعبر به إلى نقطة الكمال الروحي، ونستطيع أن نقر أن إنسان "جبران" هو جزء من الهيولى أو عَيَّة من عَيِّنات الكون اللامحدود، وإن شئنا أن نتعرف على تلك العينة فلا بد علينا أن نحيط بكليات الحياة. فالإنسان ما هو إلا ذرة ضئيلة من غبار ذلك الكون الفسيح اللامتناهي، وهو يدور في فلكه بإتقان ووضع عجيب، إضافة إلى ذلك فإن كل ما في الوجود هو كائن في باطن الإنسان، وكأنني بهذا الإنسان خلاصة الكون، وكل ما في باطنه موجود في الوجود وهنا تنعدم الفواصل، ويتكشف لنا الحلول والوحدة، ثم يستطرد "جبران" في ماهية إنسانه بتدليله لمفهوم هذا الإنسان، حيث يضعنا أمام مفارقة عجيبة، فيقول: يخطئ من يقسم الإنسان

إلى جسد وروح، لأن حقيقة الجسد ما هي إلا روح ظاهرة - عينية - والروح ما هي إلا جسد خفي. ومراتب الكمال عند إنسان "جبران" تكتمل في تجارب هذا الأخير من حزن وألم وسقام. إذ يقول :

« يا نَفْسُ لَوْلَا مَطْمَعِي بِالْخُلْدِ مَا كُنْتُ أَعِي

لَحْنًا تُغَنِّيهِ الدُّهُورُ

بَلْ كُنْتُ أَنهَى حَاضِرِي قَسْرًا فَيَغْدُو ظَاهِرِي

سِرًّا تُوَارِيهِ الْقُبُورُ

يا نَفْسُ لَوْ لَمْ أَغْتَسِلْ بِالدَّمْعِ أَوْ لَمْ يَكْتَحِلْ

جَفْنِي بِأَشْبَاحِ السَّقَامِ

لَعِشْتُ أَعْمَى وَعَلَى بَصِيرَتِي ظَفَرٌ فَلَا

أَرَى سِوَى وَجْهِ الظَّلَامِ

يا نَفْسُ مَا الْعِشُّ سِوَى لَيْلٍ إِذَا جَنَّ انْتَهَى

بِالْفَجْرِ وَالْفَجْرِ يَدُومِ

وَفِي ظَمَأِ قَلْبِي دَلِيلٌ عَلَى وُجُودِ السَّلْسَبِيلِ

فِي جَرَّةِ الْمَوْتِ الرَّحُومِ

يا نَفْسُ إِنْ قَالَ الْجَهْلُ الرُّوحُ كَالْجِسْمِ تَزُولُ

وَمَا يَزُولُ لَا يَعُودُ

قُولِي لَهُ: إِنَّ الزُّهُورَ تَمْضِي وَلَكِنَّ البُذُورَ

تَبْقَى وَذَا كُنْه الخُلُود «¹.

فالإنسان الكامل عند "جبران" يسمو بطقس تطهيري وحضور للأننا - الذات - التي هي رمز المعرفة، إذ يبلغ إنسان "جبران" سموه إلى الإله بغية حصوله على عطف الرب محققا تصوفه إلى الإله، إنسانٌ استيقظت فيه الروح وبلغت ذروتها بكليته، ليتعرف إلى الإله عبر تجربة ذاتية ذوقية جمالية، محاولة كشف علائقية الإنسان بالرب.

يضيف "جبران" أن الإنسان الكامل أو المتسامي هو الذي يُمكنه أن يرى أعماقه وأعماق أعماقه، والذي يعتبر الوجود الحقيقي لهذا الإنسان، حيث يُمكنه في هذا المستوى أن يتطابق الظاهر مع الباطن، والكلمة مع العقل. فإنسان الغابات عند "جبران" هو إنسان لا يشعر بأي حزن، ولا تنتابه أي هموم، ولا ثمة من يعكر صفوه، فلا يحتاج إلى سُكر، لأن المباحج حياتهم اليومية، ولا يحتاج هذا الإنسان إلى دين يقسم الناس إلى مؤمن وكافر، أو إلى مجتمع يفرق بين مواطنيه، وفي الغابة لا وجود للعدل، لأنه ليس ثَمَّ من يعتدي على غيره، وليس هناك صراعات أو خلافات بين أفرادهِ. كما أنهم لا يعرفون معنى الثواب أو العقاب، لأنه ليس ثمة من يتفوق على غيره، إذًا فحياة الغاب هي حياة العطاء والولادة المتجددة، لا وجود للعقم فيها ولا للهرم، أو حتى الموت، فهي شباب دائم وخلود أبدي، تتجلى فيها معاني وحدة الوجود في أعلى مستويات تصوراتها، فلا فرق بين روح وجسد ولا فرق بين عنصر وعنصر

1- المجموعة العربية لـ "جبران"، قصيدة (يا نفس لولا مطعمي)، ص:9.

من عناصر الطبيعة حيث يصبح هذا الإنسان مزيجًا بين المعنوي والمادي، فيرى بسمعه ويسمع بقلبه، بصورة رمزية، وهذا بلوغ الوجد الذي هو تكامل عمل الحواس الإنسانية في بنية استيطيقية (جمالية) واحدة.

إنّ إنسان "جبران" مزيج من ثنائيات في قالب وحدوي، والتي تتمثل في: مزج الأدب بالفلسفة، والشعر بالحكمة، والعاطفة بالعقل، والفن بالعلم، حيث يجد كل إنسان ما يستهويه من شخصية "جبران" فهي شخصية شمولية تتكامل في سياق الذوق والحكمة والتعقل، وبالموازاة مع ذلك يمكننا ملاحظة مدى معقولية الطرح الجبراني في إدراك حقيقة نقصه كشخص يعي مستوى نقائصه، ويدرك تلك النقائص في بيئته، وكذا في الوجود ككل، مما جعل "جبران" ينحو منحى الكمال في الذات، والكمال في المجتمع، والكمال في الذوق أي الجمال، ذلك السفر الذي يمر حتما عبر مدارج الألم، ولا مندوحة أن يكون كذلك، والسبيل حتما في ذلك هو الرؤى والحدس، لأن العقل يقف موقف العاجز، يقف موقف التحليل، وليس مقامه هنا، إنه مقام يتجاوز مدركات العقل وآليات التحليل إلى شيء أعمق من ذلك.

والناظر في حال الكمال في فلسفة "جبران" يمكن أن يأمل تلك النظرة الشمولية لطبيعة هذا الإنسان الكامل، فكمال الإنسان ليس ما يقتنيه، بل هو ما يكون عليه، أي ليس ما يحصله الإنسان من العالم الموضوعي، ولكن هو ما ينميه في ذاته الباطنة، فمنبع الكمال حسب "جبران" في داخل الإنسان وليس في خارجه، وذلك في فهم ذاته والعلو بها إلى أسمى مراتب الوجود، ليبلغ الكمال الحقيقي، الكمال الخلقى

والعقلي والبدني، عبر خصال شاملة في نواحي النفس، فبانطواء النفس على نفسها تتأمل أحوالها، وحتى في ممارستها العملية، وهذه النفس لا بد أن تكون مجبولة على صفات المحبة والرأفة والعطف والعطاء، فهذا الإنسان الكامل ما هو إلا رجل مختار قوي الشكيمة، معافى البدن، جميل الملمح، فائق القدرة الروحية، نبراس لقيادة البشر نحو الكمال، هادٍ لهم، ومخرجهم من ظلمات الحرمان والخوف، من الذنب وفقدان الهوية الذاتية.

يذهب بنا "جبران" إلى ضرورة تماهي الإنسان بالإنسان الأكمل، والذي هو المسيح - عليه السلام - قدوة البشر في سعيهم إلى الكمال، فالنبوة إذا حسب "جبران" هي ذروة الطموح والمبتغى، وذروة التجلي الإلهي الصريح في الإنسان، والتي إذا بلغها الإنسان أصبح كائنا طليقا، أو على حد تعبير "جبران" - المجنون - الذي يسمو ويعتلي أعلى درجات الحرية كمنفذ لخلاصه الأول، لكي يبحث عن ذات جديدة تتعد من خلالها كل مظاهر الضعف والغبن والخوف والإثم، لتبلغ إلى الطمأنينة والسكينة.

ميزة هذا الإنسان أنه متسائل عن سبب وجوده في هذا العالم، وسط نظامه ومقاييسه ومفاهيمه، حاكم على هذا الإنسان بنزعت الطوفانية، أو كعاصفة صماء لا تبغي شرقا ولا غربا، وهذا ما يكشف لنا عن طابع هذا الإنسان الكامل في فكر "جبران"، والذي هو نموذج خاص بمنهج جديد لعالم جديد، وتكامل الإنسان يكمن في آلية وضع القيم وتفعيلها.

وهاهو ذا "جبران" يلخص لنا ما جرت به تجربته في الإنسان المتسامي، الذي يراه ماهية لوجوده، ويبين لنا مخرجاته حيث يقول:

« ولقد نُبِّئْتُمْ أيضاً أن الحياة ظلام، حتى أصبحتم تردّدون من فرط الإنهاك ما يقوله المنهكون.

ولعمري إن الحياة ظلام، إلا إذا صاحبها الحافز.

وكل حافز ضريّر، إلا إذا اقترن بالمعرفة.

وكل معرفة هباء، إلا إذا رافقها العمل.

وكل عمل خواء، إلا إذا امتزج بالحب.

فإذا امتزج عملك بالحب فقد وصلت نفسك بنفسك، وبالناس، وبالله.

لا ريب أن من استحق أن ينال أيام عمره ولياليه لجدير بأن ينال سواها منك.

وأن من استحق أن ينهل من محيط الحياة لجدير بأن يملأ كأسه من جدولك

الصغير.

وأي جزاء يعلو على جزاء من يتقبل العطاء في شجاعة وثقة، بل وفي محبة

وسماحة»¹.

فالإنسان المتسامي حسب "جبران" هو جوهر حياة الإنسان، والذي يتوجب عليه

أن يمحو الماضي ويسلك سبيل جديدة، تأخذ بالكائن العاقل إلى سدة الكمال، فهو

يعتمد اعتماد مباشرًا في تطلعه للماورئيات.

1- جبران خليل جبران - النبي - ترجمة، د/ ثروت عكاشة دار الشروق القاهرة، ط 9، 2000 ص: 96 .

ويذهب "جبران" في تحليل الإنسان كبنية اجتماعية بأبعادها النفسية والجسمية، حيث يصنف الناس إلى أربعة أصناف: الصنف الأول هو عظيم النفس والجسد معا، بذكاء طبيعي وقوة قلب وتكمن عظمة جسده بالملاحم الحادة، وهذا ما يظهر على سحنته، وما يتميز به من قوة إرادة ومهابة وفطنة وحدة ذهن، إلى جانب أصالته في الرأي وحكمته، وتجتمع فيه القوة والفهم، فهو الرائد والقائد وصاحب السؤدد. والصنف الثاني فهو شبيه بسابقه من حيث قوة الإرادة، وحدة الذهن، وأصاله الرأي، غير أنه يتميز عن الأول بالدهاء والحيلة، معتمدا في ذلك على قوة عقله، ولا يقل شأنه عن الأول في قوة قلبه. والصنف الثالث يتبدى لك بعد برهة قليلة، وإن بدت لك مهابته، فإنها تزول من نفسك، وربما جعلته يتهيبك، فقوته في مظهره الخارجي، أما دماغه وقلبه فصغيران، فهو الذي يخدعك مظهره ويفضحه مخبره فهم كثيرون من بني الإنسان يتحنون الفرص ويصطادون السذج، وهم أهل غرور، وأصحاب دعاوى فارغة فهم غثاء الأمة. أما الصنف الأخير فهم أولئك الذين ينبدون من أول وهلة بضعفهم، فهم معظم العامة، أو قل القطيع، الذين هم آلات في أيدي ذوي النفوذ، يمكننا وصفهم ظاهرا وباطنا بصغر نفوسهم وأدمغتهم وإرادتهم، فلا يحسنون شيئا إلا بموجبه.

من هذا تتبدى لنا خاصية التسامي عند "جبران" بتجليها في بزوغ نبي كريم، أو شاعر كريم، أو مصلح عظيم تحركهم قوة المطلق، ليعزفوا على قيثاره الوجود فتتولد، نغمات تنفذ إلى البشر بسحرها العظيم وبخلودها، هؤلاء هم مصابيح الدجى

تضيء سبيل الإنسانية، آخذة بيدها إلى شمس الكمال، وكمال الإنسان في كمال فطرته، فالنبي ما هو إلا مذكّر ومُلهم يضع في آذان البشر صرخة الحق، ليوقظ ما قد نَسِيته البشر. إن دور الإنسان الكامل في إصلاح بيئته ما هو إلا مصلحة إرادة شعبه، لذا فهو يستمد إرادته منهم.

إن دعوة "جبران" هي تحرير الإنسان، الذي يدين الإنسان الحي فيستعيده، هي دعوة جبرانية ثورية، وإيمانٌ منه بإمكانية الإنسان واقتداره على الخلاص الذاتي عبر "التقصص" من خلال عودة الإنسان مرات عديدة إلى الحياة، فبهذا يحقق تكامله شيئاً فشيئاً عبر مراحل الحياتية ليخلو في النهاية إلى مشارف كماله المرتجى، ويتحد بالله، فحقيقة الكمال في المفهوم الجبراني يبدأ بفهم الذات التي من خلالها يكمن فهم الله، أي بين الإنسان الكامل وبين الله الدائم يكمن الخلود، لذا استقر في حلولة تلغي الفاصل بين الإنسان والعالم والله، ليصير الكل في الواحد والواحد في الكل.

إنه ذاك الكائن الإنساني الذي ذاق ذرعا بالواقع المرير، وتَمَرَّدَ عليه بين جدلية التوق والقلق، وفضح نزيف الواقع المرير، غايته نشدان عالم جديد، و مؤداه العملية الفكرية التي سار عليها "جبران"، بانتقاله من الخاص إلى العام، أو من النسبي إلى المطلق.

لينتهي به المطاف كما قلنا إلى جدلية الصراع، الذي هو مناط الإنسان ضد ثنائية الخير والشر، كقضية شمولية متجاوزة فواصل الزمان والمكان، ليبني لنا إنساناً يكتمل طموحه وينتهي إلى العالي، أي العالي القائم على دعامتي الإرشاد

والوعظ، متجاوزا ثنائية الخير والشر، بالخلاص بواسطة فطرته الخيرة وبكماله الذي يبلغه بتحقيق وحدته الفطرية، التي قد تخلصت من شوائب الصراع بين الخير والشر.

هنا نرى دعوة "جبران" الأصيلة وتطلعه الذي هو في حقيقة الأمر محاولة لإنقاذ الفطرة الإنسانية الأصيلة والمتخلصة من رواسب العبودية - التاريخ، الثقافات البالية - والدفع بالإنسان إلى تجاوز الماضي والحاضر، لتحقيق كماله أو ألوهيته، حيث لا يبقى الإنسان أسير قناعاته التي تقعده عن تجاوز حاضره، والاندفاع قدما نحو المطلق.

هذا ما يمكننا أن نستشعره عند "جبران" في نزوعه الواضح والصريح إلى العدمية، التي نتجت عن المجتمع المريض، وهي توصيف لعدمية سالبة، استطاع أن يتحرر منها ككائن مدرك حر، فرأى أن السبيل في الخلاص من المعاصي والخطايا يتم للبشرية من خلال قتل الذات القديمة، لكي يولد فيها الكائن المثالي الحر، حينها يتسنى للإنسان أن يتجه إلى المنحى التصاعدي العملي الذي يمكّنه من تجاوز ذاته المنظورة، تلك الذات الفارقة المقتنعة بأن تبلغ المستوى الكياني المتفوق. إنها عملية تحرير الإنسان بجعله محور العمل الأدبي، ماضيا - كما سبق الذكر - إلى تحرير الإنسان من جدلية الخير والشر، والبلوغ به الوحدة مع ذاته، وإلى استرداد جبلته الخيرة. وما يزيدنا شغفا في وصف وتمثيل "جبران" للإنسان المتسامي والكامل هو يراه خارج سياق القولة كآلة تضمحل في رتابة العيش المادي الرغيد، بل لا بد عليه أن يفجر إلها كائنا على أديم الأرض، يصارع ذاته كي يؤسس لنفسه تاريخا في كل لحظة

يعيشها، ونلاحظ هنا سخط "جبران" ومهاجمته للمدنية (الحضارة)، وضرورة استعادة جوهر فطرة الإنسان، هذا ما تتسم به النزعة الرومانسية التي أسس أركانها "جون جاك روسو" والتي آتت ثمرتها وأكلها بالثورة الفرنسية التي دعت إلى تحرير الإنسان، هذا الإنسان الذي يتسم بتجليات الكمال، وهو ذلك الذي يوازن بين الاندفاع بالهوى الفطري والرؤية الواضحة المتبصرة بالإدراك العقلي، والتي من خلالها يتفوق الإنسان، ويصبح قادرا على بلوغ حريته الكبرى.

بالموازاة مع هذا يؤكد "جبران" على ضرورة الصراع الثوري الاجتماعي كسبيل لبلوغ الحرية الصغرى، أما الحرية الكبرى فمضمارها شاق وطويل، تعتمد على الصراع الثوري الذاتي الباطني، في سبيل الإنسان والذي هو داخل الإنسان، وهو ما يسميه (التقمص) المؤدي إلى الخلاص من الانحراف الخلقي والفكري، ففي خلاص النفس يتبدى الزيف المدني، ولكي يبلغ هذا الإنسان سعادته الكبرى يجب - كما سبق أن طرحنا - الاتحاد بالله، وهذا التحقيق لا يمكن أن يبلغه الإنسان إلاّ عند بلوغه تفوقه المثالي، فشرط الخلود متوقف على شرط التفوق، أي أنّ التفوق المثالي لا يتحقق إلا عبر الخلود، وهذا في كنف التقمص المستلزم للأمرين معا أي الخلود والتفوق.

يقول "جبران": «إذا حزنت وأنت لا تعرف سببا لحزنك فأنت حينئذ تنمو بالحقيقة

مع جميع الناميات، وترتفع متساميا إلى ذاتك العظمى»¹.

والحقيقة التي يصل إليها "جبران" هي توصيفه الإنسانَ الكامل، الذي بلغ درجة الكمال، إذ ليس هذا الإنسان الكامل في حقيقة الأمر صُنْعًا جديدًا، بل هو إزالة تلك الشوائب العالقة بالإنسان المنظور من أدران المدنية المفسدة، أي البحث عن الكائن اللامنظور المختبئ فينا، وهو ذلك الكائن المثالي المتفوق الذي قارب وشابه المسيح، ولتقفّر هذه الذّات إلى سدرة الكمال ينبغي لها أن تتزع عليها رداء الجهل، وقيود العبودية، وملل الرتابة، وقهر الاستكانة، ونقصان الشجاعة.

وجوهر الإنسان في تساميه هو أن لا يظل الإنسان خارج الوحدة أي (الله، الإنسان، الكون)، وهي فترة مراحل التقمص التي يتكامل به الإنسان ليرقى إلى كماله المنشود، وإلى وحدته مع الله والكون، حتى يصير الإنسان كونا سرمديا، أي الإنسان السرمدي الباحث عن جبروته، وهذا ما شّد وشغل "جبران"، ألا وهو داء العظمة التي تغنى بها كثيرا في أعماله - النرجسية - ويمكننا مما سبق ذكره أن نرى تمرّد "جبران" على الناس ورب الناس في إعلانه عن ذاته، كذات كبرى، أي كذات أكبر مما جاء به الناس، إنه تمدّد على كل موروث، وعلى كل سلطة أيّا كانت صفتها مما يحتم عليه أن يحط الله من عليائه ويرفع البشرية من هوانها، لتجتمع الألوهة والإنسانية في درجة واحدة، فيتأنسّن الله ويتأله الإنسان، ليتمكن بذلك الإنسان أن يحيا الحياة المتسامية على فردوس الأرض.

فحقيقة الكمال عند "جبران" جهدٌ إرادي تصاعدي ممكن التحقيق لدى كل البشر، وهو ليس هبة إلهية أو اصطفاء.

الفصل الخامس

🌐 الفصل الخامس : المقارنة بين "نيتشه"

و"إقبال" و"خليل جبران"

المقارنة بين "نيتشه" و"إقبال" و"خليل جبران"

إن ذاتية إنسان "نيتشه" تستمد قوتها من نفسها، أي تركز إلى الداخل وفقط، على عكس إنسان "إقبال" و"جبران" فإنه لا يستمد قوته من الارتكاز الداخلي فقط، بل يسعى إلى استجلاب القوة المفارقة.

يتلاقى "نيتشه" و"إقبال" و"جبران" في مبدأ "لقوة" في كل شيء، أي القوة الحسية والقوة المعنوية كمرتكزات في بناء الذات، وعامل رئيس في حدوث التسامي، وجمع الأعلام الثلاثة بطريقة متفوقة بين الشعر والفكر (الإيمان) والفلسفة. نقطة التقاء أفكار الأعلام الثلاثة "نيتشه" و"إقبال" و"جبران" تتمثل في الطابع النقدي الثوري المتمرد، الذي يتمثل في مناهضة القيم العدمية المنحطة في زمكانية كل واحد منهم، عكس ما ذهب إليه تهميش للتعريف بـ"كارل ماركس" الذي أضفى الطابع الثوري بإيجاد طبقة الثوار، حيث أن مجرى التاريخ عنده ما هو إلا نتاج تلك الثورة، وأن التغيير الناتج عن هؤلاء هو ميلهم إلى الخروج عن المألوف، فكرا ومنهجية كتابية وفنية، تصريحاً أو تلميحاً. فمتنفسهم يكون عبر طوفان الكلمات في جمالية شذرية، وإن التباين الواضح بين الأعلام الثلاثة في الإنسان يتحدد في علاقته بالعالم الموضوعي - الخارجي - حيث ينزع "نيتشه" إلى فكرة عدم الوجود الضروري للذات في تتميتها وارتقائها إلى التصادم مع هذه العوامل الخارجية (الموضوع)، لأنه هو خالق العالم ومضفي القيمة عليه، عكس ما بلغ إليه إنسان "إقبال" في أنه من الضروري حدوث المعركة بين الذات والعالم الخارجي - الموضوعي - بينما ذهب "نيتشه" إلى "موت الإنسان" ولا يرى بدا

من بقائه عكس ما أقر به "إقبال" من ضرورة بقاءه، فإن منبع فلسفة "إقبال" وأصلها هو "القرآن" العظيم كعالم من عوالم التجربة الحقة، والتقفي بكيمااء وعوامل عمليتها أي الذات كمرجعية لإثبات العمل، بينما منبع فلسفة "نيتشه" ناتج من ذاتيته "الأنا الفردية"، حيث ذهب "نيتشه" و"إقبال" و"جبران" في دعواهم للإقبال على الحياة والتي هي حياة واعية وعاملة (فاعلة).

إن الفراغ الذي تركه الإله في فلسفة "نيتشه" قام مقامه الإنسان بإرادة القوة، أما عن "إقبال" فالفراغ يكمن في الابتعاد عن الإله حيث يتوه الإنسان، فإنسان "نيتشه" هو الأرض وهي هو، لذا فهو يمجدها، أما إنسان "إقبال" يحتقر الأرض وهو منها، كماله منطلق منه وصفة كماله علوية فوقية، خارجه في السماء - سماوي - .

إن الإنسان المتسامي ميزان هذا العالم ومقومه، ويفترق الرجلان "نيتشه" و"إقبال" في الخلفية والحقيقة، فإنسان "نيتشه" ميزانه في وجوده في غريزته في علاقته بالموضوع أي في أناه. بينما إنسان "إقبال" وجوده مفارق يستمد قوته وتقويمه من الحق، فهو الحق، يقول "إقبال": أنا الحق.

يريد "إقبال" إحياء النبي "محمد" صلى الله عليه وسلم، أما "جبران" فالنبي "المصطفى"، و"اليسوع ابن الإنسان" فهو، أي "جبران" يؤمن بوحدة الأديان، أما عن "نيتشه" فغاياته إحياء الرجل النبي المتفوق "زرادشت" من التراث الغربي، وكذلك رأي "جبران".

انتهت تعاليم فلسفة "نيتشه" الفاعلية (الواقعية) به إلى فلسفة مثالية (طوبائية)، أما تعاليم فلسفة "إقبال" انطلقت من المثالية ليتم تجسيدها على أرض الواقع كفاعلية حرة، وتجربة معاشة، تمثلت في أمثلة حقيقية واقعية في أنبياء وأولياء...الخ، فإنسان "نيتشه" متفرد عن الجماعة التي تنشئه، وتعمل على بقاءه، وتسهر على سؤده، فهو يختلف عن إنسان "إقبال" كون إنسانه، أي "إقبال" ذاتًا تذوب في الجماعة دون أن تتخلى عن فردانيته وأصالتها، والجماعة تستمد قوتها من هذه الذات الكاملة، وهو الذي يحافظ على هيبة الجماعة، وقوتها من قوته.

يرى كل من الأعلام الثلاثة البعد الأرضي للإنسان كأساس لوجوده، وصدق ماهيته، حيث يخضع هذا المخلوق لطينه ومائه، وينحو "نيتشه" مع "إقبال" ومع "جبران" نحو مفهوم إثبات الذات ونفي الذات، رغم اختلاف معنى الذات ونفيها عند كل واحد منهم، حيث يضيفي "نيتشه" و"إقبال" و"جبران" دلالات جديدة لألفاظ قديمة ومدرسية باستعمال اللغة الرمزية (الشاعرية).

يتقاطع الأعلام الثلاثة في تشريف الألم كعامل حاسم في بناء الذات، ويتقاطعون في كون كل منهم يمجّد الإنسان الثائر على القيم والتقاليد البالية والمألوف (تمجيد الإنسان المبدع أي اللانمطي).

وتختلف نظرة "جبران" للوجود الإنساني من خلال نصرته للضعفاء (الفقراء) من بني البشر في صراعهم مع الأقوياء، عكس كل من "نيتشه" و"إقبال" اللذين مجّدوا القوة ويكوّن كل من "نيتشه" و"جبران" مصدر تلقي نبوتهم من خلال ذواتهم، والفرق أن

"نيتشه" يسعى إلى تحرير قوة اقتداره إلى أبعد مدى يمكن الوصول إليه، أما "جبران" فمن منطلق الحب عبر السمو من تجربته الشخصية إلى "المصطفى" أو "اليسوع بن الإنسان" عبر المصالحة مع الحياة والناس والكون، لتحقيق السكن والسلام الداخلي في أحضان الأم الكونية، أما إنسان "إقبال" فهو يسمو بذاته إلى تنفيذ إرادة الله المسبقة الموحاة، ساعيا إلى تطبيق هذه التجربة على الأرض كنظام يتناغم وينسجم مع نظام الكون.

يرى الأعلام الثلاثة في كون حياة كل فرد منهم تعتبر بمثابة تجربة معاشة، تجسدت في الأعمال الأدبية والفلسفية، وأنها أُخْرِجَت من مشكاة الأنا الفردية حسب البنية التكوينية لكل علم مسبوغة بطابع التمرد والتجديد، فيلتقي الأعلام الثلاثة في أصل بناء التسامي الذي يكون منطلقه اليقظة الروحية، يقظة في النفس، يقظة في عمق أعماق النفس، فكرة تفاجئ وجدان الإنسان في عالم الغفلة وتفتح بصيرته، فتتبدل رؤيته للحياة، إنها مكنتفة بالأنعام، فتتبدل معها أيضا حياته من حال دنيئة وضیعة إلى حال زكية عليا، تاركة هذه الوثبة براثن العفن إلى فسحة في العالم الداخلي، الفردي محققة التميز والتغير كشعلة من شعلات ضمير الوجود حيث تبدد ظلمات وتراكمات الهشيم الذي يحيط بهذه الأنا، محلقة في الفضاء الفسيح، وهذه اليقظة الروحية نوع من أنواع الارتقاء الروحي القائم على المعرفة القلبية والاستكشاف الباطني، والاهتمام بأعماق الأشياء، والتي يحصل بها التجاوز.

يشارك كل من "إقبال" و"نيتشه" و"جبران" في النظرة الرومانتيكية والرمزية والواقعية والإصلاحية، ويمكن تسميتها بالمرحلة الرومانسية التي تحمل شعار "التمرد والثورة والتجديد" معتبرين الاغتراب عاملاً مشتركاً في حياة هؤلاء الأعلام الثلاثة فيلتقون في منظورهم أن الذات صانعة التاريخ، ليس بقوة العقل وإنما بالديناميكية المتجددة، وبالهوى والخيال، وكذلك يلتقون في بناء الإنسان والبحث عن كمال الذات، بين الذات القديمة والهوية الجديدة، فيتفق "جبران" و"نيتشه" في دعواهم إلى رفض الزهد والتقص، إلى رفض الذات متجاوزة الأفق، محققة في ذلك رغباتها وأهواءها دون استسلام وإذعان وفناء، عكس ما قال به "إقبال".

يختلف كل من "نيتشه" مع "إقبال" و"جبران" في كون اليقين المطلق عند "نيتشه" هو في حياة الحياة بتثنية الإنسان الأعلى وفكرة العود الأبدي كبديل ضروري لفكرة الخلود في العالم الآخر، أما "إقبال" و"جبران" فإن اليقين المطلق يكون بعد الممات - الخلود -، وأيضاً يختلف مفهوم القوة بينهم حيث نجد مفهوم القوة عند "جبران" يأخذ منحى الحرية والمحبة، بينما عند كل من "نيتشه" و"إقبال" فهو العنفوان، وكذلك يختلف الأعلام الثلاثة في جزئية تحقيق الذات وتحريرها من القيود، أو من أي سلطة ف "نيتشه" كسر كل صنم وسلطة خارجية، وشيد سلطة الذات وفق مبدأ إرادة القوة، فجعل من الإنسان إلهاً، على عكس "جبران" الذي أراد أن يحرر الإنسان، ويطلق العنان لجناحي روحه في التحليق فضاء اللاحدود، أو الجنون أحياناً وفق منظور ديني

جديد، أما "إقبال" فهو الإنسان الملتزم بتعاليم الدين السمحة دون الالتفات إلى التأويلات المختلفة.

يؤمن كل من "نيتشه" و"جبران" بالميثولوجيا (Mythe)، والأسطورة (Légende)، وإقرارهما وإعجابهما بالوثنية على نقيض من "إقبال"، فالأعلام الثلاثة ينهلون من الموروث الثقافي الشرقي والغربي.

يتفق كل من "إقبال" و"جبران" في مسألة الخضوع للشرعية الإلهية، فاصلا كل منهما بين عالم الإنسان والعالم الإلهي، عكس "نيتشه" الذي يرى الإنسان خاضعا لرغباته وإرادته، وأن الذات صانعة التاريخ ليس بقوة العقل وإنما بالدينامكية المتجددة وبالهوى والخيال، أو الدفق العاطفي القوي في الحياة. فيلتقي الأعلام الثلاثة في ثورتهم على العالم العدمي، فمن رماد هذا العالم الميت العدمي تنبعث ولادة جديدة لكائن كامل تنبعث معه حياة جديدة وعالم جديد.

ويختلف "نيتشه" عن "إقبال" و"جبران" في مسألة القيم التي يرى "نيتشه" أن مصدرها الإنسان، أما "إقبال" و"جبران" فيرى كل منهما القيم ترجع إلى الله فهو مصدرها، فالنبي المتفوق "زرادشت" مصدر تلقي كمالاته حيث لبث هذا النبي في قمم الجبال عشر سنوات، فلما تحصل على الحكمة النابعة من داخله هبط من على الجبل، وبشر بقدوم الإنسان المتسامي، أما نبي "إقبال" و"جبران" فإنه يستوحي تعاليمه من علة مفارقة.

إن النموذج المتسامي الشخص لدى كل من "إقبال" و"جبران" يتمثل في القدوة الكاملة المتمثلة في النبوة، بينما النموذج النيتشوي قدوته ذاته المبنية على إرادة القوة حيث يمكن تلمس الغاية من أفكار "إقبال" وكذا "جبران" بكونها غاية إصلاحية اجتماعية، وهذا ما لا نراه مع "نيتشه" الذي أراد أن ينطلق من الصفر في بناء تاريخ جديد، على أنقاض العدمية بشقيها السلبي والإيجابي، أي بداية لتاريخ وتأريخ جديد، ويختلف الأعلام الثلاثة في مفهوم الله فـ "نيتشه" ألغى دور الله، و"جبران" أضفى صفة المحبة الخالية من كل سلطة، أما "إقبال" فأثبت قيمة الله السلطوية.

يتفق الأعلام الثلاثة في ضرورة التخلي والعالم القديم المستهلك وتقويضه، وبناء وتشيد عالم جديد وفق معنى جديد وقيم جديدة ومفاهيم مواكبة لهذه الجدة، ويركز الأعلام الثلاثة على مبدأ تجديد اللغة وفق ما يناسب المرحلة الجديدة.

إن البون بين الأعلام الثلاثة واضح بين دفتي المثالية والوجودية، رغم أنهما ينطلقان من مركزية الذات (الأنا) في فهم الآخر فـ"نيتشه" في ميوله الوجودي اختلف مع الوجودية في تكريس النظرة الجمالية الذوقية، بالمقابل سعى إلى تقويض العقل والعاطفة، أما بالنسبة إلى "إقبال" و"جبران" فإنهما سعيا إلى الإعلاء من قيمة الذوق(الجمال) والعاطفة، والتقليل من دور العقل الذي هو تابع للوجود وليس مهيمنا عليه.

يتخذ كل من "نيتشه" و"جبران" الأدب وسيلة للحياة، وليس غاية في حد ذاته (الفن للحياة) بينما نجد "إقبال" ينحو منحى الذوق، ولا يجعل من العلم غاية بل وسيلة

لمعرفة الله، فيلتقي "نيتشه" و"إقبال" في إشكالية بناء صرح حضاري وفق قيم عليا، في حين اهتم "جبران" بتزكية باطن الإنسان - النفس - وتحريرها من الأطر الثقافية المهترئة لقيادة الناس من العبودية إلى سدة الحرية حيث يمكن ملاحظة الاتفاق بين كل من "نيتشه" و"جبران" وحتى "إقبال" في النظرة الوجودية في صياغة أفكارهم، فيتفق كل من "نيتشه" و"جبران" في تمجيد الجسد، وهذا ما هو واضح في رسومات "جبران"، أما ما يخص "إقبال" فهو يرى حق الفرد في تأويل جديد ونظرة جديدة في صياغة النصوص والتفسير مواكبة لزمانها ومكانها دون التقليد الأعمى.

يتفق كلا من "إقبال" و"جبران" حول إعادة تفسير وتأويل الوحي بما يتماشى مع الراهن، والابتعاد عن التفسير التقليدية، أما إتفاق كل من "نيتشه" و"جبران" في نسبية الخير والشر وتقييمهما وإمكانية تجاوزهما من الناحية العملية، لأن مفهومية جدلية الخير والشر ترتبط بالتقييم والتأويل حسب الظروف، مما يجعلها نسبية متغيرة فأما "إقبال" فيقرنها بالمبادئ الدينية على ضوء الكتاب والسنة، دون إغلاق باب الاجتهاد والأمر بالعرف الذي لا يخالف الشرع.

ينشد كل من "نيتشه" و"جبران" روح الطفل في الإنسان، وذلك لصفاء هذه الروح وعفويتها وإخلاصها وبراءتها الفطرية عود على بدء، أما "إقبال" فينظر إلى الإنسان المتسامي بتساميه في دينه واكتماله.

النقاء الأعلام الثلاثة في مسألة تقييم القيم الراهنة، والتي يمكن من خلالها إرساء مجتمع متحرر وتقدمي، واستئصال الغرس القديم من الوجود، هذا الغرس الذي أضحى

ضارا بالبناء الاجتماعي وأن كل من "نيتشه" و"جبران" يريا بالجامع العامل المشترك الذي يتمثل في المطارحة الوجودية المرتكزة على مفهومي العدمية والحرية، كدليل للتمرد والثورة على الواقع البالي، في حين أن وجودية "إقبال" مبنية على تجديد الخطاب الديني وإحياء علوم الدين على قوة الفردانية والتميز في الإنسان القلق.

يتفق كل من "نيتشه" و"جبران" في عدم الخضوع إلى مقتضى العقل وقوانين الجماعة المفروضة سلفا، وإلى الإلزام الاجتماعي، مما أدى بهما إلى العيش في العزلة، بيد أن "إقبال" اتجه إلى إخضاع العقل إلى النقد المفاهيمي لإضفاء معنى جديد وتأويل جديد بانيا على ما مضى، فينزع "نيتشه" و"جبران" إلى التأويل والتفسير الشخصي للقيم الموجودة في زمنهما، حيث نجد أن "نيتشه" حطم جميع القيم تقريبا من أجل قيم جديدة لعصر جديد، في حين أن "جبران" أعطى تأويلا جديدا وتفسيرا شخصيا للرسالة المسيحية، دون الالتزام بالتفسير اللاهوتي، أما فيما يخص "إقبال" فقد أدرج ضرورة التأويل وفق فقه الواقع الذي يجرنا إلى تجديد التأويل الذي يناسب العصر.



إن مطارحة الإنسان المتسامي شغلت الإنسانية عبر كل الأزمنة والعصور لتحديد معالم هذا الأخير، والذي يحمل على عاتقه مشروع الأمة، ليمضي بها قدما نحو الأمام، هذا الإنسان المتسامي مطلب كل جيل من الأجيال، شغف وطاق حتى يظهر نوره من على كل عدمية، وظلام، ونفيٍ وسلبيةٍ أنتجتها ظروف أدت إلى انهيار وتهوي القيم الاجتماعية في أي مجتمع كان.

إن الإنسان المتسامي قضية جوهرية، ومطلب لا مناص منه، هو الإنسان العالمي الذي يتخطى حدود الزمكان، قابع في الزمن السحيق إلى سيرورة غير منقطعة تظهر في المستقبل البعيد أو القريب، فالتسامي ليس قالباً أو مقولةً، بل هو وسيلة ننشدها لتكريس الفعل الحقيقي في الزمن الحقيقي، فهو فاعلية متجددة وانبثاق معطاء يخترق ليضيء لغيره، هو إنسان متمرد ومتجدد ومؤول لعدمية عصره، ثار على كل قيم التقهقر، وعلى كل سلبية متجذرة، إنسانٌ صانع للمعاني، منتج للوعي، بل هو وعي الوعي. الإنسان المتعالي أو المتسامي طفرةً في سلسلة الإنسان، سابق لعصره متجاوز لكل قيم عصره.

إنسان غير نمطي يتميز بقوة الإبداع، لا يظهر هذا الإنسان إلا عند كل انسداد يحصل في مجتمع ما تتعذر من خلاله الحلول والرؤى، وتُقوض فيه كل محاولات يائسة للتجديد، في خضم هذا الاشتداد يولد هذا المتسامي من رحم ألم الأمة، في زمن التيه ليحمل لواء التغيير والتجديد، ويحمل مشعل الهداية إلى طريق الخلاص، كأنه خلاصة نقية من سلالة الإنسان.

إن مميزات هذا الإنسان وخصاله تتكلم عليه، دالة على أحييته بهذا الوصف، قوة من غير تهوّر، حلم من غير ضعف، حكمة في التصور والأداء، ثورة خلاص، يتأتى من خلاله مشروع الأمة، حيث يكون حامل لواء الأمة ومحقق أحلامها المستقبلية، باننا صرح حضارتها على أساس قيم صالحة لزمانها، هذه النوعية من الناس يمكن وصفها بأنها الإنسان النبي، أو الإنسان الحكيم، أو الإنسان القائد، أو الإنسان الفيلسوف، يكون صاحب إلهام، ومصدر الثقة لمشروع ورسالة الأمة.

وإن أي بناء حضاري لا بد له من نتاج قيم، فلا نستطيع أن نميز أي حضارة إلا من قيمها التي هي صنعة أفرادها، لأن الحضارة هي خلاصة الوعي البشري، حين يبلغ مستوى الترانسندانتية التي قوامها الجانب الخلفي، ثم يكون من بعد ذلك علاقات الإنتاج التي تمثل البنية التحتية، والتي هي انعكاس للبنية الفوقية، أي علائقية البنية بواسطة النظر - الفكر - هذا ما يلخص طابع كل حضارة عن حضارة أخرى، فعجلة الحضارة هي ذلك التناغم بين البنى الفكرية والعقلية، إلى جانب البنى المادية التي تكون فيها خلاصة هاته العلائقية، تتمحور في قيادة ولو كانت رمزية، تضع مشروع هذه الحضارة في شخصية معنوية - اعتبارية - أو حقيقية، مثل النبي، أو الرسالة السماوية، إلى جانب كونها حكمة بشرية.

إذا أردنا أن نغوص في الاختلافات بين طابع كل زخم حضاري، يمكننا أن نميز الفوارق الواضحة جدا بين كل نوع من هذه الحضارات، ومشاربها الفكرية، أي أسس وينابيع الأفكار، حيث نجد أن الحضارة الأوروبية حاولت من جهتها أن تبرز لنا

مقومات التسامي التي تراها مناسبة لبيئتها الثقافية وموروثاتها الاجتماعية، وكذلك الموروث الديني، وهذا ما يصطلح عليه بالإيديولوجيا، التي هي من نتاج الوعي البشري.

في حقيقة الأمر نحن نجد أن أوروبا اليونانية حاولت بناء التسامي في معرفة حقيقة وكنه الأشياء، أو التأصيل للأشياء، والذي كان يتلخص في الإنسان الفيلسوف، صاحب الحكمة والرأي السديد، وهذا ما أكده جليا "أفلاطون" في "جمهورية" وحتى "أرسطو" في كتاب "السياسة"، رغم ما ساد الفترة اليونانية من أفكار "ميثولوجية" - خرافية -، لكن كانت دائما تسعى إلى بناء المدينة الفاضلة التي يحكمها القائد الفاضل، صاحب القوة الجسدية والحكمة العقلية، وهذا ما كان جليا كذلك مع الرومان.

ومع ظهور المسيحية أسدل الستار على حكمة العقل، وأصبح في خدمة النقل، حينها اتجه الفكر الإنساني إلى بناء الدولة الدينية، التي عمادها قيم الدين، والتي يسهر العقل على بناء حججها المقنعة وتجسيدها في قوالب عقلية ومنطقية، فأصبح شغف الناس في أن يقيموا دولة الله على الأرض، هنا تجلت سطوة رجال الدين على قيم العمران البشري، فأصبحوا هم حاملو لواء الحكمة ولواء التسامي، أصبح النموذج واضحا في قيام دولة الرب كما أسلفنا القول.

وحين تغيرت موازين التوقع صار الله يحتل مركز الكون، وهُتمش الإنسان وأنهكته خطاياهم، وأصبح دور العقل تابعا وعبدا لما تراه الكنيسة، في هذا الموقف المتأزم عاش الإنسان الأوروبي فترة ظلام وانسداد وتعطيل، واغتراب، وأصبح هذا

الأخير عبدًا لخطيئته، تطارده أنى كان، هذا الوضع الحرج جعل من بعض المفكرين يدبرون للانقلاب ضد هذا الراهن المعيق، فقابلوا ذلك بالثورة على تعاليم الكنيسة، وأرادوا أن يتحرروا وينعتقوا من سطوتها، مما عجل في ظهور النزعة التصحيحية مع "مارتن لوتر".

هذا الإنعتاق والتحرر هو غاية الإنسان في تجاوز حاضره العدمي المظلم ونفي لسلبيته وتوجهه إلى مستوى آخر ينشد من خلاله سموه. و أحقيته في أن يعيش ككائن حر، مسئول ومسئول عن مصيره، إنها دعوة لتحرير العقل الذي أصبح ضرورة في عصر النهضة بعد مخاض عسير وصراع مرير مع الكنيسة ومحاكم التفتيش، ومن خلالها أصبح الإنسان مركز هذا الكون، وأصبحت الحرية شرط تفكيره، من خلال المقولة « خذ أفكارى، ولكن لا تتبع خطواتى» هذا ما أدى إلى ظهور عصر الأنوار، حيث تجلت فيه قمة سمو العقلانية البشرية، فأصبح لا شيء يقف أمام العقل، فهو مقياس كل شيء، أي إخضاع ووضع كل شيء على محك العقل، حتى مسائل الدين، حيث أصبح هامش الحرية مطلقًا للعقل، وألغى كل تأصيل للمفاهيم، واتجه العقل بذلك إلى بناء مفاهيم جديدة ترتكز على المبادئ العلمية فمعيار، الحقيقة أصبح هو العلم والقوانين الثابتة لا غير.

هنا تجلت إشكاليات حدود الدين في ضوء العقل، حيث تلقى الدين ضربة قاسمة تهاوت به إلى مستوى ظهور الإلحاد، مما جعل إغفال جانب الدين كعجلة لبلوغ شرط

التسامي على جميع الأصعدة، حيث نجد أن فلسفة الحداثة تذهب في هذا الاتجاه، ألا وهو تحييد الدين عن الدولة، ويبقى فقط مسألة شخصية.

توصل الإنسان الأوروبي إلى حقيقة مفادها أن الدين ابتداءً فردياً وفق فهم فردي، أي قيم وضعها الإله لكل فرد وهو يختص بالقيام بها، أي هو مناط التكليف، لكن الخطير في الأمر هو حين يصبح الدين ذا طابع مؤسساتي، هنا يجب علينا تقويض هذه المؤسسة التي تصبح حملاً ثقيلاً على عاتق الناس، وهذا ما برز في القرون الوسطى وكرسته الكنيسة وآباء الكنيسة. إنه وعي في جعل الدين يلتزم بالطابع الفردي لا سواه، ويصبح حرية فردية لا ذا طابع مؤسساتي، لأنه سيؤدي حتماً إلى "الجهل المقدس"، وكلما كان الدين مؤسسة سيؤدي ذلك حتماً إلى "الجهل المؤسس".

هذه عصارة الفكر الأوروبي في الحداثة وما بعد الحداثة، والتي تقوم على شعار مكتوب بخط عريض "لا للجهل المقدس"، لأن هذا يستدعي أن يكون الدين في إطاره التاريخي، أو كنص تاريخي لا بد له أولاً من تناص، وثانياً فلكونه تاريخياً لا بد من قراءته قراءة راهنة وتأويل راهن، لأن ما كان يصلح بالأمس ليس حتماً وبالضرورة أن يكون صالحاً اليوم.

الأمر الذي أدى بالإنسان الأوروبي إلى أن يتجه إلى داخله، أي إلى الاستبطان الداخلي ليقوم صرح معرفته أو ما يصطلح عليه بالانطولوجيا الحداثيّة وما بعد الحداثيّة، كل شيء يقام بالكينونة وتجلياتها، وكل القيم هي أنا، وكل معرفة هي ما

يختلج في داخلي، أما الموضوعات فهي ما أراه أنا وأحس به أنا، فالأساس في المعرفة والتسامي هو نبع داخلي وانبثاق متولد عن إرادتي، وهذا ما لاحظناه مع "نيتشه".

إن هذا الاتجاه الحداثي وما بعد الحداثي نحا بالإنسان إلى الاغتراب الداخلي والتشطي، حيث لا ثبات في القيم، وحيث أن كل تغير فساد، وكل حركة تقضي إلى نقص فيجب من ترميم هذا النقص، وهذا هو حال الإنسان الأوروبي، إنسان مغترب في هذا العالم، لم يستطع فهم نفسه ولا متطلباته، ولم يستطع فهم الموضوعات والعالم الذي هو خارجي، فأصبح مفتتا تائها بلا معلم واضح. وأصبح هذا الإنسان يعيش في فراغ، يبحث عن أجوبته عبر العوالم المختلفة التي نسجها لنفسه. حيث أقام هاته العوالم على غير سلطة، برفض كل أنواع السلط، حتى سلطة المؤلف حيث أعلن "موت المؤلف"، إنها دعوة إلى الفوضى، وتكريس لها، بحجة الحرية للإنسان. هاته الفوضى حسبه تلد في طياتها الكمال، كمال يراه وفق معالم مختلفة، كمال نسبي ومتغير قد يصبح بالغد نقصاً يجب إلغاؤه. كأن كمال هذا الإنسان وتساميه يتسم بالقلق، أو ما يمكن أن نسميه بتلازمة القلق، بين العدمية والعيشية ومشكلة المصير.

أما ما يخص ويختص به مفهوم التسامي في المنظور الشرقي فهو يتسم بطابع خاص وميزة متفردة، رغم أنه ظهر في تجليات أولوية ذات طابع غنوصي، أو اتجاه ينزع إلى الهرمسية، حيث كانت كلها تتسم بالطابع الروحاني والتأملات الخاصة، أي أنها فيض روحاني ألقى بظلاله على الفكر الغربي لزمان غير بعيد، هذا الطابع الشرقي ذهب به الأمر إلى التغلغل في الديانات السماوية، أي في اليهودية والمسيحية

والإسلام، فعلى سبيل المثال نجده في القبالة اليهودية، ونجده مع "أفلوطين" في المسيحية في مسألة الفيض، ونجده في الإسلام مع التصوف الفلسفي. كل هذا من أجل فكرة الخلاص الإنساني واتحاده بالمطلق، أو الحلول، فيه فلا يتأتى هذا التسامي كحقيقة ثابتة وواضحة إلا عبر هذا المسلك.

مع ظهور الإسلام أخذ مفهوم التسامي منحىً جديداً، مزاجاً بين الجانب العملي والفاعلية مع الجانب الشعوري والحدسي والإيماني، حيث لا يتم هذا التسامي إلا في البناء الداخلي للإنسان الذي يضيف معنى لوجوده، أي أن يركز على فهم ذاته ليستطيع من خلالها أن يفهم المطلق، ثم يقيم بعد ذلك نقطة ارتكاز أخرى، هي علاقته بخالقه. ليستمد من خلاله قوته ويُتم كماله.

إن إشكالية التسامي والكمال في المجتمع الإسلامي اتضحت جلياً بانتهاء عصر النبوة، ومع اتساع الرقعة الجغرافية لدولة الإسلام وانفتاحه على موروثة حضارية مختلفة، أثرت في بروز مطارحات وإشكاليات لم يعهدها عصر النبوة في المدينة المنورة، استلزم الإجابة عليها بما يكافئها في مستوى الطرح، إضافة إلى تغيرات حدثت على الصعيد السياسي أو ما يسمى بمشكلة "الإمامة"، والتي كانت العامل الفارق في ظهور التآزم الذي هو قائم إلى حد الآن، مما جعل الأمة تتفرق إلى طوائف ومذاهب بقيام الملك العضود من بعد الخلافة الراشدة ومبدأ الشورى، مما اضطر الأمة إلى الاحتكام إلى "الفقه التلفيقي" كمخرج لها من المشكلات والتأزمات، أي الموازنات

والتأويل وإيجاد الحلول لإخضاع النص للراهن، أي توظيف النص بما يتطلبه الأمر الواقع.

مما استدعى ظهور تيارات أو اتجاهات مختلفة، كلها تتحو نحو إيجاد نموذج ناجح، يكتسي طابع التكامل الذي ينشد بدوره الكمال ولو كان نسبيا. مما أدى إلى ظهور علم الكلام، وكذلك علم الأصول، المتمثل في المذاهب الخمس المشهورة، وكذلك التصوف الأول، أو ما يسمى بالسلوكي، والتصوف اللاحق أو ما يسمى بالفلسفي، بالإضافة إلى تصوف آخر في شكله المنبوذ والمنحرف، والذي يطلق عليه الإباضي، ضيف إلى ذلك الفلسفة. كل هذه العناصر مجتمعة كان لها دورها في محاولة إيجاد الحلول الكفيلة لإرساء النموذج الصالح قبل أن يكون كاملا، هذا ما ولّد تصارعا أو صراعا واضحا بين هذه النحل والمِلل إن صح القول. رغم تداولية هذه المبادئ لم تستطع للأسف أن تبني نمودجا يُحتذى به ونحن نعيش تأزمات الماضي في الحاضر، حيث يقول بعضهم، إننا ما زلنا تحت طائلة فكر "ابن تيمية"، والذي هو امتداد لفكر "الغزالي" الذي ينحو منحى تعطيل العقل في تفسير الظواهر، مما يجعله تابعا وخادما للنقل. وهذان المعلمان الفيلسوفان في التاريخ الإسلامي استطاعا تقويض وهدم الفكر "الرُّشدي" الذي أعطى للعقل الصدارة في فهم النقل وتأويله، وهو الذي أخذت به أوروبا لبناء حضارتها رغم أن "ابن رشد" لم يبتعد في مطارحته من أن يكون أصوليا، بحكم أنه فقيه "مالكي" حيث نجده يبني المقولات الفقهية التي تخضع للقياس العقلي من تأويل وتفسير، أو ما يسميه التأويل البرهاني في الحياة الإنسانية لبناء

مفاهيم وتأويلات صالحة لزمانها، أي أنّ ما أرساه في علم الفقه يريد أن يطبقه في الشأن العام، وأن أي علة هي ليست في العقل، بل في المناهج التي يستخدمها العقل، وإن لم يستطع العقل فهم تلك النصوص وجب تأويلها، لأنها مجاز، ويجوز تأويلها، وأن كل مؤول لا يكفر، لأنه مجتهد والمجتهد لا يمكن تكفيره، وحسب "الغزالي" كذلك، فإن المجتهد لا يجوز له التقليد.

إن هذه التجاذبات الفكرية أو ما يصح أن نسميها بالمصطلح العلمي "الإيديولوجية" قد عرفت في ثناياها بروز ظاهرة الإقصاء وتكفير الآخر، أو زندقته أو تبديعه، ومن أجل تجاوز هذه التجاذبات التي أدت إلى تراجعنا وتقدم الآخر وجب أن ننظر بمنظار مغاير في حالنا اليوم بطرح السؤال: "لماذا تأخرنا وتقدم الغرب؟" استوجب إذا وضع مطارحات فكرية وحلول نظرية و أدت بعضها إلى وجوب تجديد الخطاب الديني، ومنهم من رأى العودة إلى السلف الصالح، النموذج النبوي، أو السلف عبر مقولة: صلاح هذه الأمة لا يكون إلا بما صلح به أولها.

وهناك من رأى أن نأخذ على الغرب أسباب تقدمه. كل هذا الزخم والرأي أدى في عصرنا الحديث إلى ظهور مفكرين ذوي نزعة إصلاحية على غرار "الأفغاني" و"الكواكبي"، و"محمد إقبال"، و"مالك بن النبي" وغيرهم... الخ.

إن الموضوع في حقيقة الأمر هو إصلاح للمؤسسة الدينية، لكي تستطيع مزاوله عملها عبر مسارها التاريخي، ولم يستطع أحدا منهم أن يتجاوز تفكيره العقل الأصولي، أو ذلك العقل المرتبط بنموذج، رغم الدعاوى المؤسسة على مفهوم

الديمقراطية وبناء الدولة التي تتأى بنفسها عن المؤسسة الدينية، بل تخضعها كل نموذجي بعدم تكرار مآسي الماضي.

ومنهم من توجه بفكره إلى أعمق من ذلك بمحاولة تفكيك النص الديني، عبر آلية التاريخ، بتفكيك كل إيديولوجيا بواسطة المنهاج العلمي. ولا يتم هذا إلا عبر آلية النقد المعرفي، بإعادة بناء الخطاب على أساس العلم، أو علمنة الخطاب الديني.

ولا مندوحة في ذلك في معالجة الأمر على وجهه الذي ينبغي أن يكون عليه، وذلك عبر تفكير جيد وفهم جديد في أن لا يكون الموروث التاريخي موروثا تكديسيا، وأقصد هنا بالتكديس تقديس التاريخ، والذي هو تقديس للبشر، بل أن يكون ذا طابع تراكمي، ولا يكون كذلك إلا عبر آلية النقد، والنقد القاسي لكي نستطيع بناء حاضر ومستقبل يستحق أن يكون نموذجا راقيا.

وما يقال في التراث الإسلامي العربي يمكن أن يقال إلى حد ما في التراث العربي المسيحي في نزعه إلى النقد ووضع الدين في خاصيته الفردية، بعيدا عن أي سلطة ملزمة، حيث يبقى فقط اعتقادا فرديا وشخصيا.

إن "الدين كسلطة" وقف عنده القديس "أوغسطين"، والذي اتخذ منحى السلطة العليا التي هي مناط التشريع والتنفيذ، منذ ذاك العصر اتجه الإنسان إلى سبيل العلمنة وفق آلية موازية للكنيسة. ويمكننا أن نقول إن مشكلة التسامي هي توجه لكل شيء في هذا الكون، لأن حقيقة المسألة تأخذنا حتما إلى قوله تعالى: «ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم» الآية (60) سورة "النحل". فمثال الله الأعلى هو خلق الإنسان الذي هو

أسمى مثال، وخلاصة كل مثال، لقوله تعالى: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم» الآية (4) من سورة "التين" وهذا دليل آخر على حسن كمال خلق الإنسان وتماها.

إن هذا الإنسان مدعوٌ إلى أن يعرج بنفسه إلى تمام خلقته وكماله، وهذا وفق منهاج كامل حيث يمكن له الإجابة على تساؤلات تأخذ به إلى مدارج الكمالات، حيث ينبغي أن تتضافر عدة مبادئ أساسية نراها مناسبة لبناء هذه الذات، ليس في تجاوزها، بل في حقيقتها، لأنها هي نقطة الارتكاز الأولى في المبنى الأنطولوجي، فمعرفة الذات كفيلة بأن تضع القوالب السليمة والصحيحة لبناء سليم وصحيح، يمكن لها من معرفة الآخر بوسائط عقلية أو وجدانية حدسية، تستلهم طاقتها بالإيمان الذي يأخذها إلى حدود ومشارف اليقين عبر آلية العرفان.

إن حضور الدين لا يمكن تغييبه عن الساحة، لأنه متأصل في كل ذات، مهما حاول من حاول تهميشه أو إبعاده أو نفيه، إذ أن كل حضارة بشرية تأسست على ووفق قوى دينية سماوية كانت أو بشرية، إضافة إلى ما سبق ذكره من عدم إغفال دور العلم في تحقيق مشروعية الدين ولو على منظور متوازٍ.

ولو تتبعنا مسار التسامي أو البحث عن النموذج المتسامي فإننا نجده في تلك العملية المتسامية التي تقوم على جدلية الإجماع أو الدوغما، و التأويل العقلي، هذا التأويل العقلي الذي هو يشذ عن هذا الإجماع، ويعطي الأحقية للعقل في أن يستنبط أحكاما جديدة، ليس بالضرورة أن تكون مطابقة للإجماع. لقد كان ديدنها عند المسلمين في مطارحة "ابن رشد"، وأخذها الغرب عنه متمثلة في الإصلاح الديني في

أوروبا في القرن الثالث عشر ميلادي، أي أن هناك نمطين في التفكير، وازدواجية لا يمكن نفيها (الدين والعقل). وهذا الأخير يختص بتأويل النصوص الدينية وطرحها كقضايا تتماشى والراهن، وفق هذا المنظور تقدم الغرب أشواطاً في مجال العلم والاختراعات، حتى وصل بهم الأمر إلى حد الرقمنة وحرب النجوم، وإنشاء مستعمرات على المريخ، بينما نحن وللأسف همّشنا العقل وعطلناه وجعلناه في درج التخلف مما أورثنا نكوصاً وتخلفاً، ولو نظرنا في ماهية التسامي، وحاولنا ضبط شكله المفاهيمي كوعي معنى ذي دلالة تطبيقية، متجاوزين في ذلك كل تأمل نظري، لحقّ لنا أن نعطي التسامي لفئة إبداعية، حيث يقوم فيها العقل بإدراج نموذج مستقبلي أو رؤية مستقبلية قادمة على واقع معاش، ولن يتأتى ذلك إلا حين لا نغلف الحاضر بغلاف القداسة، إضافة إلى استدعاء التراث كمادة تاريخية يقع عليها الفعل النقدي، حتى لا نقع في أخطاء الماضي، بأخذ العبر، حيث أنه لا يمكننا تجاوز الماضي أو إلغاؤه على حد قول "هيجل".

فلسفة التسامح والهدوء

✓ القرآن الكريم.

✓ - كتاب البر والصلة والآداب - باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم،

(4/ 1999)، برقم: (2586)، والبخاري، كتاب الأدب، باب رحمة الناس

والبهائم، (8/ 10).

✓ " محمد إقبال " ، جاويد نامه .

✓ "ابن عربي" - الفتوحات - .

✓ "أحمد عوض"-العلامة قبل حياته وأثاره-(الهيئة المصرية

للكتاب،(د.ط1980).

✓ "أقول الأصنام"، " نيتشه".

✓ "جبران خليل جبران" -البدائع والطرائف - .

✓ "عبد القادر محمود"- مجلة القاهرة- عدد 58، 15/05/1986.

✓ "فريدريك نيتشه"، ترجمة جديدة.

✓ "محمد إقبال" ، ديوان جناح جبريل .

✓ "محمد إقبال"، ديوان أسرار خودي .

✓ "محمد إقبال"، ديوان ضرب كليم .

✓ "محمد إقبال"، ديوان عصا موسى.

✓ "نيتشه"- هكذا تكلم زرادشت - ترجمة علي مصباح، ط1، 2007.

✓ "هشام بن دوحه" - نيتشه والمتوسط عن مفهوم الثقافة في فلسفة فريدريك

نيتشه- دار الروافد الثقافية ابن نديم للنشر والتوزيع، ط1: 2013.

✓ "يوحنا قمير" - جبران في الميزان - دار المشرق - بيروت -.

✓ أ.د/ حازم طالب مشتاق - من الكون إلى الإنسان في الفكر اليوناني والتاريخ

الفلسفي - دار دجلة، ط1، 2011.

✓ أ.هـ.أرمسترونغ - مدخل إلى الفلسفة القديمة - ترجمة سعيد الغانمي، دار

النشر (كلمة) و المركز الثقافي العربي، ط1، 2009.

✓ أحمد محمد الشنواني - كتب غيرت الفكر الإنساني - الهيئة المصرية العامة

للكتاب، ط 1990.

✓ إرادة الاقتدار، "نيتشه".

✓ اميل برهيه - تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية) - ترجمة جورج

طرابيشي، دار الطبيعة لطباعة والنشر (بيروت-لبنان) ط1، 1982.

✓ برتراند رسل - حكمة الغرب ج1 - ترجمة د/ فؤاد زكرياء، عالم المعرفة عام

1983.

✓ توماس أرفلين - الوجودية مقدمة قصيرة جدا - ترجمة مروة عبد

السلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة جمهورية مصر العربية القاهرة، ط1

2014.

✓ جان جاك روسو، إميل أو التربية، ترجمة عادل زعيتر، م، دار

المعارف، القاهرة، 1956.

✓ جبران خليل جبران - النبي - ترجمة، د/ثروت عكاشة دار الشروق القاهرة، ط

9،2000.

✓ جون كولر - الفكر الشرقي القديم - ترجمة كامل يوسف حسين، عالم

المعرفة صدرت السلسلة في يناير 1978.

✓ د/ زكريا إبراهيم - مشكلة الإنسان - دار مصر للطباعة والنشر، القاهرة.

✓ د/ علي زيعور - الفلسفة في الهند - مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر،

لبنان، ط1، 1993.

✓ د/ علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج1 - دار

المعارف 1119 كورنيش النيل القاهرة.

✓ د/ ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس (585 ق م) إلى

أفلوطين (670م) وبرقلس (485م)، دارالعلم للملايين، ط1: 1991م.

✓ د/أحمد الصادقي - إشكالية العقل والوجود في فكر "ابن عربي" - بحث في

فينومينولوجيا الغياب - دار المدار الإسلامي، ط1: 2010.

✓ د/جعفر آل ياسين - فلاسفة يونانيون (العصر الأول) - مطبعة الإرشاد

بغداد، ط1 1971.

✓ د/جمال المرزوقي - الفكر الشرقي القديم - عالم المعرفة صدرت السلسلة في

يناير 1978.

✓ د/عبد العال عبد الرحمان عبد العال إبراهيم - رسالة مقدمة لنيل درجة

الدكتوراه حول: الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهيليني، جامعة

طنطا كلية الآداب قسم الفلسفة -.

✓ د/محسن محمد معالي - معجم معاني اللغة - أطفالنا للنشر

التوزيع، ط1، 2015.

✓ د/مصطفى حسن النشار - الفلسفة الشرقية القديمة - دار المسيرة للنشر

والتوزيع والطباعة، ط1، 2012 .

✓ د/هجران عبد الإله الصالحي - الإنسان والاعترا ب في فلسفة نيتشه - دار

الفرق لل طباعة والنشر والتوزيع، دمشق سورية، ط1: 2015م.

✓ د/يحي هويدي - قصة الفلسفة الغربية - دار الثقافة للنشر والتوزيع

(القاهرة)، عام 1993.

✓ د/يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - دار النشر مطبعة لجنة التأليف

والترجمة والشرط، 1936.

✓ دومينيك فولشيد - المذاهب الفلسفية الكبرى - ترجمة مروان بطش، مجد

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط1، 2011م.

✓ رائد جبار كاظم - فلسفة الذات في فكر إقبال - (دمشق، دار نينوى 2009)

✓ رجبس جوليفيه - المذاهب الوجودية من كير كارد إلى جان بول

سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الأدب بيروت، ط1، 1988.

✓ رمل وزيد، جبران خليل جبران .

✓ رونالد سترومبرج - تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، دار

النشر القارئ العربي، جمهورية مصر العربية القاهرة، ط3 1994.

✓ س.م.بورا - التجربة اليونانية - ترجمة د/أحمد سلامة محمد السيد، الهيئة

المصرية العامة للكتاب، ط1989.

✓ طه عبد الرحمان - اللسان والميزان أو التكوين العقلي - المركز الثقافي

العربي ، بيروت، 2006، ط2.

✓ عادل العوّا - العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة

والنصر، دمشق سوريا، ط1، 1986.

✓ عبد الوهاب المسيري - رحابة الإنسانية والإيمان، دراسات في أعمال مفكرين

علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب - دار الشروق مصر، ط2012، 1.

✓ العلم المرح، "نيتشه".

✓ غنار سكريبك، نيلز غيلجي - تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى

القرن 20 _ ترجمة: د/حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة

ط1، 2012.

✓ فريدريك كوبلستون - تاريخ الفلسفة، المجلد 1 - ترجمة إمام عبد الفتاح

مكتبة بغداد، ط1، 2002.

✓ فريدريك كوبلستون - تاريخ الفلسفة، من "فيشته" إلى "نيتشه"، المجلد 7 -

ترجمة إمام عبد الفتاح، محمود سيد أحمد، مكتبة بغداد ط1، 2016.

✓ الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي - تحت إشراف وتقديم د. إبراهيم

بيومي مذكور - دار الكتاب العربي للطباعة والنشر 1969.

✓ لوك فيري - أجمل قصة في تاريخ الفلسفة - ترجمة محمود بن جماعة، دار

التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2015.

✓ المجموعة العربية لـ "جبران"، قصيدة (يا نفس لولا مطمعي).

✓ المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران العربية لـ جميل جبر - دار

الجيل - بيروت ط1994، 1م.

✓ مصطفى صمودي - من جلامش إلى نيتشه بحث في الثقافة العالمية - دار

النشر رسلان، ط: 2015 .

✓ ه.فرانكفورت، ه.أ.فرانكفورت، جون.أ.ولسون، توركيلد جاكسيون - ما قبل

الفلسفة الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى - ترجمة جبرا إبراهيم

جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1980 .

✓ ول ديورانت - قصة الفلسفة - ترجمة: د/فتح الله محمد المشعشع، مكتبة

المعارف(بيروت)، ط6، 1988

الفهرس

الموضوع	الصفحة
البسمة	
الشكر	
الإهداء	
المقدمة	4
الفصل الأول: الإنسان المتسامي عبر التاريخ	13
1- الإنسان المتسامي في الفكر الشرقي القديم	15
تمهيد	15
أ - مفهوم التسامي في الفكر الصيني - "كونفوشيوس" -	16
ب - مفهوم التسامي في الفكر الهندي	18
2- مفهوم التسامي عند الإغريق	21
أ- العصر الهيليني	21

21	i. المرحلة الطبيعية
21	تمهيد
26	مفهوم التسامي عند "هيراقليطس"
27	مفهوم التسامي عند "بارمنيدس"
29	ii. المرحلة الإنسانية
29	تمهيد
30	1. مفهوم التسامي عند "السوفسطائيين"
32	2. مفهوم التسامي عند "سقراط"
35	3. مفهوم التسامي عند "أفلاطون"
38	4. مفهوم التسامي عند "أرسطو"
43	ب-العصر الهلنستي
43	تمهيد
46	(1) مفهوم التسامي عند "الأبيقوريين"
49	(2) مفهوم التسامي عند "الرواقيين"
51	(3) مفهوم التسامي عند "أفلوطين" (الأفلاطونية المحدثة)

56	4) مفهوم التسامي عند اليهودية العهدين القديم والجديد
59	3- مفهوم التسامي في المسيحية
63	■ مفهوم التسامي عند القديس "أوغسطين"
69	4- مفهوم التسامي في الإسلام
75	■ مفهوم التسامي عند "إبن عربي"
84	5- مفهوم التسامي في القرن العشرين
96	الفصل الثاني: الإنسان المتسامي عند "نيتشه"
97	السيرة الذاتية لـ "نيتشه" / مشروع "نيتشه" الفلسفي / الإنسان الأعلى "سوبرمان" عند "نيتشه"
98	أ . السيرة الذاتية لـ "فريدريك" "نيتشه"
104	ب . مشروع "نيتشه" الفلسفي
116	ج . الإنسان الأعلى "سوبرمان" عند "نيتشه"
133	الفصل الثالث: الإنسان المتسامي عند "محمد إقبال"
134	السيرة الذاتية لـ "إقبال" / مشروع "إقبال" الفلسفي / الإنسان المتسامي عند "محمد إقبال"

135	أ . السيرة الذاتية لـ " محمد إقبال "
145	ب . مشروع " محمد إقبال " الفلسفي
153	ج . الإنسان المتسامي عند "محمد إقبال"
163	الفصل الرابع: الإنسان المتسامي عند " جبران خليل جبران "
164	السيرة الذاتية لـ"جبران"/ مشروع "جبران" الفلسفي/ الإنسان المتسامي عند " جبران "
165	أ . السيرة الذاتية لـ"جبران خليل جبران "
173	ب . مشروع "جبران خليل جبران "" الفلسفي
180	ج . الإنسان المتسامي عند " جبران خليل جبران ""
193	الفصل الخامس: المقارنة بين " نيتشه وإقبال وجبران "
194	المقارنة بين "نيتشه" و"إقبال" و"جبران خليل جبران"
203	الخاتمة
216	قائمة المصادر والمراجع
223	الفهرس
227	الملخص باللغة الأجنبية
228	الملخص باللغة العربية

Abstract :

La sublimation est un phénomène humain par excellence, ou en peu considérer cette créature préférée, et le plus mériter d'assumer l'acte transcendant sur terre. Autant quelle a toutes les aptitudes et l'engagement nécessaire pour être qualifié et digne de l'emporter. Bien figurés par cette lieutenance sur terre, certainement conclure, la dignité et l'honneur de l'espèce vivante, ont travers une ontologie consciente marquée par sa supériorité filante.

Ce que fait la grandeur de l'être humain ; est vraiment son habilité de produire des connaissances et bâtir les structures des sciences, pour qu'il puisse définir les secrets et l'obscurité de l'existence. Grace a une force audacieuse nommée la raison. Ayant l'envergure d'incarner et instaurer des civilisations au courant d'histoire. À travers ces œuvres l'homme maîtrise et impose ses connaissances accumulée dans le sens de Soumettre l'existence en servitude pour lui, impliquant l'acte substantielle subliminale humaine.

Un cheminement débutera de l'ego vers l'autrui et de l'empathie (subjectif) vers objectif, selon se parcourt ardent l'être humain prévoit la vérité d'une part et Prouve son éligibilité d'une autre part car, la vérité ne peu pas être à acquérir.

ملخص العمل

إن التسامي ظاهرة إنسانية بامتياز، حيثُ يعتبر الإنسان أحق بها من غيره من الكائنات، لما يمتلكه من مؤهلات تجعله يستأثر به - التسامي - ولما خُص به من عمارة وخلافة للأرض، وهو شرف لبني الإنسان، وقمة تساميه تتمثل في وعي معنى هذه الرسالة.

ولا يتأتى هذا إلا بعظمة هذا الكائن، والمتمثلة في قدرته على إنتاج المعرفة التي تؤدي إلى بناء صرح العلم في تفسير كنه وأسرار الوجود، بقوة وجسارة أرغانون (آلة) العقل. والذي يتجسد في قدرته على بناء حضارته، ومن خلالها يتمكن هذا الإنسان من فرض نمط رقيه ودرجة وعيه وإدراكه ذاته، هذه الذات التي هي أساس فعل التسامي، أي أن الإنسان من وعيه لذاته ينتقل إلى وعي الموضوعات، وفق هذه الحلقة يبلغ الإنسان منتهى التسامي لمعرفة ما يسمى بالحقيقة، وإنّ لم تكن كذلك. حيث أنه في حقيقة الأمر هو بحث عن الحق، لأن الحقيقة يستحيل إدراكها.