

الإنسان في الفلسفة الإسلامية بحث في الأنثروبولوجيا الفلسفية

الذواوي بفرور

أستاذ، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت

«الإنسان عن الإنسان أفهم، و طباعه بطباعه آنس». الجاحظ.

«إن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان». أبو حيان التوحيد.

الملمخ

مما لاشك فيه أن موضوع: الإنسان في الفلسفة الإسلامية، من المواضيع المركزية والأساسية في تاريخ الفلسفة الإسلامية التي امتدت من القرن الثامن إلى غاية القرن الرابع عشر، وهي فترة غنية بالآراء والنظريات الفلسفية. وليس بوسع هذا البحث أن ينظر في مختلف الآراء والنظريات الفلسفية، وإنما سيكتفي بتقديم خلاصة عامة لأهم العناصر المشكلة للموضوع، وبخاصة ما تعلق بمسألة الإرادة، والسعادة، والحرية؛ وذلك لما لهذه العناصر من صلة مباشرة بمفهوم الإنسان في الفلسفة الإسلامية قديماً، وبفكرنا الإسلامي المعاصر.

ولتحقيق ذلك، فإننا سننظر في عدد من نصوص الفلسفة الإسلامية التي تتشكل وفق التصنيف الأكاديمي من علم الكلام، والفلسفة المشائية، والتصوف، بالإضافة إلى فئة واسعة من الفلاسفة الأدباء أو الأدباء الفلاسفة أو الأدب الاجتماعي؛ وذلك نظراً لأهمية آرائهم في موضوع الإنسان. وسنحاول دراسة مختلف آرائهم ذات الصلة بموضوعنا بطريقة تحليلية ونقدية تستند إلى مقارنة فلسفية يصطلح عليها بالأنثروبولوجيا الفلسفية؛ وذلك من أجل إبراز العناصر المشكلة للإنسان، وفي الوقت نفسه الوقوف عند قيمتها وحدودها بالنسبة لعصرنا، أو بالأحرى بالنسبة للإنسان المسلم المعاصر.

ما الإنسان في الفلسفة الإسلامية؟ يجب القول بداية إن هذا السؤال قد اهتم به الباحثون والدارسون⁽¹⁾، وبعض المفكرين والفلاسفة العرب⁽²⁾، والمستشرقين. فقد درس موضوع الإنسان عند مختلف فلاسفة الإسلام⁽³⁾، وبخاصة من جهة النفس والعلاقة بالعالم والله. وحاول بعض المفكرين، مثل عبد الرحمن بدوي ومحمد أركون، على ما بينهما من اختلاف وخلاف، تأسيس نزعة إنسانية في الفلسفة الإسلامية. وتوقف عنده بعض المستشرقين، وبخاصة ما تعلق بالتراث الصوفي. ولا عجب في ذلك، فإن موضوع الإنسان هو الموضوع المركزي في كل فلسفة، وذلك منذ ظهور الحركة السفسطائية التي نقلت مسائل الفلسفة من مجال الكون أو من الكوسمولوجيا إلى مجال الإنسان أو الأنثربولوجيا. ومن هنا يرى كثير من المؤرخين أن مسألة الإنسان هي المسألة الفاصلة في تاريخ الفلسفة اليونانية بين المرحلة ما قبل السقراطية أو الطبيعية والمرحلة الفلسفية أو الإنسانية التي بدأت مع السفسطائية.

ولقد اهتمت الفلسفة الإسلامية، بمباحثها الكلامية والفلسفية والصوفية والأدبية والاجتماعية، بموضوع الإنسان بشكل مباشر وغير مباشر، وذلك بأن خصه بعض فلاسفتها بكتب قائمة الذات، وبطريقة غير مباشرة عندما ناقشوا قضايا الإنسان في صلتها بالنفس والعالم والله. والدليل على ذلك فيما يتعلق بالطرح المباشر ما نقرؤه:

- 1 - في علم الكلام من كتب ككاتبي الجبائي، كتاب الإنسان، وعبيد الله الأنباري، البيان عن حقيقة الإنسان.
 - 2 - وعند فلاسفة الإسلام مثل الكتاب المنسوب إلى الكندي بعنوان: ماهية الإنسان، وكتاب أحمد بن الطيب السرخسي: كتاب سيرة الإنسان.
 - 3 - وفي التصوف نقرأ لابن عربي كتاباً بعنوان: نسخة الأكوان في معرفة الإنسان، وكذلك عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر.
- وإذا كانت هذه النصوص تشير صراحة إلى الإنسان، فإن المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة والأدباء والعلماء قد اهتموا بموضوع الإنسان وجعلوه مركز تفكيرهم وبنوا ذلك في نصوصهم وتصوراتهم.

وقبل أن نحلل بعض مظاهر هذا التصور، تجدر الإشارة إلى حقيقة تاريخية ومعرفية كان لها أثر كبير على هذه الفلسفة، تتمثل في مصدرها الخاص بتعاليم الإسلام ومبادئ الفلسفة اليونانية، وصبغ معظم مواضيعها بإشكالية مركزية متمثلة في علاقة الشريعة بالحكمة، التي من دونها يصعب إدراك خصوصية معاني الإنسان في مختلف مجالات الفلسفة الإسلامية.

وفي هذا السياق، فإن القرآن الكريم قد بين منزلة الإنسان في عدد من سورته، منها قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾⁽⁴⁾. وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾⁽⁵⁾، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽⁶⁾.

وعملًا على تقديم صورة شاملة لمفهوم الإنسان في الفلسفة الإسلامية، فإننا سنحاول تقديم نموذج لكل مبحث من مباحثها الأساسية، وذلك على النحو الآتي:

أولاً - الإنسان في علم الكلام والفرق الكلامية

لا يتسع المجال لعرض آراء المتكلمين والفرق الكلامية في موضوع الإنسان، وحسبنا أن نشير إلى أهم القضايا التي أثارها علماء الكلام، ومن هذه القضايا ما اتصل بسؤال أساسي ما يزال إلى يومنا موضوع مناقشة، ونعني بذلك حرية إرادة الإنسان؟

لقد ناقش هذا الموضوع القدريون الأوائل الذين أنكروا الجبر وقالوا بالاختيار، ولذلك عرفوا في تاريخ الفلسفة الإسلامية بأصحاب مذهب الإرادة الحرة، وبخاصة بعد أن نازعهم في هذه الفكرة من يعرفون بالجبرية.

يمثل هذا الاتجاه علماء كثيرون، أشهرهم غيلان الدمشقي، والجعد بن درهم، ومعدب الجهني، والحسن البصري. وقد قتل الأول والثاني والثالث بسبب آرائهم في الإرادة الحرة التي كانت توجه إلى الخلافة الأموية. ولعل مضمون فكرة الإرادة نقرؤه في هذه الرواية

التاريخية التي تلخص حواراً بين معبد الجهني والحجاج بن يوسف الثقفي: «قال الحجاج: يا معبد، كيف ترى قسم الله لك، قال: يا حجاج، خل بيني وبين قسم الله، فإن لم يكن لي قسم الله هذا رضيت به. فقال له الحجاج: يا معبد، أليس قيدك بقضاء الله؟ قال: يا حجاج، ما رأيت أحداً قيدني غيرك، فأطلق قيدي، فإن أدخله الله رضيت به»⁽⁷⁾.

يتفق المؤرخون على أن القدرية شكلت الخلفية الفكرية أو النظرية لأكبر فرقة كلامية في الإسلام ألا وهي فرقة المعتزلة بعلمائها وطبقاتها. يتألف فكر هذه الحركة، التي تشكل عند بعض المؤرخين نموذجاً حياً للتطوير في الحضارة الإسلامية، من خمسة مبادئ أساسية، هي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والنهي عن المنكر والأمر بالمعروف. والسؤال الذي يفرض نفسه هو: ما تصورها للإنسان؟

شدد المعتزلة - كما يذهب إلى ذلك أغلب الدارسين - على فكرتين أساسيتين، هما: الحرية والعقل، وهما ترتبطان أشد الارتباط بمبدئهم في العدل الإلهي. والسبب في ذلك أن هذا المبدأ يتطلب - بالضرورة - النظر في مسؤولية الإنسان عن أفعاله وقدرته على الاختيار، أو بتعبير آخر، فإن حرية الإنسان ومسؤوليته من مقتضيات مبدأ العدل الإلهي، وإلا كان العقاب والثواب في الآخرة مجرداً من المعنى. والمشكلة التي تفرض نفسها في هذه الحالة هي: كيف يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية التي يصبح الإنسان بموجبها سيد مصيره وبين بعض الآيات الواردة في القرآن، التي تنص على أن كل ما يحصل للإنسان إنما هو من عند الله ومن مشيئته، وأن ما نأتيه من أفعال مسجل في اللوح المحفوظ، والمثال على ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَكَ إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾⁽⁸⁾. وقوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾⁽⁹⁾.

يرد المعتزلة على هذا الاعتراض بالقول: إن في القرآن الكريم ما ينص على مبدأ العدل الإلهي وحرية الإنسان، من ذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾⁽¹⁰⁾. ثم إن المسلمين يجمعون على أن الله كلفهم القيام بواجبات دينية واجتماعية وأخلاقية، فكيف يمكن أن نفهم هذا التكليف من دون الحرية والقدرة على الاختيار؟ ويعزز هذا الموقف المبدأ الخامس من مبادئهم وهو مبدأ النهي عن المنكر والأمر بالمعروف الذي يعمل على تحقيق العدالة الإنسانية للفرد وللجماعة على حد سواء⁽¹¹⁾.

ومما لاشك فيه أننا لا نستطيع فهم وتقدير رأي المعتزلة في العدل الإلهي واتصاله بمسألة الاختيار الإنساني إلا في سياق الجدل الذي جمعهم بالفرق الكلامية الأخرى، وبخاصة فرقة الجهمية والمرجئة والجبرية، هذه الأخيرة التي قالت: إن حياة الإنسان تخضع لقضاء الله خضوعاً لا تصح معه نسبة أفعاله إليه إلا مجازاً، وذلك على نحو ما ينسب: «الإثمار إلى الشجرة، والجري إلى النهر، والحركة إلى البحر، والشروق والغروب إلى الشمس، والإنبات إلى الأرض»⁽¹²⁾. وهذا يعني أن الله هو الذي يخلق أفعال الكائنات، الحية منها وغير الحية، والإنسان واحد منها، فلا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار⁽¹³⁾.

ثانياً - الإنسان عند الفلاسفة

يعتبر الفكر الكلامي مقدمة ضرورية لفهم الفكر الفلسفي في الإسلام، وذلك من الناحيتين التاريخية والمعرفية. يؤكد هذا استمرار القضايا النظرية الكلامية عند فلاسفة الإسلام ومناقشتهم لآراء المتكلمين، وذلك على الرغم مما تميز به طرحهم وطريقة بحثهم وقاموسهم... إلخ.

ولعل ما يؤكد هذا الترابط بين الفكر الكلامي والفكر الفلسفي موضوع الإنسان الذي بقي مشدوداً إلى عنصر الله والعالم، ولكن بعد أن توسعوا فيه ودرسوا جوانبه المختلفة، وبخاصة ما تعلق بطبيعته أو بنيته النفسية والجسمية، وعلاقته بالعالم والله، وبالقيم الأخلاقية والسياسية. وبالنظر إلى تشعب هذا الموضوع وتعقده، فإننا سنكتفي بالإشارة إلى موقف فيلسوفين أساسيين، هما:

1 - الفارابي

لا نستطيع فهم موقف الفارابي من الإنسان دون الإشارة إلى علاقته بالفلسفة اليونانية، وبخاصة الفيلسوفان، أفلاطون الذي خصه بدراسة رائدة في تاريخ الفلسفة، تعكس معرفته الدقيقة بمذهب أفلاطون، ونعني بذلك: فلسفة أفلاطون وأجزاءها ومراتب أجزائها، وكذلك الحال بالنسبة لأرسطو الذي شرح معظم كتبه المنطقية، وخصه بكتاب عنوانه: فلسفة أرسطو طالس. من هنا فإن عناصر كثيرة من تصوره للإنسان مشتقة من هذين الفيلسوفين.

يتضح ذلك في قوله: إن الإنسان صورة مصغرة عن الكون، يتكون من القوى الأساسية، وهي الغذائية والحاسة والنزوعية والمتخيلة والناطقة. وتنقسم هذه القوى إلى قسمين: قسم يحكم ويأمر، وقسم يخضع ويطيع؛ لأن قوى النفس خاضعة للقوة الناطقة. أما على مستوى الجسم وأعضائه، فإن القوة المركزية هي القلب وهو بحسب قوله: «ينبوع الحرارة الغريزية»⁽¹⁴⁾.

فَصَلَّ الفارابي القول في القوة الناطقة أو العقل وأنواعه، وذلك في كتابه: رسالة في العقل؛ حيث ميز بين ستة عقول، هي: (1). العقل بما هو تعقل أو عقل الجمهور، (2). عقل المتكلمين الذي يوجب أو ينفي بعض الأفعال، (3). العقل بما هو قدرة على استيعاببادئ القياس، (4). العقل الاعتيادي الناتج عن التجربة، (5). العقل الأرسطي؛ أي الذي بينه أرسطو في كتاب: النفس، وينقسم إلى العقل بالقوة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل الفعال، (6). وأخيراً العقل الأول.

يبين هذا التحليل التصور الجديد للعقل عند الفارابي الذي يتكون من ثلاثة مستويات أساسية، هي: المعرفة الإنسانية، والنظام الكوني، وما بعد الطبيعة. ولم يكتفِ الفارابي بهذه المستويات، وإنما أضاف إليها مستوى رابعاً، وهو العقل في علاقته بالأخلاق والسياسة، أو بحسب عبارته العقل المفضي إلى السعادة، ويتمثل في التوق إلى مرتبة العقل الفعال والتمثل بطبيعته المفارقة. ولتحقيق هذه الغاية وجب على الإنسان القيام بثلاثة أفعال، هي: الأفعال الإرادية، والأفعال الفكرية، والأفعال البدنية. وتقابل هذه الأفعال ثلاثة أنواع من الفضائل هي الفضائل الأخلاقية بالنسبة للأفعال الإرادية، والفضائل العقلية بالنسبة للأفعال الفكرية، والفضائل الصناعية بالنسبة للأفعال البدنية.

تمثل الفضيلة العقلية في كمال القوة المدركة التي تعنى بمعرفة أنواع الكائنات على اختلافها حتى تتوصل أخيراً إلى معرفة المبدأ لجميع الكائنات وهو الله. وتظهر الفضيلة الأخلاقية في تعيين الطرق الموصلة إلى الخير في الدولة. وتهتم الفضيلة الصناعية بتعيين ما هو خير ونافع وتطبيقه بالفعل.

إن هذه المراتب التي تنقسم إليها القوى والفضائل تظهر في الدولة التي تتألف من طبقات اجتماعية مختلفة، تشبه في تركيبها الجسد الإنساني؛ لذا فهي في حاجة إلى حاكم

بمنزلة القلب من الجسد، وإلى جماعة من الموظفين. وهذا الحاكم يجب أن يكون متفوقاً على سائر أقرانه بالفضائل العقلية والعملية معاً، وهو شبيه بالملك الفيلسوف الذي قال به أفلاطون.

وتحتكم هذه الدولة إلى قيمة العدالة بما هي توزيع للثروة، وإقامة الجزاء؛ وذلك من أجل تحقيق الانسجام الذي يماثل التناسق بين قوى النفس والتوافق بين الطبقات الاجتماعية. وبناء على هذا التحليل قسم الفارابي المدن-الدول إلى قسمين: المدينة الفاضلة والمدن الجاهلة، وغاية المدينة كغاية النفس وهي تحقيق السعادة القصوى.

2 - ابن رشد

إذا كان الفارابي قد ارتبط أكثر بالميراث الأفلاطوني، فإن ابن رشد قد ارتبط بشدة بالميراث الأرسطي؛ ولذا وصف بالشارح الأكبر. على أنه إذا كانت الصلة بالفلسفة اليونانية شكلت قاسماً مشتركاً بينهما، فإن ابن رشد قد تميز - على الأقل - بثلاث مميزات مقارنة بالمعلم الثاني الفارابي. الأولى نقدية وتظهر في نقده لشروحات أرسطو، أو نقده لآراء المتكلمين، كما عبر عن ذلك في كتابه: مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو في نقده للغزالي في كتابه: تهافت التهافت. والثانية في الطريقة العقلية - البرهانية في دراسة العلاقة بين الشريعة والحكمة كما بينها في كتابه الأساسي: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال. والثالثة موقفه السياسي، وبخاصة ما تعلق بالحرية.

وبالنظر إلى ما أنجز من دراسات حول هذه المواضيع من قبل الباحثين العرب والمستشرقين، فإننا سنكتفي بالإشارة إلى موقفه من الحرية الإنسانية الذي يتجلى في إقراره الفعل والقدرة لكل الموجودات، مع تعيين الاختلافات الكيفية بينها، وذلك من خلال تقسيم الفعل إلى فعل بالطبع (الجماد: أفعال النار، الماء، والنبات)، وفعل بالاختيار يصدر عن روية وحكمة وإرادة.

يعتبر هذا الجانب النظري من الفعل، الذي يحتاج - بلا شك - إلى تفصيل أكثر، مقدمة للجانب العملي؛ حيث يظهر فعل الاختيار في الفرد والجماعة. وبالنظر إلى ربط

ابن رشد فعل الاختيار بالعقل، فإنه استنتج أن من : «يستحق لقب الأحرار هم أهل المدينة الفاضلة وبخاصة سادتها؛ لكونهم كائنات منضبطة لنظام المدينة، هذا النظام الذي رتب من أجل خدمة غاية واحدة، هي نفسها غاية رئيس المدينة»⁽¹⁵⁾.

لا تتعارض غاية رئيس المدينة مع غاية الجماعة المتمثلة في الحرية: «وهذه المدينة هي التي ترى العامة فيها أنها أحق بالحرية؛ لأن كل واحد منهم فيها يعتقد ببادئ الرأي أنه أحق بأن يكون حراً»⁽¹⁶⁾. ولذلك فإن هذه المدينة تتعارض كلية ومدينة التسلط.

ولعل أهم مظهر من مظاهر هذه الحرية عند ابن رشد ما تعلق بموقفه من المرأة؛ حيث ذهب إلى القول بحقها في الإمامة الكبرى؛ أي قيادة الدولة، واعتراضه على منع بعض الشرائع لها من تولي تلك المهمة قائلاً: «طالما أن بعض النساء ينشأن وهن على جانب كبير من الفطنة والعقل؛ فإنه من غير المحال أن نجد بينهن حكيمات وحاكمات وما شابه ذلك. وإن كان هنالك من يعتقد أن هذا النوع من النساء نادر الحصول، ولاسيما أن بعض الشرائع ترفض أن تقر للنساء بالإمامة، أي الإمامة العظمى، بينما نجد شرائع أخرى على خلاف ذلك مادام وجود مثل هؤلاء النسوة بينهم أمراً ليس بالمحال»⁽¹⁷⁾.

يعبر هذا الموقف عن ثلاث أفكار أساسية تتعلق الأولى بإقرار مبدأ الطبيعة الواحدة بين النساء والرجال، وتؤكد الثانية المساواة بين الرجال والنساء في ممارسة السياسة والفلسفة، وتشير الفكرة الثالثة إلى الوعي بحقيقة بعض الشرائع من حيث إنكار حقوق المرأة أو إحقاقها.

ثالثاً - الإنساھ فی التصوف الإسلامي

مما لا شك فيه أن مسألة الإنسان في التراث الصوفي تحتاج إلى دراسة مستقلة، وذلك بالنظر إلى تشعبها وتعقدها سواء من حيث مبناها أو معناها، ولذا فإننا سنكتفي بالإشارة إلى عنصر أساسي في هذا التراث ألا وهو مفهوم الإنسان الكامل كما بينه ابن عربي الذي يعد الممثل الأكبر لهذا المجال الفلسفي والمفهوم في الوقت نفسه.

خص ابن عربي هذا المفهوم بتأملات عديدة جاءت في كثير من نصوصه بعنوان صريح وهو: الكمال الإنساني، ومن ذلك ما جاء في بعض رسائله وكتابه: فصوص الحكم. وما ينبغي التنويه به في هذا المفهوم المركزي والمعقد في الوقت نفسه هو تركيز ابن عربي على مسألة أن الله خلق الإنسان على صورته، وأن الإنسان خليفة الله في الأرض. يقول ابن عربي في رسالة: عقلة المستوفز:

«إن الله تعالى علم نفسه فعلم العالم (...). وخلق الله الإنسان مختصراً شريفاً جمع فيه معاني العالم الكبير وجعله نسخة لما في العالم الكبير ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء (...). ولكون الإنسان الكامل على الصورة الكاملة، صحت له الخلافة والنيابة عن الله تعالى في العالم»⁽¹⁸⁾.

تشير المسألة الأولى؛ أي الله خلق الإنسان على صورته، إلى مسألة لاهوتية قديمة تتصل أكثر بالميراث المسيحي، وتحيل المسألة الثانية الخاصة بعلاقة الإنسان بالعالم إلى ما نقرؤه فيما ينسب من قول للإمام علي (كرم الله وجهه)، حيث قال:

دواؤك منك ولا تبصر ودواؤك فيك ولا تشعر
تحسب أنك جرمٌ صغير وفيك انطوى العالم الأكبر⁽¹⁹⁾

وتعتبر المسألة الثالثة الخاصة بخلافة الإنسان في الأرض من المسائل المركزية في الفكر الديني عموماً، والفكر الأخلاقي والسياسي على وجه التحديد.

ولقد عبر ابن عربي عن هذه المعاني الثلاثة، بتعبير آخر فقال: «لهذا تقرر عندنا أن الإنسان نسختان: نسخة ظاهرة، ونسخة باطنة. فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدرنا من الأقسام، والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية. فالإنسان هو الكمالي على الإطلاق والحقيقة، إذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها»⁽²⁰⁾. ويمثل النبي مثلاً نموذجياً لهذا الإنسان الكامل الذي بإمكان المتصوف أن يحققه عبر تجاوز برازخ معينة.

رابعاً- الإنسان في الأدب الفلسفي والاجتماعي

1 - التوحدي

يحتل التوحدي في هذا المجال مكانة رائدة، وذلك منذ أن قال عنه ياقوت الحموي في كتابه، معجم الأدباء: إنه «فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ومحقق المتكلمين ومتكلم المحققين وإمام البلغاء»⁽²¹⁾. تميز بعمله الموسوعي الذي تمحور حول الإنسان وهمومه وحزنه وسعادته وقلقه واطمئنانه، ومفارقاته القولية والفعلية، وتسأؤلاته الحارقة حتى وصفه أحد الدارسين، وهو زكريا إبراهيم، بفيلسوف التساؤل، وذلك كله تعبيراً عن أزمة الإنسان التي كان يستشعرها⁽²²⁾. ولعل مرد ذلك هو تمزقه وشعوره الحاد بالغرابة بحيث صار كما قال: «لقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنساً بالوحشة، قانعاً بالوحدة، معتاداً للصمت، ملازماً للحيرة، متحملاً للأذى، يائساً من جميع ما أرى»⁽²³⁾.

ومع ذلك انتصر إلى عدد من القيم الإنسانية الأساسية، أهمها إيمانه بالعقل وإشادته بدوره الفاصل في الحياة الإنسانية. يتبين ذلك في قوله: إن الإنسان ينساق «بالطبيعة إلى الموت، وبالعقل إلى الحياة»⁽²⁴⁾. إننا لا نجانب الصواب إذا قلنا إن هذه الفكرة تنطبق على كثير من المسلمين المعاصرين الذين ينساقون إلى الموت نتيجة احتكامهم للطبيعة واجتنابهم لمبادئ العقل والحكمة.

ويتميز الإنسان عند التوحدي بأفقه أو الغاية القصوى التي يعمل الإنسان على تحقيقها مقارنة بغيره من (البهائم). وعلى الرغم من أنه في روايته للحوار الدائر بين الصيرفي اللغوي وبين متى بن يونس المنطقي، قد أظهر غلبة الأول على الثاني، فإنه لم يتردد في القول إن العقل في الحالتين يقوم بوظيفة معيارية أساسها التفضيل والتقويم.

وإذا كان عمله الأدبي والفلسفي مطبوعاً بنزعة شكية تشاؤمية، فإن ذلك لم يمنعه من الإقرار في أكثر من موضع بضرورة الأخلاق بوجهيها النظري والعملي، رابطاً بينها وبين العلم والعمل. يقول: «الزيادة من العلم داعية إلى الزيادة من العمل، والزيادة من العمل جالبة الانتفاع بالعلم، والانتفاع بالعلم دليل على سعادة الإنسان، وسعادة الإنسان مقسومة على اقتباس العلم والتماس العمل، حتى يكون بأحدهما زارعاً وبالأخر حاصداً، وبأحدهما تاجراً، وبالأخر رابحاً»⁽²⁵⁾.

كما دافع عن فكرة الإصلاح الأخلاقي بقوله: «الخلق الحسن مشتق من الخلق، فكان لا سبيل إلى تعديل الخلق، لذلك لا قدرة على تحويل الخلق (...). لكن الحض على إصلاح الخلق، وتهذيب النفس، لم يقع من العلماء بالعبث، بل لمنفعة عظيمة موجودة ظاهرة»⁽²⁶⁾.

لذلك يتفق عديد الدارسين والمؤرخين على أن التوحيدي ينتمي في تاريخ الفلسفة الإسلامية إلى مجموعة الكتاب والفلاسفة الذين اعتنوا بمبحث الأخلاق وبنظرية السعادة، ومنهم أبو الحسن العامري، والسجستاني، ويحيى بن عدي، ومسكويه، ووهب بن يعيش اليهودي.

ميز التوحيدي في السعادة بين نوعين: السعادة العظمى والسعادة الصغرى، تتحقق الأولى في الآخرة والثانية في الدنيا. وعلى الرغم من تشاؤمه وتقلبه فإنه كان يرى أن السعادة الأخروية أعظم وأبقى من السعادة الدنيوية. يؤكد ذلك ما افتتح به كتابه المشهور: الإمتاع والمؤانسة، حيث قال: «نجا من آفات الدنيا من كان من العارفين، ووصل إلى خيرات الآخرة من كان من الزاهدين»⁽²⁷⁾.

ومع أن هذا التصور في ظاهره يتفق والمنظور الإسلامي للسعادة، فإن التوحيدي في كثير من نصوصه يرفض ما يمكن وصفه بأساس التصور الإسلامي للسعادة، ونعني بذلك فكرة الوسطية بين مطالب الحياة والآخرة، أو ما وصفه بـ(خيركم من هذه وهذه)، لماذا؟؛ لأنه يرى أن هذا التصور (مقبول الظاهر موقوف الباطن). والسبب في ذلك أن الإنسان محب للسعادة الدنيوية. وهو في هذا الموقف لا يختلف كثيراً عن ابن عربي الذي قال: الاعتدال وبال وليس في الاعتدال إلا دوام الحال. يؤكد هذا قول التوحيدي في كتابه:

الهوامل والشوامل

«ما العلة في حب العاجلة؟ ألا ترى الله يقول: ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾... ومن أجل هذا المعنى ثارت الفتن واستمالت الأحوال وحارت العقول، واحتيج إلى الأنبياء، والسياسة، والمقامع، والمواعظ، فإذا كان حب العاجلة طباعاً، ومبذوراً في الطينة، ومصوغاً في الصبغة، فكيف يستطيع نفيه ومزاييلته؟ وكيف يرد التكليف بخلاف ما في الطبيعة؟ أليست مقوية للطبيعة؟ وكيف يطرد العتب على من أحب ما حب إليه. وهذا نظر ينسل إلى الجبر والاختيار»⁽²⁸⁾.

وبالنظر إلى العقبات العديدة التي تحول بين الإنسان وسعادته، فإن التوحيد يري ضرورة الاعتماد على الصداقة في تجاوز تلك الصعاب والعراقيل. ولقد عالج هذا المفهوم الأخلاقي الرفيع في مختلف أعماله، وخصه برسالة: «الصداقة والصديق».

يتفق الدارسون على أن العنصر الأساسي في مفهوم الصداقة عند التوحيدي هو الاختلاف؛ بمعنى أن الصداقة تقوم على قبول الاختلاف؛ يتساءل التوحيدي في كتاب: الهوامل والشوامل، قائلاً: «ما السبب في تصافي شخصين لا تشابه بينهما في الصورة وبينهما من الخلاف والاختلاف ما يعجب الناظر إليهما، والفاحص عن أمرهما»⁽²⁹⁾. والوسيلة الأساسية لتحقيق الصداقة هي الحوار الذي يسميه التوحيدي بالحديث والمحادثه. يقول: «إن في المحادثه تليحاً للعقول، وترويحاً للقلب، وتسريحاً للهم، وتنقيحاً للأدب»⁽³⁰⁾.

إن هذه النظرة الأخلاقية القائمة على فضيلة الصداقة قد عززها التوحيدي بنظرة فنية وجمالية لا يتسع البحث إلى دراستها؛ وذلك لأنها تستغرق أعماله كلها، وبخاصة ما تعلق بالجمال اللغوي والأسلوبي. وتتجلى المكانة العالية التي يتمتع بها الجمال عند هذا الفيلسوف الأديب، في دعوته إلى ضرورة عشق الجمال لما في ذلك من نفع للإنسان. يقول: «اعشقوا وإياكم والحرام، فإن العشق يطلق لسان العي، ويفتح جلبة البليد، ويسخي قلب البخيل، ويبعث على التنظيف، وتحسين الملبوس، وتطيب المطعم، ويدعو إلى الحركة والذكاء وشرف الهمة»⁽³¹⁾.

ومن بين المجالات الفنية والجمالية التي اعتنى بها التوحيدي الموسيقى والغناء؛ حيث أرخهما. يقول: «وقد أحصينا ونحن جماعة بالكرخ أربعمئة وستين جارية في الجانيين، ومائة وعشرين حرة، وخمسة وتسعين من الصبيان البدور، يجمعون بين الحسن والحذق والظرف والعشرة. هذا سوى من كنا لا نظفر به، ولا نصل إليه لعزته وحرسه ورقبائه... إلخ»⁽³²⁾.

ويفضل التوحيدي الموسيقى والغناء على عدد من لذات الحياة التي يعددها في قوله: «قال بعض الفلاسفة: أمهات لذات الدنيا أربع: لذة الطعام، ولذة الشراب، ولذة النكاح، ولذة السماع (...). فاللذات الثلاث لا يوصل إلى كل منها إلا بحركة وتعب ومشقة، ولها مضار إذا استكثر منها، ولذة السماع قلت أم كثرت صافية من التعب، خالصة من الضرر»⁽³³⁾.

2 - ابن خلدون

وإذا كان التوحيدي قد تحدث عن الإنسان بوجه عام، والإنسان المسلم على وجه التحديد، فإن مقارنة المؤرخ والفيلسوف عبد الرحمن بن خلدون للإنسان تتميز عن مقارنة الفلاسفة وعلماء الكلام والأدباء بطابعها التاريخي والاجتماعي. يظهر هذا في اهتمامه بدور المحيط الطبيعي والاجتماعي والثقافي المتمثل في العادات والتقاليد في تشكيل الإنسان.

يتميز هذا المحيط بكونه خاصاً بمجتمعات معينة وليس فرضية فلسفية، ونقصد بذلك أن ابن خلدون يتكلم عن المحيط في المجتمعات الإسلامية والمغربية على وجه التحديد. ولكن على الرغم من اهتمامه بالإنسان في علاقته بجماعته فإنه لم يهتم بالإنسان الفرد. من هنا نفهم إصرار ابن خلدون على الطابع الاجتماعي للفرد أو بحسب قوله الإنسان مدني بالطبع، ولم يهتم بالبواعث النفسية لهذا الفرد مثل الضمير، وإنما اهتم أكثر بالبواعث الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

وبالنظر إلى ارتباط الإنسان بمحيطه الطبيعي والاجتماعي، فإن ابن خلدون لا يصور لنا إنساناً حراً يتحكم في نفسه ويقرر مصيره، وإنما نجد هذا الإنسان تتحكم فيه الظروف الاجتماعية والاقتصادية. وفي تقديره، فإن الطريقة الوحيدة التي تسمح بتغيير الإنسان الفرد تتمثل في تغيير ظروفه الموضوعية.

وإذا كان الفلاسفة قد جعلوا من العقل الفيصل بين الحيوانية والإنسانية، فإن ابن خلدون يصف النزاع الذي يعتور الإنسان بين غرائزه وعقله، مشدداً على أن الإنسان إذا قضى على حيوانيته، فإنه يقضي بذلك على حياته ونوعه البشري، ومن ثم على حضارته وعمرانه. وهو ما يفيد أن الإنسان من دون النزوع الحيواني هو إنسان ناقص وبائس. والسبب الذي دفع ابن خلدون إلى الاهتمام بالغرائز هو أنها تشكل طاقة يمكن أن تستغل في البناء والعمران، وأن العقل وحده يعجز عن تحقيق ذلك.

ولقد أشاد ابن خلدون بالطبيب «بوقراط» الذي تفتن إلى علاقة الإنسان بالمناخ. هذه العلاقة التي توسع في دراستها مبيناً - على سبيل المثال - أن المناخ الحار يؤثر على الجسم والنفس تأثيراً سيئاً يؤدي إلى الحمول والخفة والطيش، وهو ما لاحظته

في مناطق إفريقيا، وأن هذه الحالات لا ترجع إلى خفة عقولهم، وإنما إلى تأثير الحرارة على أجسامهم، وأما المناخ البارد فأقل تأثيراً على الإنسان على رغم مما يؤدي إليه من حزن وانطواء، أو كما قال: «فساد التكوين من جهة شدة الحر أعظم منه من جهة شدة البرد (...). وكيفية البرد لا تؤثر عند أولها في فساد التكوين كما يفعل الحر»⁽³⁴⁾. وأفضل مناخ للإنسان هو المناخ المعتدل.

وما يؤدي إليه هذا التحليل هو أن الإنسان جزء من الطبيعة، ويخضع لتأثيرها. بل يمكن القول إن ابن خلدون يميل إلى القول بأن الطبيعة تسيطر على الإنسان على رغم من محاولته إقامة العمران الذي لا يخلو بدوره من مضار على الإنسان. والسبب في ذلك أن المدن التي يكثر عمرانها تكثر أوبئتها، ولذلك قال: «من الحكمة أن يتخلل الهواء والقفر بين العمران ليكون توج الهواء فيذهب بما حصل فيه من العفن ويأتي بالهواء الصحيح»⁽³⁵⁾.

لم يكتف ابن خلدون بالوقوف عند صراع الإنسان مع غريزته وعقله، ومحيطه الاجتماعي والطبيعي، وإنما توقف عند صراع الإنسان مع جسمه، وذلك من خلال وصفه لسنوف الترف والإفراط في الأكل والميل إلى القعود. يقول في سياق المفاضلة بين سكان المناطق الفقيرة وبين سكان المناطق الغنية: «والسبب في ذلك أن كثرة الأغذية وكثرة الأخلط الفاسدة العفنة ورطوبتها تولد في الجسم فضلات رديئة يتبع ذلك انكساف الألوان وقبح الأشكال من كثرة اللحم، وتغطي الرطوبات على الأذهان والأفكار بما يصعد إلى الدماغ من أبخرتها الرديئة، فتجيء البلاد والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة»⁽³⁶⁾.

ولا يتميز ابن خلدون بالقول إن الإنسان حيوان اجتماعي أو مدني بالطبع، وإنما الذي يميزه عن غيره من الفلاسفة اليونان والمسلمين على حد سواء هو تحديده لهذه العلاقة بما هي علاقة تعاون وتشاجر وتعارف ومنافرة وألفة وعداوة وسلم وحرب. وهذه العلاقة الصراعية والنزاعية هي التي تجعل الفرد يرتبط ارتباطاً شديداً بجماعته وقبيلته، علماً أن هذه الرابطة لا تحتكم إلى دواعي الطبيعة فقط، وإنما إلى دواعي العقل كذلك.

ولكن نسبة الطبيعة من العقل لا يمكن تجليتها في نصوص ابن خلدون، من هنا يصعب الحديث عن الحرية عند ابن خلدون كما يصعب الحديث عن مكانة الفرد في هذا

المجتمع. ولذا يرى بعض الدارسين أن الفرد لا ذكر له في نص ابن خلدون، والسبب في ذلك أن مسألة الفرد: «وحقوقه هو أمر حديث نسبياً»⁽³⁷⁾. ولأن ابن خلدون يرى أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه.

وإذا كان ابن خلدون قد شخص حالة الإنسان المسلم الذي دخل مرحلة الانحطاط والتقهقر والتراجع، فإنه لم يهتم بتقديم البدائل، واكتفى بالتحليل على حساب التوجيه كما يقال، وكأنه بهذا الموقف يريد: «على موقف الفلاسفة من قبله، الذين أهملوا مرض الإنسان الواقعي، وقفزوا مباشرة إلى التغني بحياة الإنسان السليم، فانتقدهم بشدة واحتقر منهجهم ولم يتبع منه شيئاً. ولكنه اندفع في سلبية لا تقل عن سلبية الفلاسفة الحالمين بالإنسان الكامل»⁽³⁸⁾. ولكن هنالك من يرى في الوعي بالانحطاط ما ينذر عن إدراك للتاريخ وتقلباته، وعن إمكانية للخروج من هذا الانحطاط⁽³⁹⁾.

وفي هذا السياق وجب القول إن ابن خلدون إنما درس الإنسان في التاريخ وما يطرأ عليه من تغير وتبدل وتحول. وإذا كان من غير الممكن أن نفصل القول في التاريخ عند ابن خلدون، فإنه من الضروري أن نشير إلى عنصرين أساسيين لهما صلة مباشرة بالإنسان.

يتمثل العنصر الأول في الموقف من العقل، حيث يذهب ابن خلدون إلى فصل العقل عن المعرفة المطلقة؛ لأنها من باب الغيب، وربطه بمعرفة حوادث الطبيعة والتاريخ، وأنه إذا كان للعقل الإنساني حد، فإن ذلك لا يمنع من استكشاف ميادين: «الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو الأفعال البشرية أو الحيوانية»⁽⁴⁰⁾. وبناء عليه، ميز ابن خلدون بين ثلاثة عقول، هي: العقل التمييزي وهو الفكر الذي يستخدمه الإنسان لمعرفة الترتيب الذي بين الأشياء، والعقل التجريبي وهو الفكر الذي ينتج للإنسان الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه وسياستهم، والعقل النظري وهو الفكر الذي: «يفيد العلم أو الظن بمطلوب وراء الحس لا يتعلق به عمل»⁽⁴¹⁾. يتبين من هذا أن العقل النظري يحتل مرتبة عالية مقارنة بالعقل التجريبي والعقل التمييزي، وأن هذه المنزلة دفعت بعض الدارسين إلى القول إن ابن خلدون إنما يكون بذلك قد دخل في مجال الحداثة بما أنه قد أظهر نوعاً جديداً من العقل، لماذا؟ لأن:

«في النظرية التقليدية؛ العقل البشري يكون، أولاً، عقلاً بالقوة، ثم يصير عقلاً بالفعل. ولكن ما الدور الذي يلعبه تكاثر العلوم وتراكمها في تطور العقل بالفعل نفسه؟ هذا السؤال ظل غائباً عن النظرية التقليدية؛ لأنها لم تنظر إلى العقل من زاوية التاريخ. ولم يجد هذا السؤال طريقه إلى نظرية العقل عند ابن خلدون، إلا لأنها أبدعت علم العمران ونفذت من خلاله إلى تاريخ العقل وانعكاس ممارسته المتواصلة على مستوى نموه وتطوره»⁽⁴²⁾.

هذا بالنسبة للعنصر الأول، أما العنصر الثاني فيتمثل في السياسة التي ناقشها ضمن تحليله للاجتماع الإنساني وحاجته إلى حماية نفسه من العدوان، وضرورة وجود الحاكم الذي تكون وظيفته الأساسية منع حصول العدوان بين الناس. ولقد عرض ذلك، كما هو معلوم، في نظريته عن العصبية، ونقده لما سماه بالسياسة العقلية التي قال بها الحكماء في مقابل السياسة الطبيعية والسياسة الشرعية. وما ينبغي أن يكون منا على بال في هذا المجال هو تحليل ابن خلدون إلى انقلاب الخلافة إلى الحكم العضوض والجبروت وأثر ذلك على الإنسان من حيث حرّيته ومصيره.

الخاتمة

من كل ما سبق، نستطيع القول إن الإنسان قد احتل مكانة مركزية في الفلسفة الإسلامية بمجالاتها الأساسية، وتظهر هذه المكانة في العناصر الآتية:

- 1 - في تحديد منزلته بين العالم والله.
- 2 - اهتمت الفلسفة الإسلامية بطبيعة الإنسان وبنيته، ودرست عناصره المختلفة، وبخاصة ما تعلق بالنفس بمستوياتها المختلفة، والجسد وذلك على ضوء المعرفة النفسية والطبية اليونانية والإسلامية.
- 3 - سادت نظرية السعادة في الفلسفة الإسلامية بما هي نظرية أخلاقية تجمع بين الدارين، الدنيا والآخرة.
- 4 - احتلت قيمة الحرية في الفلسفة الإسلامية مكانة أساسية سواء ما تعلق بحرية الفرد وأفعاله أو بحرية الجماعة في المدينة. وإذا كانت تلك الحرية تظهر بمظهر ميتافيزيقي،

فإن ذلك لم يمنعها من أن تكون حاضرة في الحياة العملية على الرغم مما كان للملك العضوض من سطوة وقسوة.

5 - لا يمكن فصل مفهوم الإنسان في الفلسفة الإسلامية عن مفهوم معين للنزعة الإنسانية قائم على الإشادة بقيمة الإنسان، ومنزلته في العالم. لذا وجب التنويه إلى أن الحديث عن النزعة الإنسانية يشير في هذا السياق إلى معنيين أساسيين: معنى تاريخي وآخر فلسفي. يحيل المعنى الأول إلى حقبة تاريخية معينة ظهرت فيها هذه النزعة، أو إلى تيار فكري أو فني أو ديني. ويمكن لنا القول مع عبد الرحمن بدوي إن كل حضارة لا تخلو من نزعة إنسانية معينة⁽⁴³⁾، ولعل أقدم هذه النزعات ما نقرؤه في قصيدة (عازف القيثارة) التي ألفت في عهد الدولة المصرية القديمة⁽⁴⁴⁾.

و إذا كان هنالك من يرفض وجود نزعة إنسانية في الحضارة الإسلامية عموماً، وفي الفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص، ومنهم هنريش بيكر في كتابه: الإسلام في نطاق تاريخ الحضارة العام، فإن عديد الباحثين والمفكرين والمستشرقين قد ردوا على هذا الإنكار وبينوا مميزات النزعة أو النزعات الإنسانية في الحضارة الإسلامية. ومن هؤلاء نشير - على الأقل - إلى دراسة عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ومحمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي. وبالنظر إلى تعدد المقاربات التي حاولت تأسيس هذه النزعة، فإننا سنكتفي بالإشارة إلى بعض العناصر المشتركة، ومنها:

1 - يميز الدارسون بين ثلاثة أشكال من الإنسيات، وهي: الإنسية الدينية المتمثلة في أشكال الزهد والورع الذي عرفته التجربة الدينية في الحضارة الإسلامية، وإعلائها للجانب الروحي. وهنالك الإنسية الأدبية التي أعلنت من شأن الإبداع والحق في حرية التعبير الفني، وأخيراً إنسية فلسفية تعد مزيجاً بين الأولى والثانية وتتميز عنهما بنظامها الفكري الصارم⁽⁴⁵⁾.

2 - إن القرنين الثالث والرابع الهجريين قد عرفا نزعة فكرية وأدبية مركزة حول الإنسان، وكان هنالك تيار فكري يهتم بالإنسان وليس فقط بالبعدين الآخرين للإنسان، وهما: العالم والله، ويتشكل من مجموعة من الفلاسفة والأدباء والمتصوفة.

3- تميزت النزعة الإنسانية في الفلسفة الإسلامية بالدعوة إلى استخدام العقل، وتقدير الوجدان، والعلاقة بالآخر، والتسامح، والحرية.

4- إن هذه النزعات الإنسانية على اختلاف أشكالها كانت محدودة في الزمان والمكان، ولم تستمر مثل ما هو الحال في أوروبا منذ أن ظهرت في عصر النهضة وما تزال قائمة إلى يومنا هذا، ولذلك نقرأ محاولات فكرية وأدبية ودينية عديدة، يقوم بها عديد من المفكرين العرب بطرق مختلفة ورؤى متنوعة، وذلك بقصد إحيائها وإعادة بعثها من جديد.

الهوامش والمراجع

(1) عائشة عبد الرحمن: القرآن وقضايا الإنسان، ط2، بيروت-لبنان: دار العلم للملايين، 1975. و: سهير فضل الله أبو وافية: الفلسفة الإنسانية في الإسلام، دار النهضة العربية، (د-ت). و: أحمد خواجه، الله والإنسان في الفكر العربي والإسلامي، بيروت-باريس: منشورات عويدات، 1983. ومحمد جلال شرف: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية (د-ت). و: آمنة محمد نصير: إنسانية الإنسان في الإسلام، القاهرة-مصر: دار الشروق، 1989. و: منى أحمد أبوزيد: الإنسان في الفلسفة الإسلامية: دراسة مقارنة في فكر العامري، بيروت-لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994. و: حسن المطلواوي: الله والإنسان في فلسفة التوحيد، القاهرة-مصر: مكتبة مدبولي، 1989. و: إبراهيم عاتي: الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993. و: عاطف أحمد (تحرير)، النزعة الإنسانية في الفكر العربي: دراسات في النزعة الإنسانية للفكر العربي الوسيط، القاهرة-مصر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 1999.

(2) العقاد، عباس محمود: الإنسان في القرآن، بيروت-لبنان: دار الكتاب العربي، 1969. و: صعب، الإسلام والإنسان، بيروت-لبنان: دار العلم للملايين، 1981. و: السيد محمد حسين الطبطبائي، حسن: كتاب الإنسان، بيروت-لبنان: دار الأضواء، 1992. و: عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، بيروت-لبنان، وكالة المطبوعات-الكويت، ودار القلم، 1982. و: أركون، محمد: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت-لبنان: دار الساقى، 2006. والفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، بيروت-لبنان: دار الساقى، 1999، والأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي ونقدي، ترجمة: محمود عزب، بيروت-لبنان: دار الطليعة، 2010.

(3) توشيهيكو إيزوتسو: الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة: هلال محمد الجهاد، بيروت-لبنان: المنظمة العربية للترجمة، 2007. و: جويل ل. كيرمر، الفلسفة الإنسانية في

- نهضة الإسلام: الانبعاث الثقافي أثناء العصر البويهي، منشورات بريل، ليدن، 1986. و: جورج مقدسي، دور الفلسفة الإنسانية في الإسلام الكلاسيكي و الغرب المسيحي، مع إشارة خاصة إلى الفلسفة السكولاستيكية، مطبوعات جامعة أذربيه، 1990. هذا، ونشير إلى أن أغلب كتب تاريخ الفلسفة الإسلامية خصصت باباً أو فصلاً أو مبحثاً أو عنصراً لموضوع الإنسان سواء تعلق الأمر بالمتكلمين أم الفلاسفة أم المتصوفة، وبخاصة ما تعلق بموضوع النفس والأخلاق والسياسة.
- (4) التين، الآية 4.
- (5) الإسراء، الآية 70.
- (6) توقف عند هذا الموضوع بعض المفكرين المحدثين، و بينوا عناصره، ومنهم: عباس محمود العقاد في كتابه: الإنسان في القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1969، و: حسن صعب في كتابه: الإسلام و الإنسان، بيروت-لبنان: دار العلم للملايين، 1981.
- (7) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، دار السلام، القاهرة، مصر، 2008، ص 363. يروى عن معبد الجهني قوله: «إن الإنسان هو الذي يقدر أفعاله ويوجدتها». كما يقول خصمه جهم بن صفوان: «إن الله خلق فعل العبد كما خلق جسمه وشكله».
- (8) التوبة، الآية 51.
- (9) البقرة، الآية 7.
- (10) سورة الجاثية، الآية 15.
- (11) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قيسي، بيروت-لبنان: عويدات للنشر، 2004، ص 188-191، وكذلك: ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا، ترجمة: كمال اليازجي، ط 2، بيروت-لبنان، دار المشرق، 2000، ص 96-118. ولتعليل فكرة الإرادة الحرة قال - على سبيل المثال - أبو الهذيل العلاف بفكرة التولد؛ أي أن الأفعال التي تتولد من فعل الإنسان يجوز أن تقسم إلى قسمين: أفعال يعرف الفاعل كقيمتها، وأفعال لا يعرف كقيمتها؛ بمعنى أن الإنسان يفعل أفعاله التي يعلم كيفية حدوثها، أما الأفعال التي لا يعرف كيفية حدوثها فينبغي أن ترد إلى الله تعالى.
- (12) الشهرستاني: الملل والنحل، صيدا-بيروت-لبنان: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 2004، ص 59.
- (13) تحدث المعتزلة في طبيعة الإنسان النفسية والجسمية وذهب النظام - على سبيل المثال - إلى القول إن الإنسان روح وبدن، وإن الروح نفسه جسم لطيف امتزج مع البدن. ولا يفرق بين الحواس والإنسان وإنما يرى كما قال: «إن الإنسان يسمع نفسه بنفسه، وقد يصم لأفة تدخل عليه، وكذلك يبصر بنفسه، وقد يعمي لأفة تدخل عليه».
- (14) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه: نصري نادر، دار المشرق، بيروت-لبنان، 1986، ص 75.

- (15) محمد المصباحي: مع ابن رشد، دار توبقال للنشر، 2007، ص 59.
- (16) المرجع نفسه، ص 75.
- (17) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون: محاوراة الجمهورية، ترجمة: حسن مجيد العبيدي وفاطمة الذهبي، بيروت: دار الطليعة، 1998، ص 125.
- (18) ابن عربي: عقلة المستوفز، في: رسائل ابن عربي، تقديم: محمود محمود غراب، بيروت-لبنان: دار صادر، 1997، ص 45-46.
- (19) عبد العزيز الكرم: (جمع وترتيب)، ديوان الإمام علي أمير المؤمنين وسيد البلغاء والمتكلمين، المكتبة الشعبية (دون تاريخ أو مكان النشر)، ص 57.
- (20) ابن عربي، عقلة المستوفز، في: رسائل ابن عربي، ص 21.
- (21) نقلاً عن: عاطف العراقي: «مفهوم الإنسان عند أبي حيان التوحيدي»، في مجلة: فصول، مجلة النقد الأدبي، المجلد الخامس عشر، العدد الأول، ربيع 1996، ص 27.
- (22) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي: أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، ص 7.
- (23) المرجع نفسه، ص 15.
- (24) المرجع نفسه، ص 28.
- (25) المرجع نفسه، ص 29.
- (26) المرجع نفسه، ص 31.
- (27) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، الجزء الأول، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1939، ص 1.
- (28) أبو حيان التوحيدي: الهوامل والشوامل، تحقيق: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1961، ص 147-148.
- (29) المصدر نفسه، ص 129-130.
- (30) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مصدر سبق ذكره، ص 23.
- (31) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، الجزء الأول، دمشق: مكتبة أطلس، 1964، ص 32.
- (32) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج 2، مصدر سبق ذكره، ص 183.
- (33) المصدر نفسه، ص 189.
- (34) ابن خلدون، المقدمة، ص 287.
- (35) المصدر نفسه، ص 710.
- (36) المصدر نفسه، ص 338.

- (37) عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ط2، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1975، ص 189.
- (38) المرجع نفسه، ص 235.
- (39) فهمي جدعان: المقدس والحرية، وأبحاث ومقالات أخرى من أطراف الحدائث ومقاصد التحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان: 2009، الباب الرابع.
- (40) ناصيف نصار: الإشارات والمسالك، من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 2011، ص 60.
- (41) ابن خلدون، المقدمة، ص 975.
- (42) ناصيف نصار: الإشارات والمسالك، من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، مرجع سبق ذكره، ص 65.
- (43) عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 24. حدد النزاع الإنسانية بقوله: «النزعة الإنسانية التي ترمي إلى الارتفاع بالقيم الإنسانية الخالصة في مقابل القيم الإلهية والنبوية، وإنا لنجدها واضحة تماماً، لدى الشعراء خصوصاً تلك الجماعة المعروفة بـ(عصابة المجان) على حد تعبير ماجنها الأكبر أبو نواس. فما ينسب إليهم من عبث و شك إنما كان يقصد به إلى السموي بكل إنساني أرضي حسي يشعر بمعنى الأرض، وإلى الخط من كل ما هو فوق أرضي بوصفه وهماً زائفاً ينتزع الدم والحياة من الإنسان الحقيقي، الإنسان الحي من لحم ودم. ولم يكن عبثاً أن أكد بشار لصاحبته عبدة أنه: «من دم و لحم»، أي أنه كائن عيني يريد أن يعب من كأس الحياة و يلتصق بالأرض، أمه الخنون الحقيقية، وليس خيالاً كاذباً أو هيكلًا نورانياً مزعوماً ينتزع إلى الموت و يشيح بوجهه عن الحياة كما يدعي المتدينون، وإن كان من الملحدّين مع ذلك من يئس من الظفر بمعنى الحياة، فلاذ بنوع من الزهد المدّعن كأبي العتاهية، أو العزوف الكظيم كابن زكريا الرازي». من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص 10-11.
- (44) أ.ف، توملين: فلاسفة الشرق، ترجمة: عبد الحميد سليم، مراجعة: علي أدهم، ط2، دار المعارف، (د-ت)، ص 59.
- (45) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه و التوحيد، مرجع سبق ذكره، ص 207-208.

المجلة العربية للعلوم الإدارية



Arab Journal of Administrative Sciences

رئيس التحرير: أ. د. آدم غازي العتيبي

- صدر العدد الأول في نوفمبر ١٩٩٣ .
- First issue, November 1993.
- علمية محكمة تعنى بنشر البحوث الأصلية في مجال العلوم الإدارية.
- Refereed journal publishing original research in Administrative Sciences.
- تصدر عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت ثلاثة إصدارات سنوياً (يناير - مايو - سبتمبر).
- Published by Academic Publication Council, Kuwait University, 3 issues a year (January, May, September).
- تساهم في تطوير الفكر الإداري واختبار الممارسات الإدارية وإثرائها.
- Contributes to developing and enriching administrative thinking and practices.
- مسجلة في قواعد البيانات العالمية.
- Listed in several international databases.
- تخضع للتقييم الأكاديمي الخارجي.
- Reviewed periodically by international referees for high academic standards.

الإشتراكات

الكويت: 3 دنانير للأفراد - 15 ديناراً للمؤسسات - الدول العربية: 4 دنانير للأفراد - 15 ديناراً للمؤسسات
الدول الأجنبية: 15 دولاراً للأفراد - 60 دولاراً للمؤسسات

توجه المراسلات إلى رئيس التحرير على العنوان الآتي:

المجلة العربية للعلوم الإدارية - جامعة الكويت ص.ب: 28558 الصفاة 13146 - دولة الكويت
هاتف: (965)24827317 - Tel: أو 4734 / 4416 / (965)24984415 - فاكس: (965)24817028
E-mail: ajas@ku.edu.kw - Web Site: <http://www.pubcouncil.kuniv.edu.kw/ajas>