الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

الأبعاد الإنسانية في الخطاب الصوفي

ابن فارس نموذجا

إعداد:
غوزي مصطفى

إشراف :
أ.د عبد القادر بوعرفة

لجنة المناقشة

- الزاوي الحسين	أستاذ	رئيسا
- بوعرفة عبد القادر	أستاذ	مقررا
- سعيدي محمد	أستاذ	مناقشا
- دكار أحمد	أستاذ	مناقشا
- موسى عبد الله	أستاذ	مناقشا
- سواريت بن عمر	أ. محاضر- أ-	مناقشا

السنة الجامعية 2011 / 2012

إهـــــــــــــداء

أهدي هذا العمل إلى الوالدين الكريمين أطال اللّه في عمرهما، إلى زوجتي المحترمة إلى أبنائي : جيهان، محمد، عبد الفتاح وعبد الرحمن وأيضا إلى إخوتي وإلى جميع الأصدقاء والزملاء.

شـــــــــكر

أتوجه بالشكر الجزيل للأستاذ الدكتور عبد القادر بوعرفة على كل ما قدّمه لي من توجيه ونصح وكان باستمرار تجسيدا راقيا لمثل إنسانية راقية ولطيفة. وله كل التقدير والاحترام.

أتوجه بالشكر للأستاذ لخضر براهمي على مراجعته اللغوية لهذه المحاولة البحثية.

أتوجه بالشكر الجزيل للأستاذ عبد اللطيف عيساوي على إسهامه البارز في نقل وكتابة البحث على مستوى جهاز الحاسوب.

حقيقة إن الشكر يبدو لضئيل مقارنة بما قدّم لي هؤلاء الأساتذة الأفاضل الكرماء من عون لا يقدّر بثمن ولا يمكن أن تحتويه فتمثله الألفاظ والكلمات، فشكرا ألف ألف شكر ومتعتم جميعا بالحياة السعيدة على الدوام.

مقدمة :

أما التصوف بصفته تساؤلا، فإنه يتجرد، كلما اتضحت معالمه لعقل العاقل – وعندما يكون قلبا متقلب الأحوال– والذي لا ينفك من التعقل في كل سانحة وجود، يغترف عناصره الموجد له بصفته فعلا تفكريا قد رافق الإنسان، منذ أن وعى وبدأ يرتب أحيانه، ويصنع استقرارا يسكن ويلوذ إليه، فيه يعترف بعدم التمام، ويتطلع إلى التأبيد والكمال ترياقا، للاصطدام بالوجود وما سوف ينجر عنه لاحقا من تعثر في الحركة وتلعثم في القول، فالوعي بالوجود عبء ثقيل لا يسهل حمله وتحمّله في كل حين وظرف. وإن كان التصوف بالفعل تساؤلا فهو أيضا تبعا لهذا طريقة تفكر، ومقاربة أشياء، يشهد لها بالتجرد والتنزه عن جزئيات وتفاصيل مستقرئة جاهزة للاستهلاك المباشر، يبتر فيها ويقطع فيها كل محاولة للاعتبار والنظر الثاقب، الهاتك للحجب، ولتدليل على ما نقول ما يذكره أبو حيان التوحيدي، في كتابه الإمتاع والمؤانسة وتحديدا في جزئه الثالث، حيث يتعرّض إلى مسألة اهتمام المتصوفة بالمشاكل الاجتماعية والنظر فيها على طريقتهم، بحسب تصوراتهم الخاصة : "حدّثني شيخ من الصوفية في هذه الأيام قال : كنت بنيسابور سنة سبعين وثلاثمائة، وقد اشتعلت خراسان بالفتنة، وتبلبلت دولة آل سامان بالجور ... وورد أبو العباس صاحب جيش أل سامان نيسابور بعِدّة عظيمة، وعُدّة عميمة، وزينة فاخرة، وهيئة باهرة وغلا السعر، وأخيفت السبل، وكثر الإرجاف، وساءت الظنون، وضجّب العامة"[1] ليتابع قائلا : "قال وكنا جماعة غرباء نأوي إلى دويرة الصوفية لا نبرحها، فتارة نقرأ، وتارة ننام، وتارة نهذي، والجوع يعمل عمله، ونخوض في حديث آل سامان ... ولا قدرة لنا على السّياحة لانسداد الطرق ... وقلنا ليلة ما ترون يا صحابنا ما دفعنا إليه من هذه الأحوال الكريهة، كأنا والله أصحاب نعم وأرباب ضياع نخاف عليها الغارة والنهب ... نحن قوم قد رضينا في هذه الدنيا العسيرة، ولهذه الحياة القصيرة بكسرة يابسة، وخرقة بالية، وزاوية من المسجد مع العافية من بلايا طلاب الدنيا ... قوموا بنا

[1]- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، الجزء الثالث، صحّحه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين ,احمد الزين، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع، ص 91، 92.

غدا حتى نزور أبا زكريا الزاهد"[1] ثم قال "وصرنا إلى أبي زكريا الزّاهد فلما دخلنا رحب بنا ... وقال : ما أشوقني إليكم، وما ألهفني إليكم ! الحمد لله الذي جمعني وإياكم في مقام واحد، حدّثوني ما الذي سمعتم وماذا بلغكم من حديث الناس وأمر هؤلاء السّلاطين؟ فرّجوا عني؛ وقولوا لي ما عندكم فلا تكتموني شيئا فمالي والله مرعي في هذه الأيام إلا ما اتصل بحديثهم ... فلما ورد علينا من هذا الزاهد العابد ما ورد، دهشنا ... قال : فخفّفنا الحديث ... فلما خرجنا قلنا : أرأيتم ما بلينا به، وقعنا عليه؟ ... ميلوا إلى أبي عمرو الزاهد فله فضل وعبادة وعلم، وتفرّد في صومعته."[2] ثم قال أيضا : "فمشينا إلى أبي عمرو الزاهد ... ووصلنا إليه فسرّ بحضورنا وهش لرؤيتنا ... ثم قال : يا أصحابنا ما عندكم من حديث الناس؟ فقد والله طال عطشي إلى شيء أسمعه، ولم يدخل عليّ اليوم أحد فأستخبره فهاتوا ما معكم وما عندكم، وقصّوا علي القصّة بفصّها ونصّها ... فعجبنا من هذا الزاهد الثاني أكثر من عجبنا من الزاهد الأول، وخاطفناه الحديث ... وأقبل بعضنا على بعض يقول : أرأيتم أظرف من أمرنا وأغرب من شأننا؟ ... وقلنا يا أصحابنا : انطلقوا إلى أبي الحسن الضرير، وإن كان مضربه بعيدا فإنّا لا نجد سكوننا إلا معه ... وطوينا الأرض إليه ودخلنا عليه."[3] ثم أردف قائلا : "ولمّا سمع بنا أقبل علينا وقال : أمن السماء نزلتم عليّ؟ والله لكأني وجدت بكم مأمولي، وأحرزت غاية سؤالي، قولوا لي غير محتشمين : ما عندكم من أحاديث الناس؟ ... فورد علينا من هذا الإنسان ما أنسى الأوّل والثاني، وممّا زاد في عجبنا أنّا كنا نعدّه في طبقة فوق طبقات جميع الناس فخفّفنا الحديث معه وطفقنا نتلاوم على زيارتنا لهؤلاء القوم لمّا رأينا منهم ... وانقلبنا متوجّهين إلى دويرتنا ... فلقينا في طريقنا شيخا من الحكماء يقال له أبو الحسن العامري ... وله كتاب في التصوف ... وكان من الجوّالين الذين نقبوا في البلاد واطلعوا على أسرار الله في العباد، فقال لنا : من أين درجتم، ومن قصدتم، فأجلسناه في مسجد،

---

[1]- أبوحيان التوحيدي، (م س)، ص : 92.
[2]- المرجع نفسه، ص : 93.
[3]- المرجع نفسه ، ص : 93، 94.

وعصبنا حوله، وقصصنا عليه قصّتنا من أوّلها إلى آخرها... فقال لنا : في طيّ هذه الحال الطارئة غيب لا تقفون عليه وسر لا تهتدون إليه وإنما غرّكم ظنّكم بالزهاد، وقلتم لا ينبغي أن يكون الخبر عنهم كالخبر عن العامة."[1] ثم قال: " قلنا له : فإن رأيت يا معلم الخير أن تكشف عنا هذا الغطاء، وترفع هذا الستر ... فقال : نعم، أمّا العامّة فإنها تلهج بحديث كبرائها ... لما ترجو من رخاء العيش ... فأمّا هذه الطائفة العارفة بالله ... فإنها مولعة أيضا بحديث الأمراء الجبابرة ... لتقف على تصاريف قدرة الله فيهم، وجريان أحكامه عليهم ... وبهذا الاعتبار يستنبطون خوافي حكمته، ويطّلعون على تتابع نعمته وغرائب نقمته وهاهنا يعلمون أنّ كل ملك سوى ملك الله زائل وكل نعيم غير نعيم الجنة حائل ويصير هذا كله سببا قويا لهم في الضّرع إلى الله واللّياذ بالله ... وبين الخاصّة والعامّة في هذه الحال وفي غيرها فرق لمن رفع الله إليه، وفتح باب السّر فيه عليه"[2].

إضافة إلى ما تقدم، فإن كلمة تصوف في معناها ومبناها تعني كذلك – والإفصاح عنه هو بكيفية أو بأخرى نشر وإظهار مقتضب للخطة المتبعة في هذا البحث– بحسب الدكتور زكي مبارك الآتي :

أ– الفرض الأول : أن يكون الصوفي منسوبا إلى صوفة، فهو اسم رجل كان : "ألف الخدمة لله سبحانه وتعالى عند بيته الحرام، واسمه الغوث بن مر، فانتسبت الصوفية إليه بمشابهتهم إياه، بالانقطاع إلى الله، يقول بن الجوزي في ذلك، أنبأنا محمد بن ناصر عن أبي إسحاق إبراهيم بن سعيد الحبال : قال أبو محمد عبد الغني بن سعيد الحافظ قال : سألت الوليد بن القاسم : إلى أي شيء يُنسب الصوفي؟ كان قوم في الجاهلية يقال لهم صوفة : انقطعوا إلى الله عز وجل وقطنوا الكعبة، فمن تشبه بهم فهم الصوفية."[3]

ب– الفرض الثاني : أن يكون الصوفي منسوبا إلى لباس الصوف. ويرى الدكتور زكي أن هذا الفرض الثاني هو أصح الفروض، تؤيده شواهد كثيرة فهو يذكر : "إن لباس الصوف لباس المتصوفون الأوائل بامتياز، نظرا

---

[1]- أبوحيان التوحيدي، (م س)، ص : 95.
[2]- المرجع نفسه ، ص : 95، 96.
[3]- زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، دار الجيل، الجزء الأول، بيروت لبنان ص : 40 وص : 41.

لأنه أقرب بالخمول والتواضع والزهد ولكونه كذلك لباس الأنبياء عليهم السلام، وقد جاء أن الرسول (ص) كان يركب الحمار ويلبس الصوف، وعنه (ص) أنه قال : مرّ الصخرة من الروحاء 70 نبيا حفاة عليهم العباء يؤمون البيت الحرام. عنه (ص) أنه قال : يوم كلّم الله تعالى موسى عليه السلام : كان عليه جبة من الصوف والشعر ويأكل من الشجر ويبيت حتى أمسى. وقال الحسن البصري رضي الله عنه لقد أدركت 70 بدريا لباسهم صوف"[1].

جـ – الفرض الثالث : أن يكون الصوفي منسوبا إلى الصفاء، يرى الدكتور أن الفرض هذا، غير مؤسس، وبعيد عن جادة الصواب، حتى يصفه : "نجد لقة بعض الصوفية، ويلجأ ليؤكد زعمه بأبيات شعرية، ينسبها إلى أبي الفتح البستي والشاعر أبا العلاء المعري مدعما ذلك بشهادة أحد أقطاب الصوفية ألا وهو القشيري"[2].

د– الفرض الرابع : أن يكون الصوفي منسوبا إلى سوفيا اليونانية، وسوفيا لفظة دخيلة على اللغة العربية تكون مع اللفظ فيلو، كلمة فلسفة والتي تفيد الحكمة غير أن الافتراض يسقطه الدكتور زكي مبارك ولا يأخذ به "ويعتبره ضربا من ضروب الإغراب، وحتى وإن قال به أبو الريحان البيروني وقال به فون هامر من المستشرقين، وتعصّب له الأديب عبد العزيز الإسلامبولي، والأستاذ محمد لطفي جمعة"[3]

من خلال عرض هذه الفروض الأربعة، قد يستشف المرء أنه فعلا يعتبر التصوف على الأقل في وجه من وجوه، طريقة معينة من التفكر، وكيفية من كيفيات الإحاطة الفكرية لقضايا الإنسان الأساسية، ومقاربة خاصة للأشياء تودد، يكون فيها التفكير – بصفة عملية عقلية عليا – ارتد فعاد إلى كنهه سائلا ذاته الأسئلة الأساسية، سابرا أعماق النفس البشرية، وقد تمكنت منه الحيرة كل التمكن، وصيرت الوجود الإنساني صورة بسيطة، قد تخلّصت من كل الزوائد والأعراض، ونزهت من كل الأغراض كلما اشتدت الحيرة ودامت في

---

[1]- المرجع نفسه، ص 42.
[2]- زكي مبارك، (م س)، ص 51.
[3]- المرجع والمكان نفسه.

الزمن، أما أس الأسئلة، الذي ينجم عن استخدام هذه الكيفية من التفكر، فيمكن في السؤال عن الإنسان بصفته المقام والشعور بالانقضاء والتناهي، يقول الأستاذ عبد القادر بوعرفة في معرض حديثه عن الإنسان وعلاقته بانصرامية الزمن أي التاريخ : "إن الإنسان باعتباره مركز الحدث التاريخي والمكرم على وجه الأرض يمتلك نعمة العقل التي يستطيع بها أن يمكر فوق مكر التاريخ"[1] ثم يتابع الدكتور عبد القادر بوعرفة موضحا ومبينا الفرق بين الإنسان بصفته كائن الشاهدية والفاعلية، قد امتاز بتفكر حدسي، وسيلة، تمكن هذا الكائن من التنصل والانفلات والتاريخ بوصفه حركة ميكانيكية يمضي قدما، حيث يقول : "إذا كان مكر التاريخ يسير وفق حتمية زمنية مرتبطة بنظام الدورة الحضارية فإن فكر الإنسان هو وليد اللحظة الحدسية التي تنبعث من قوة الإدراك والوعي وإدراك الحكمة من وجوده في عالم عرضي متجه نحو النهاية."[2] لهذا كله فقد ظهرت المحاولة وقد تأبطت المسعى تأبط الحذر، الذي يتملكه الجهل فالغاية، مقامها هناك يترأى يطويها الأفق طيا، كلما بدت للرأي أنها على مرمى حجر، يقذفها بعيدا عن الأنظار، حاجبا، وساترا الموضوع المبتغى استجلاء أمره، وفك طلمسه حتى يقدم للمشاهدة، فيرى بعين وجها من بين وجوه قد تتاح لأعين أخرى، أما الموضوع المشاهد فهو الإنسان بكل أبعاده يقرأ خطابا مكتوبا بحبر إنساني قد اصطبغ، الصبغة الصوفية. فهي إذا محاولة تدعي التأويل والحفر والتنقيب والتفكيك والاستنطاق، ترى الإنسان في جوهره وكذا في أسبابه وظروفه وبواعثه المفرجة عنه. وتعتبر الفعل الإنساني بصفة عامّة –التصوف بصفة خاصة– على أنه مظهرا من مظاهر قدرة الإنسان على التأثير والتأثر، قد اختزل في خطاب قابل للقراءة والاستنطاق، خطاب حمال لأوجه له أسطح وطبقات كثيرة، متحركة فاكرة، تكون فيه الكلمة حدثا يستحيل عليه الثبات والسكون، بل هو في كل حين في شأن، شأنه الآن يختلف عن شأنيه السابق واللاحق، يقول محمد عنبر، مبرزا هذا الجدل الذي يسكن

[1]- د. عبد القادر بوعرفة، الحضارة ومكر التاريخ، تأملات في فكر مالك بن نبي، الناشر : رياض العلوم، ط1، 2006، ص : 23.

[2]- المرجع والمكان نفسه.

جوهر الحرف العربي ويجعله ينبعث من رماده : "لقد خرجت اللغات من أصولها إلى هيئات وأصول أخرى وليس في الوسع أن نتعرف على تلك الأصول إلا باصطناع منطق جدل، في الثنائي كثير وفي الثلاثي قليلا"[1]، ليتابع بعد ذلك قائلا : "فحركة الجدل في الثنائيات أوضح وأجلى منها في الثلاثيات، فالثنائي هو الأصل في العربية والخلية الأولى موطن التشابه الأوّل بين الأحياء، أمّا الثلاثي فكأنه يؤرخ وجه الإنسانية فيها، فالألفاظ الثلاثية تعبّر عن السمة الإنسانية السوية التي في أحسن تقويم، والثلاثي قائم على وجهة الثنائي الأصل، لم يخرج عليها وقد اعتبره أهلها أصلا لكل ما يقبل التصريف فيها"[2].

أما هيكلة البحث فقد تشكلت فاتخذت صورة التحمت أجزاؤها مؤلفة مخططا بعمود حامل، ثابته لفظة إنسان، متفرعة إلى فروع منها فرع الإنسانية الذي ينبأ عنها فينشرها، ويكون نقطة ضوء متوجهة هناك في الأفق البعيد؛ فالوثبة تتم انتقالا من الاسم إلى الصفة إلى النعت إلى الحال، يكون فعل التأنس أي التفكر، المحرك والفاعل طوال مسيرة البحث، والذي يبدأ عربيا بالمناسبة وتحديدا ايتمولوجيا ثم فرنسيا بشقيه اللاتيني والإغريقي، لينتقل فعل التأنيس باحثا عن الدلالة الفلسفية للفظة "الإنسان" سواء جاء التعبير عنها تاريخيا – باللغة العربية أو اللغة الفرنسية– بعد ذلك، يتوغل الفعل التفكري أكثر، مقدما الفهم الصوفي وهو يشكل هذه اللفظة الجامعة، يليه، الفهم الفلسفي فالفهم الانثروبولوجي ثم الفهم القانوني، ويتخلل هذه الإحاطات وقفات تنظر إلى الأزمنة المتحركة والتي مكنت لهذه الإحاطات، وجعلتها قابلة إلى أن تقرأ وتستنطق ويستخلص منها الثوابت والمتغيرات، ليأتي بعد ذلك زمن الإحاطة بمفهوم الإنسانية كتصور عام دارج وكذا كمصطلح ينتمي إلى نسق فكري معين مما سيجبر البحث على الوقوف عند قضية النزعة الإنسانية كصناعة فكرية أوروبية في ظروف حتمتها صيرورة التاريخ، وما تحمله هذه الظروف من ملابسات والرد عليها. إن محددات وانطلاقات النزعة الإنسانية ليست محددات وانطلاقات أوروبية صرفة فحسب، ويكون من الخطأ الحسم الاعتقاد –ولو

[1]- محمد عنبر، جدلية الحرف العربي وفيزياء الفكر والمادة، دار الفكر، ط1 1987، دمشق سورية، ص : 9.
[2]- المرجع نفسه، ص 10.

للحظة واحدة– أن النزعة الإنسانية نسيج الفكر الأوروبي لوحده وهذا ما حاولنا أن نكشف عليه من خلال تقديم كيفية صياغة المفهوم "إنساني" humain من قبل "أهم" المذاهب الفلسفية، وهي بالأساس مذاهب فلسفية غربية في الفضاء والتاريخ، أما الفصل الأخير فقد أفردناه لتجليات النزعة الإنسانية في الوعي العربي الإسلامي وذروة هذا الوعي يأتي الإفصاح عنه شعرا وألطف وأرهف إفصاح شعري يجسّد ويعبّر عن هذا الميل الإنساني دائم التعالي عن الغرائز البهيمية التي تسكن الطبيعة الإنسانية والمنزّه عن الأغراض الآنية، والمتبعد عن جبروت الظرف وسطوته المتعاظمة وإخفاقاته المتكررة هو الشعر الصوفي، وبخاصة عندما يكون قد صدر عن ذات قد أصابها سهم الوجود القاتل، ونعني بهذه الذات، ذات سلطان العاشقين، الشاعر ابن الفارض وفي الأخير قد أتممنا الأمر بقراءة متواضعة في مقامها لمجالس الشيخ عبد القادر الجيلاني. مجالس هي في الواقع حلقات دروس قد قدّمها الشيخ آخر العمر نراها خلاصة لتجربة حياته، قد اختزلت تجارب إنسان قد عاش ردحا من الزمن وقبل المغادرة والاختفاء وفي الفؤاد غصّة، يتكلم الإنسان عن الإنسان ويبسط أحواله، البسط المسيّج.

تنتهي المنهجية المعتمدة في هذا البحث؛ وقد خلصت إلى موقف مؤداه إمكانية معرفة الشيء إلا بمعية شرط قبلي هو شرط ذاتي يفترض أن تعيه أو تعيشه الذات العارفة، ألا وهو شرط المهادنة والمصالحة والحبية، لأجل الدنو من أبعد نقطة متاحة لاستقصاء الموضوع، يفضي في النهاية إلى معرفة طبيعة هذا الموضوع ووجوده وقيمته الحقة فعلا وأثر يرى رؤية العين ويدرك إدراك الفكر ويشعر به شعور النفس، يستحيل في لحظة من اللحظات إدراك التمييز بين كينونة تعرف وكيان يُعرف، مع العلم ابتداء باستحالة المعرفة المطلقة وامتناع حدوثها امتثالا لمقتضيات الصيرورة المتحركة ردّة طورا والساكنة طورا والمتقدمّة إلى الأمام طورا آخر، يقول جاك دريدا في مؤلفه صيدلية أفلاطون : "لا يكون نصّ نصّا إن لم يخف على النظرة الأولى، وعلى القادم الأوّل، قانون تأليفه وقاعدة لعبه، ثم إن نصا ليظلّ يمعن في الخفاء أبدا، وليس يعني هذا أنّ

قاعدته وقانونه يحتميان في امتناع السر المطوي، بل أنهما ببساطة، لا يسلمان أبدا نفسيهما في الحاضر لأي شيء ممّا تمكن دعوته بكامل الدقّة إدراكا"[1] ليقدم لنا بعد ذلك جاك دريدا عمليا كيف يتم فعل الإخفاء والإظهار كعمليتين متلازمتين حيث يقول : "يمكن لخفاء النسيج بأية حال أن يستغرق في حلّ نسيجه قرونا، النسيج منطويا على النسيج. قرون لحلّ النسيج. معيدا على هذا النحو بناءه كجسم حيّ راتقا نسيجه نفسه من دون انتهاء خلق ذلك الأثر القاطع، الذي هو قرار كل قراءة، مدّخرا، باستمرار، مفاجأة للتشريح والفيزيولوجيا العائدين لنقد يتوهّم السيطرة على لعبه والهيمنة على جميع خيوطه"[2].

منذ عهد ليس بقريب كان موضوع التصوف وتجلياته السلوكية والتنظيرية والتي تعكس أبعاده الإنسانية بالفعل، مجال اهتمام ودراسة من قبل الكثير من المهتمين وذلك لاعتبارات عدّة قد يكون أهمها رغبة الإنسان وتطلعه إلى عالم يرجى أن تعمّه السكينة ويتحرك بوتيرة متزنة تجلب الراحة والطمأنينة، على مستوى الفرد والجماعة؛ فالطبيعة الإنسانية بالأساس ترنو على مر التاريخ البشري إلى تمثّل المعاني السامية وتعمل دون كلل على التخلص من كل شائبة تكدر العيش الصافي النقي، وتمثيلا على ما نقول نذكر بعض الدراسات التي تناولت موضوع التصوف في أبعاده الإنسانية، وتكون بداية الذكر بالدراسات الأجنبية :

1) L'idéal Bouddhique de l'humanisme au mysticisme par Jean Prozluski.

2) Histoire littéraire du sentiment religieux en France : Le mystique Français du grand siècle par Henri Brémond.

3) L'humanisme chrétien au $17^{ème}$ siècle par Saint François de Sales.

4) Le Protestantisme et la mystique entre répulsion et fascination par Michel Comuz.

---

[1]- جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، تر : كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس 1998، ص 13.

[2]- المرجع نفسه، ص 14.

5) Humanisme et mystique : Albert Schweitzer par Jean Paul Sorg

6) Le sentiment de l'Amour dans l'œuvre de Pierre Corneille Octave

7) Mystère et Philosophie du Christ selon Erasme par George Chantraine.

8) Essai sur le mysticisme en Italie au $15^{ème}$ siècle : thèse par Louis Perrelet.

9) The late middle ages and the dawn of humanisme outside Italy par Gerard Verbeke

10) La pensé religieuse de Troeltsh par Edmond Verneil, Martment Ruddies.

11) De l'humanisme à l'absolutisme – l'évolution de la pensé par Jianchen Huang

12) Mysticisme rosicrucien : Questions philosophique par Serges Toussaint.

13) Paroles de Confucius de Cyrille Javary .

14) Socrate Jésus, Bouddha par Fréderic le Noir.

15) Le Christ philosophe par Fréderic le Noir.

بينما الدراسات العربية والتي أثرت الموضوع في أبعاده الإنسانية فهي كالآتي تذكر حصرا ليس إلا :

1) شعر عمر ابن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي، لعاطف جودة نصر.

2) ابن الفارض والحب الإلهي لمحمد مصطفى حلمي.

3) نزعة الأنسة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي لمحمد أركون.

4) النزعة الإنسانية في الفكر العربي – دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط لعاطف أحمد وأنور مغيث وحسنين كشك وعلي مبروك ومنى طلبة.

5) الإنسان الكامل في الإسلام لعبد الرحمن بدوي.

6) الإنسان الكامل لمرتضى المطهري.

7) نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها لعرفان عبد الحميد فتاح.

8) ابن الفارض سيرة الحياة ومسيرة التجربة لعباس يوسف الحداد (مقال).

9) الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية ليوسف زيدان.

10) اللغة الصوفية ومصطلحها في شعر ابن الفارض لوليد بحمردي (رسالة ماجستير).

11) كتاب الأربعين في شيوخ الصوفية لأبي سعيد أحمد بن محمد بن أحمد الماليني..

بالإضافة إلى هذه العناوين وغيرها كثير، هناك دراسات كثيرة، انصب اهتمامها خصيصا بالإنتاج الشعري لسلطان العاشقين، دراسات عربية وأخرى أجنبية، إيطالية وفرنسية وأخرى إنجليزية، جميعها تبرز إبداع الشاعر وتظهر إسهاماته في الفكر الصوفي الإسلامي.

الحديث عن الصعوبات التي تعترض الباحث وهو يحاول الولوج إلى عالم التصوف قصد إبراز أبعاده الإنسانية، يقتضي ابتداء التوقف عند حد الصعوبات فماذا نعني بكلمة "صعوبات" فالدنو من دائرة التصوف لأجل معرفة ماذا يوجد خلف هذه الكلمة، ماذا يوجد في ثنايا هذا الشيء، والذي يتوارى كلما ظن الباحث أنه قد اقترب منه كفاية لفتحه، وتلك هي واحدة من الصعوبات التي تذكر. إن الذين تكلموا عن التصوف هم كثر عددا ويزدادون تباعا يوما بعد يوم، وهذه صعوبة أخرى تطل علينا. وكل متكلم يدعي –وهو محق في دعواه– أنه قد خبر الموضوع وعلمه، العلم اليقين. ويمكن المضي قدما في سرد الصعوبات تلو الصعوبات لكن ههنا نتوقف لنقول، إن كانت هناك صعوبات تعترض الباحث في مسعاه المعرفي، فهي صعوبات، يفترض أن توجد أصلا بالنظر إلى طبيعة الموضوع المجافية والتي تنأى عن نفسها التورط في التعينات الحسية، صنيعة الظرفية الغارقة في الآن ومقتضياته المستعجلة. فالتصوف أفق فكري مفتوح على مصراعيه ودعوة للعقل

البشري أن يسلك طريقا خاصا، بموجبه يتعرف هذا العقل على وجه من أوجه نشاطه الإبداعي. فيكتشف العقل على إثر ذلك الوجود وقد تحلى حلة قشيبة، نسجت بنسيج بسيط شفاف. ولأجل هذه البساطة والشفافية والتي قد تغري؛ فإننا نقول بأن موضوع التصوف بشقيه النظري والسلوكي، يستحق وعن جدارة الالتفاف نحوه، والنظر باتجاه لعل وعسى نظفر ولو بقسط بسيط من هذا الوضوح، فتعود النفس إلى كنهها وقد التأمت كل أبعاضها وانسجمت في هناء.

إن الخطاب الصوفي إن مكّن له أخذ حيزا في المدينة الإنسانية ساهم مساهمة أكيدة في صناعة كينونة إنسانية وقد التحمت التحاما طبيعيا مع الوجود، ما يؤدي بعد ذلك إلى تفشي نمط من الثقافة، يثمن قيم المحبة والسلام والوفاق بين جميع البشريين.

لاستجلاء دواعي اختيار موضوع التصوف، كموضوع بحث، قد يكون حري بنا الحديث في المستهل عن الاستراتيجيات التي تهيكل الموضوع وتنظمه؛ فالمقارب للتصوف بصفة عامّة في دراسته وفق إستراتجية معينة واضحة المعالم تكون كفيلة بإمداده بالمادة المعرفية المرتقبة والمنشودة، ومن بين الإستراتيجيات المسيّرة لأي موضوع بحثي نذكر :

أ) الإستراتيجية الوظيفية –ونراها الغالبة– والتي تفيد بأن لكل موضوع وظيفة ما يؤديها في الفضاء الاجتماعي المحدد ظرفا والذي صدر عنه ونمى فيه والتصوف نتاج إنساني له مفاعيله وآثاره والقابلة للمشاهدة والتحقق والظاهرة في الحياة الاجتماعية وأهم الوظائف التي ترفق بالتصوف عادة وظيفة التسكين والمجابهة، أمّا طبيعة هذه الوظيفة ارتدادية تؤسس على ردود الأفعال، فهي بالتالي ليست فاعلة.

ب) الإستراتيجية الفنية : والتي ترى التصوف فعلا إنسانيا منزها من كل الأعراض الآنية الوصولية، يستغرق في الزمن ويدوم إمعانا، ويشهد على ذلك المعرفة الوجودية التي يقترحها كرفيق للإنسان في مسيرته الحياتية المتناهية يقول الدكتور محمد جلال شرف بشأن هذا الأمر الآتي : "إن التصوف يتجه إلى الاهتمام البالغ إلى

نوع جديد من المعرفة تختلف كثيرا في نوعها عن التي نجدها عند الفلاسفة والمتكلمين بل والفقهاء"[1] أمّا عن تلك الوسائل المعتمدة في استجلاب هذه المعرفة الصوفية من قبل الصوفي، فيقول الدكتور شارحا : "فالمتصوف يعتمد على الكشف والإلهام والحدس الباطني الذي يسبقه جانب يعتمد على المجاهدات والرياضيات البدنية والنفسية حتى يتهيأ القلب لاستقبال العلم اللّدني الذي يهبه الله تعالى لخاصّة عباده ويقذفه في قلوبهم مباشرة فينير أمامهم الطريق إلى الحق والوصول إلى الحقيقة"[2] وأساس هذه المعرفة ومحركها نحو الظهور والانتشار : "فالمحبة المتبادلة بين العبد وربه"[3].

وأي توفيق قد يحالف هذا البحث المقدم، يعود بالأساس إلى تبنيه ومسايرته للإستراتيجية الثانية، فما أحوج الفكر الإنساني، في هذه الآونة إلى نفس جديد يبعث، فيهدأ من حركة التفكر المتسارعة، التي طالما استبدت بها رغبة الانتصار والتفوق، بدافع روح الانتقام، والتي توجه التفكير الإنساني وتجعله رهينة الاسترجاع والارتداد، لا يقوى على الإقدام والاندفاع نحو آفاق أكثر رحابة وبالتالي أكثر جدّة.

[1]- د. محمد جلال شرف، التصوف الإسلامي –مدارسه ونظرياته- دار العلوم العربية، ط1 1990، لبنان، ص 181.
[2]- د. محمد جلال شرف، (م س)، ص :181.
[3]- المرجع والمكان نفسه.

الفصل الأول :

المبحث الأول : لفظ "إنسانية" من المنظور اللغوي :

ا) تقديم تعريف الإنسانية

1- التعريف الابتيمولوجي (الجذر اللغوي للفظة "الانسانية")

ا) في اللغة العربية :

*** تقديم تعريف ابن منظور وغيره :** لقد جاء في لسان العرب : "أنَسَ: الإنسان : معروف يعني بالإنسان آدم على نبينا وعليه الصلاة والسلام"[1] أما أحمد بن زكريا اللغوي فيذكر أن : "أنَسَ- آنِسْتُ الشيء : رأيته. وسمي الإنس إنسا لظهورهم "[2] ، بينما ورد في المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية الآتي : " (أنَسَ) به وإليه- أنسا : سكن إليه وذهبت به وحشته"[3]، ليتابع ابن المنظور معرفا الإنسان : "وروى ابن العباس رضي الله عنهما أنه قال: إنما سمي الإنسان إنسانا لأنه عُهد إليه فنسى"[4]غير أن ابن زكريا اللغوي يميل أن علة تسمية الإنسان بالإنسان إلى الرأي الآتي : "وسمي الإنسان من الأُنس"[5] و استزادة يقوم ابن منظور بتوضيح الأصل اللغوي والنحوي تحديدا للفظه، فيقول :"وروى المنذري عن ابن الهيثم، أنه سأله عن الناس ما أصله؟ فقال : الأناس لأن أصله أناس فالألف فيه أصلية، ثم زيدت عليه اللام التي تزاد مع الألف للتعريف، وأصل تلك اللام إبدال مع أحرف قليلة مثل الاسم والابن مع الألفات الوصلية، فلما زادوها على أناس صار الأناس ثم كثرت في

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، الجزء الأول، دار إحياء التراث العربي مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط1993 ، ص : 231.

[2]- أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا اللغوي، مجمل اللغة، دراسة وتحقيق زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، الطبعة الثانية 1986، ص : 104.

[3]- مجمع اللغة العربية (الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث)، المعجم الوسيط، تحت إشراف د. شوقي ضيف، إخراج شعبان عبد العاطي عطيه وأحمد حامد حسين وجمال فراد حلمي وعبد العزيز البخار، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة، 2004، ص: 29

[4]- المرجع نفسه، ص : 231.

[5]- المرجع نفسه، ص : 104.

الكلام، فكانت الهمزة واسطة فاستثقلوها فتركوها وصار الباقي"[1]. ولكن ابن زكريا يشير إلى الأصل النحوي للفظه إجمالا ليختزله في الجانب الإملائي، حيث يقول "وجمع الإنسان أناسيٌّ قال جل ثنائه [وأناسيّ كثير] سورة الفرقان، الآية 49"[2] يعرض ابن منظور بعد ذلك إلى مسألة تلفظ الكلمة، فمن الناحية الفونتيكية قد يلحق بعض التشويه في تلفظ كلمة إنسان أحيانا – واستعمالنا للتشويه للإشارة فقط على أن هذا التلفظ نادر الحدوث فقليل هم المتكلمون العرب الذين يلهجونه مستدلا على صحة زعمه بأبيات شعرية مجهولة الصاحب يقول :

يا قبح الله بني السعلاة ! عمرو بن يربوع شرار النات

غير أعفاء ولا أكيات

استعمال "النات" تعويضا "لناس"، قد يكون له ما يبرره من الناحية الشعرية؛ فالقول الشعري، يلزم صاحبه الإذعان لقانون الوزن والإيقاع، حتى يستقيم القول الشعري فيصير بذلك، مستساغا، تقبله الأذن فتتذوقه. يمضي ابن المنظور، معرفا، الجذر اللغوي للفظة، مهتما في هذه المرحلة بالاسم، يقول : "الإنس جماعة من الناس والجمع أناس وهم الإنس تقول : رأيت بمكان كذا وكذا أنسا كثيرا أي ناسا كثير ..."[3] غير أن في المعجم الوسيط، فلقد ذكر أن الأنَسُ لا الإنس هم الذين يعتبرون : "الجماعة الكبيرة من الناس، وخلاف الجن"[4] ؛ ولذات الكلمة عند الإمام ابن المنظور معنى آخر :"والأنَسُ: خلاف الوحشية، وهو مصدر قولك أنَسِتُ به بالكسر، أنسا وأنْسَة "[5] وفي ثنايا التعريف يذكر ابن المنظور بأن لفظة إنسان تقال للمرأة فلا يصح أن يقال لها إنسانة. يذهب ابن منظور إلى أن العرب قاطبة تقول الإنسان، إلا طيئا، فهم يجعلون بدل النون ياء، معتمدا في ذلك على روايتين، الأولى للحياني والذي يذكر أن قبيلة طيء تقول إيسانا بدل إنسانا،

[1]- مجمع اللغة العربية (الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث)، (م س)، ص : 231.
[2]- المرجع نفسه، ص : 104.
[3]- ابن المنظور، (م س)، ص : 233
[4]- أبو الحسن أحمد فارس بن زكريا اللغوي، (م س)، ص : 29
[5]- ابن المنظور، (م س)، ص : 233

ويجمعونه أياسين، والله تعالى يقول في كتابه العزيز [ياسين والقرآن الحكيم] الآية : سورة : . والرواية الثانية هي لقيس بن سعد، والتي يذكر فيها أن ابن العباس رضي الله عنهما قرأ [ياسين والقرآن الحكيم] قاصدا في قرائته يا إنسان. لا يتوقف عند هذا الحد وهو يعرف اللفظة، بل يمضي في الحركية التعريفية موسعا المجال الدلالي للكلمة، فينتزع أحقية معرفها الأصلي أو الأول ذكرا، لتصير مشاعا، تتبع أكثر من معرف واحد، يقول :"قال ابن جني : ويحكى أن طائفة من الجن وافو فاستأذنوا عليهم فقال لهم الناس من أنتم؟ فقال : ناس من الجن"[1] ليواصل انتزاع الحقية محولا إياها مشيرا لمكون من مكونات عين الإبصار، حيث يقول :"والإنسان أيضا إنسان العين : المثال الذي يرى في السواد؛ قال ذو الرمة واصفا إيلاغارت عيونها من التعب والسير :

إذ استحرست آذانها ∴ استأنست لها أناسيٌ ملحود لها في الحواجب"[2]. يوجز أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا اللغوي، هذا النزع لأحقية المعرف الأصلي في لفظ خاص جامع مانع، يستوفي شروط التعريف المنطقي الصحيح؛ قائلا :"والإنسيٌ من الدابة: هو الجانب الذي يركب منه الراكب ويحلب الحالب. وإنسيٌ القوس: ما أقبل عليك منها"[3]. ولم يحد المجمع اللغوي عن هذا الطريق الذي سلكه أبو الحسن أحمد "وإنسان العين ناظرها وإنسان السيف والسهم : حدهما"[4].

بعد ذلك ينقل الإمام ابن منظور دلالة الإنسان من المكون الأبيض للعين؛ يتبدل المعنى، معبرا في هذه اللحظة، عن أصغر جزء لكف اليد، يقول ابن منظور "الإنسان : الأنملة"[5] مستشهدا بقول الشاعر ابن سيدة : "أشارت لإنسان بإنسان كفها ∴ لتقتل إنسانا بإنسان عينها"[6] مزيدا يتسع دلالة اللفظة الجذر لتشمل فكرة الجهة؛ يقول ابن المنظور:"... وإنسان السيف والسهم حدهما، وإنسيٌ القدم، ما أقبل عليها ووحشيهما ما أدبر

---

[1]- ابن المنظور، (م س)، ص : 233
[2]- المرجع نفسه، ص : 234
[3]- أبو الحسن أحمد بن فارس زكريا اللغوي، (م س)، ص : 104
[4]- مجمع اللغة العربية، (م س) ص: 30
[5]- ابن المنظور، (م س)، ص : 234
[6]- المرجع والمكان نفسه، ص : 234

منها، وإنسيُّ الإنسان والدابة: جانبهما الأيسر، وقيل الأيمن، وإنسيُّ القوس : ما أقبل عليك منها ..."[1].

يمضي الإمام وحيدا في سعيه غير مقلد موسعا وممددا الحقل الدلالي لجذر الكلمة إلى أن الأنس هم أهل المحل والدار؛ والأنس عنده الغزال وتدل اللفظة كذلك الإحساس بالشيء. وآنس الشخص واستأنسه رآه وأبصره يقول الله تعالى [أنس من جانب الطور نارا] السورة : الآية : .. يعني موسى أبصر نارا وتدل اللفظة أيضا في نظر الإمام، معرفة الشيء؛ أما أنست الصوت أي سمعته، وقد تشير اللفظة على الاستئذان، يقول الله تعالى: [أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا] السورة : الآية: .. إلى آخر ما قال الإمام.

* **الزمن الأول** : يتحرك جذر كلمة "إنسان" في حركة ترمي إلى هتك "الماقبل" –والذي سنشير إليه بلفظ "الإبهام" كإشارة إلى ما قبل التقعيد أو التأسيس إلى ما قبل التمظهر الزمكاني– فتنبلج الصورة الأولى للمعنى، ليرى المرئي الظاهر بفعل فاعل خارق العادة، مؤلفة ما قد نتعارف عليه باسم الهيولى، هيولى الإنسان؛ فتحدث الولادة الآدمية قولا وكتابة؛ وبحدوثها يكون آدم الإنسان المؤسِس والمؤَسَس في آن معا، حدثا متزمنا متحرك في المكان يعيّنه القول المفارق لزمكان ابتداء، حاضنه رسما ولمعانيه المتكثرة وضامن لصدقيته.

* **الزمن الثاني** : في الحركة الثانية لحادث "إنسان" يتموضع في القول المفارق فالهيولى بطبيعة المقال تتجه اتجاه التجوهر، المفضي لتمظهر إنساني تكون حالة النسيان الشكل الأول إبدال لتلك المواجهة الساكنة الذات المتحولة للحادث "إنسان" .. تتم هذه الحركة بحاضن للمعنى وضامن لصدقيته.

* **الزمن الثالث** : في الحركة الثالثة يسلط فعل تفكيكي على جذر لفظة "إنسان" قصد تأصيله؛ فيهب اللفظة أكثر من أصل جينيالوجي واحد، يسفر عن هذا الفعل، الماقبل لساني والمسلط على الحروف الأصلية المكونة لجذر اللفظة، مما يسمح بانبثاق القول الشعري. والذي يعد الحاضن الثاني للمشار رسما ولمعانيه المتكثرة

[1]- المرجع والمكان نفسه ، ص : 234

والضامن الثاني لصدقيته، ليتجلى أول مضايفه بين الحاضنتين، تتم هذه الحركة بحاضن للمعنى وضامن لصدقيته.

* **الزمن الرابع** : مع الحركة الرابعة تتصاعد وتيرة الحركة معلنة عن عملية توليدية، آتية، مفتوحة أمام جميع الاحتمالات الممكنة التي قد تحتملها إشارة جذر كلمة "إنسان"، فيكون الاحتمال الإشاراتي الأول إقليميا، مشيرا إلى المعلم المكاني، الذي يتحرك فيه الحادث "الإنسان"، للإشارة، هذه الحركة تتم بدون حاضن للمعنى، ولا ضامن لصدقيته.

* **الزمن الخامس** : إن الاحتمال الإشاراتي الأول، الذي أظهرته الحركة الرابعة يجعل مفهوم الإقليم في وضعية الشرط القبلي، قد هيأ لاستقبال الاحتمال الإشاراتي الثاني، مظهرا الوجود الأولى للأنثى الإنسان، كذلك الحركة هذه تتم دون حاضن المعنى ولا ضامن لصدقيته.

* **الزمن السادس** : تذهب الحركة السادسة مستقصية التخوم، لترى على سبيل التحقق آثار المواجهة الدفينة في دواخل الذات المتحولة للحادث "الإنسان"، فيمارس وجها من وجوه النسيان (الغياب) بواسطة حركية الحروف لجذر لفظة "إنسان". فيستبدل حرف "النون" شبه المغلق بحرف "الياء" المفتوح، من قبل المتلفظ التخومي. تتم هذه الحركة بحاضن للمعنى وضامن لصدقيته.

* **الزمن السابع** : تمضي الحركة السابقة متوغلة إلى أبعد التخوم، إلى ما هو كائن خارج الإقليم؛ وبطبيعة الحال، لن يكون خارج الإقليم إلا كل مختلف، عمّا يضمّه، مركز الإقليم وأحوازه، فيقوم إقليم نكرة ينبعث من المقابلة بين معلوم الإقليم الأول ومجهوله، فيتجلى القرين اللاظاهر، تتم الحركة بحاضن المعنى وضامن لصدقيته.

* **الزمن الثامن** : بعد هذه الرحلة الاستكشافية، والتي شوهد من خلالها، جذر لفظة "إنسان" على التخوم في الحركة السادسة، فخارج الإقليم تماما في الحركة السابعة، تعود بنا الحركة الثامنة إلى المركز لتشيد بما رأته،

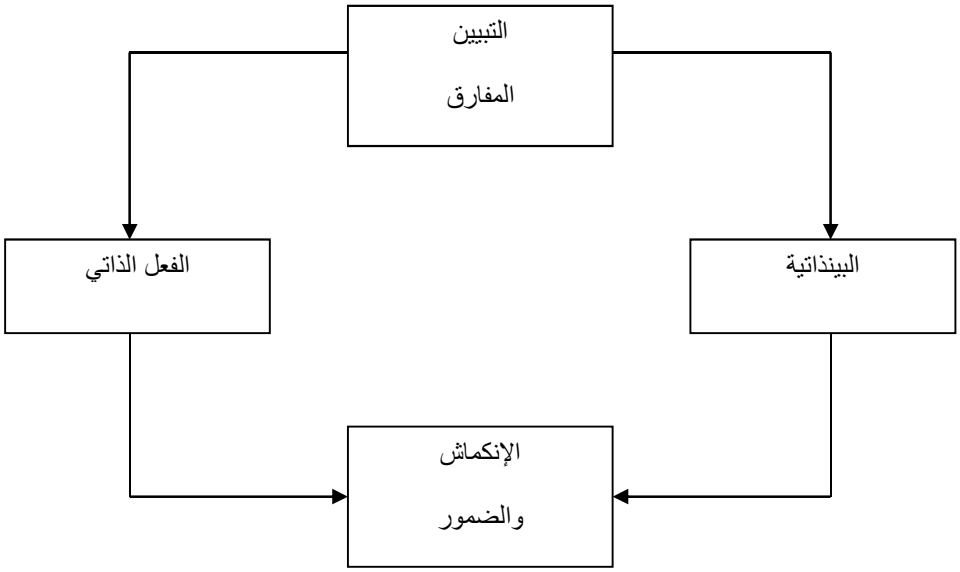
أيّما إشادة، من فرطها تصير "عين المشاهدة" ولو بصفة مؤقتة دالة على لفظة "إنسان"، ثم تتحرك هذه الدلالة الظرفية، شطر الكف، فيتحقق على إثر ذلك رؤية الكل في جزئه، فلقد أظهر الكل في جزئه، تتم هذه الحركة بحاضن المعنى وضامن لصدقيته.

* **الزمن التاسع** : إمعانا في الانبهار يُحمّل جذر لفظة "إنسان" إشارة الشيئية، فالأشياء القريبة ذات المنفعة الحيوية، كلها قابلة للتأنيس، أي قادرة لتصير إنسانا في لحظة من اللحظات. تتم هذه الحركة دون حاضن للمعنى ولا ضامن لصدقيته.

* **الزمن العاشر** : يتم في هذه الحركة الأخيرة، تعيين فضاءات أصغر (مونادات) داخل الإقليم، وبتمام هذه الحركة، يرجع جذر لفظة إنسانا مستأنسا، ليرى مشيرا إلى سكنه (كينونته) بعد أن كان في الحركة الأولى بحثا يتوسل الصفة المواجهة، التي ترى نسيانا (غيابا) ثم لا يلبث أن تتجه الحركة، تجاه، الذي بالكاد يتعين، وطورا آخر تسعى إلى إظهار التكون الجيينالوجي المتعدد، الذي لن يكون حاصلا إلا بشرط تهيئة إقليم، باعتباره أساسا للاندفاع المنشود، فيترأى الحادث إنسان "غيرا" متمما للصورة، ومختلفا على الإطلاق، وخارقا للعادة، خارج الإقليم. لترتد الحركة في نهاية المطاف كاشفة عن الجزء الممثل (لمعين) لكله وأخيرا أداة صامتة بقاءا إلى حين ... تتم الحركة الأخيرة بحاضن للمعنى وضامن لصدقيته.

وإجمالا، قد نوجز الأزمنة العشرة، في هذه الخطاطة أو الرسم المكثف للزمن في الحركة. مع الإشارة، أن الحركة الأولى قد اختزلت في لحظة التبيين . بإيعاز مفارق متعال . إبدال على بداية فهم الشيء (الموضوع) المفكر فيه، يقول بول ريكور شارحا ومفسرا (ومفسرا شارحا) مصطلح التبيين، استنادا على فهمين اثنين، في الفهم الأول يقترح رأي مارتن هيدجر، حيث يقول :"بحسب ملاحظة هيدجر في كتاب "كينونة وزمن" فإن الـ AUSLEGUNG (التبيين) هو "نمو الفهم" تبعا لبنية و"بصفته" ALS. لكن بفحص وساطة الـ: "بصفته"

على هذه الطريقة، فإن التبيين لا يحول الفهم إلى شيء آخر إنما يجعله يصير نفسه."[1]، في الفهم الثاني، فيقترح رأي ادموند هوسل مع تجريحه، يقول:"التبيين هو استخراج ونشر كامن المعنى لتجربة ما، وهو ما يسميه هوسل تحديدا، الأفاق الخارجية والأفاق الداخلية للموضوع؛ وأنا أميل إلى التفكير في أن هذا التوضيح يجب، ويمكن أن يكون مفكرا فيه بمعنى أكثر جدلية من ما تصوره هوسول وطبقه، إذ نحن أولينا اهتماما أكثر حدة للتجارب السالبة وللمبادرات التي تتحملها التجربة لتجعل التناقضات منتجة"[2] اللحظة الأولى بصفتها بداية الحركة الزمنية تعتبر جذر المعاني، وتدفقها المتتالي؛ بدونها يعود الإبهام غازيا مكتسحا منطقة المعنى؛ ومغلقا على حقيقة ممكنة الحدوث أو متصورة في العقول. يقول بول ريكور:"إن المعنى المبَنْين بالاكتساب، النظرة الأولية والسبق يمثل بالنسبة لكل مشروع الأفق الذي انطلاقا منه يصير كل شيء مفهوما بصفته كذا وكذا"[3].



[1]- بول ريكور، من النص إلى الفعل –أبحاث التأويل- ، تر:محمد برادة – حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، الطبعة الأولى، 2001، ص:37.
[2]- بول ريكور، (م س)، ص:227.
[3]- المرجع نفسه ، ص:37.

الشكل الأول خطاطة مكثفة للزمن × الحركة تمثيلا للأزمنة العشرة والتي خلصت إليها

قراءة واستنطاق تعريف الإمام ابن منظور شكلا

جذر لفظة إنسان، جذر ولاد، ينبض حياة، هو أشبه بكرة الثلج، كلما تحركت تعاظمت، فصار بحكم هذا التوليد المطرد الجزء الأعلى لكل المؤلف لمفهوم الإنسان، "فالمعنى" البدئي لهذا الجذر يتحرك في حركة دؤوب متجها صوب التخوم –ونحسب اللغة العربية هكذا– فظهور اللغة العربية في محيط مناخي غير معتدل إطاره الحياتي الواحة كصناعة إنسانية تلطيفية للطبع والمناخ، يلتئم داخلها العيش الإنساني الحامل للصفة العربية، يصير المنتج اللساني منتجا مصاغا صياغة، يلعب فيها هذا النظام الإيكولوجي دورا أساسيا حتى لا نقول حياتي، مادام يؤثر في الذات المنتجة للفظ، تأثيرا مضاعفا، أما الوجه الأول لهذا التأثير فماهوي : يبدو أن الذات العربية تميل إلى قدسنة –وقد يكون الميل إنساني ابتداءا– قدسنة أقل ما يقال عنها، أنها قدسنة ذرائعية نفعية، توظف كوسيلة تكيف والنظام الإيكولوجي، والذي أقل ما يتصف به أنه يصعب العيش في وسطه. بينما الوجه الثاني لهذا التأثير نفسي وتحديدا سلوكي، فالذات العربية الظرفية، وهي تشكل القول المقاسي، القول الشعري نموذجا، تقدم على ذلك تعويضا، لنذرة اقتصادية أو فاقة مرئية، تقابلها شساعة فضاء (مكان) مرعبة، تحجم الواحة وتشعر القائل بالضياع. تلكم الذات وبطبيعة الحال المضيع مجبرة الأخذ في الحسبان، أثناء التقعيد الطبيعي للسان مصدر التعالي (المفارق)، استجابة لخصوصية ايكولوجية، تفرض على الذات الظرفية، قبول مراهنة القادم (الآتي) المبشر قولا.

إن تعريف جذر لفظة إنسان تجسيد للعقلية التوليدية الناحتة؛ فأول ما يستوقف المرء وهو يقرأ تعريف الإمام للفظة المولدة لكل الدلالات المتاحة لجذر كلمة "إنسان" والتي تباعا والسرد الكاشف للإشارة التي تتهيأ للظهور، تكون تلك اللفظة المولدة (الأم) بمثابة المحرك لكل ما يمكن أن يظهر من إشارات معبرة –ولو

مؤقتا– عن إمكانية وجود إنساني لساني. أما اللفظة التي تأخذ صفة "الأم الولادة" فهي "معروف" والتي جيء بها كما هو ظاهر "نكرة" نكرتها معللة تعليلا، يصل إلى الضروري والكافي، حتى يستحيل ورود كل الدلالات المتاحة للجذر إلا وفق قبلية الصورة النكرة للفظة "معروف" . وفقط بتحقق هذه الصورة، وبهذا الشكل يصير متاحا أو مسموحا لحركة التعريف البدء في الاستكشاف عندئذ، يصير آدم معروفا، مشكلا في اللحظة، البدء، النقطة الأولى لخط هروب ممتد نحو أفق متحرك، واعدا بكشوفات تكرس الخط متاهة أكثر من المتاهة. وكما هي طبيعة الكشوفات حبلى دائما بالمفاجئات المباغتة، تطل من الوعاء (الرحم) الإشاراتي، إشارة "كافر" كدال من الدوال، يهب اللفظة، الكثافة والعمق الماديين والمباعدة المعرفية فيحدث التقابل بين اللفظتين: لفظة آدم المعبئة بالصفة الخلائقية ومشتاقاتها التحفيزية التوكيدية مؤلفة وضعية التحديد والتمييز المفضي لا محالة، إلى التفريد فالتفرد إلى الفردانية. ولفظة كافر المعبئة بصفة السقوط ومشتقاتها التثبيطية المفلسة، مؤلفة وضعية التلاشي والسلب، وضعية تلقي الكثير من الضوء على الوجه المظلم "القمر"، والذي يترأى في هذه اللحظة آدم الظاهر. أما الرابط الكفيل بالجمع بين هذا التنافر الدلالي؛ كلما يسمح يتحرك، الزمن مصيّر المعنى والضامن لصدقيته، فهو لفظة "النسيان" صانعة الوفاق والانسجام، دافعة بذلك خط الهروب نحو مزيدا من الإمداد الحياتي إلى حد وضع معلم الفصل بين الوجود الآدمي ونفيه، فتترأى لفظة الوحشة مشيرة لذاك المعنى، حيث يقيم الإبهام (ما قبل الفهم) والغياب وجودا، المقابل الامتداد حضورا، وقد حضر النسيان في الإقليم وعلّم التوحش فصار وجودا مقابلا هناك. أما وقد تأنس "الهنا" آن الأوان كي تتأنس كل الموجودات غير الإنسانية –على الإطلاق– مكونة بذلك إقليم جذر لفظة "إنسان" فيصير الجذر تارة يشار إليه، بصيغة المفرد وأخرى بصيغة الجمع، فالجمع كامن في المفرد، تمكينا لكينونة الإنسان العاقلة وذلك بظهور غير المتمكن على تحقيق الممكن. وتارة أخرى مشيرا باتجاه المجافي ثم إلى البعض دالا لكل. فيتحول الجذر على إثر ذلك إلى صياغة لفظية تساؤلية تستغرق الأنا واللاأنا. نخلص في نهاية المطاف أن جذر لفظة "إنسان"

أصل زاخر بالإشارات المتحركة في جميع الاتجاهات، الواقعة داخل الإقليم وخارجه؛ كينونة في رحمها يصنع المعنى بتعد. حتى يستحيل المقول قبله وبعده إيهاما غفلا. تعد يمكّن لصيرورة الإنسان من البدء المتجدد. فينبثق التعريف لحظة " مرئائية" العارف يعرّف معروفا هو ذاته، لحظة يحركه الاستكشافي، فتراءت ظاهرة في بعضه وفي غيره وفي شيئه وفي مجافيه، ليرقى المعروف، في الآخر جوهرا مؤبدا مشاعا ليخلع على كنهه كل أعراض الطبيعة البكر، ونقطة ارتكاز للزمن الوجودي الصائر، فيتعين آدم صورة أولى وحدثا قادرا على فعل الإمداد.

ب/ في اللغة الفرنسية :

تقديم تعريف قاموس "Le Robert" ورد في قاموس "Le Robert" إنسان اسم مذكر من اللاتيني hominis, homo من جذر يدل على الأرض"[1] ثم يستطرد في التوضيح : "ولد من الأرض"[2]هذا الجذر مؤلف من حرفين هما (ON)؛ يقابله الجذر (Atone): "والذي يفيد المفرج عنه وكذا الناذر"[3] ولذات اللفظة (Homo) أصل تاريخي، أقدم من الأصل اللاتيني، والمتمثل في الأصل الإغريقي والذي يشير إلى:"عنصر عام الذي يفيد المثيل، الهوهو (le même)"[4] ليتابع صاحب التعريف قوله: "... كائن (ذكر وأنثى)، ينتمي إلى النوع الحيواني، الأكثر تطورا في الأرض، ثديي ينتمي إلى عائلة (les hominiens) الوحيد الممثل لنوعه يعيش في مجتمع يمتاز بذكاء متطور ولغة ملفوظة"[5] ليشفع التعريف بجملة أقوال بعض المفكرين حول الإنسان في بعض أحواله.

---

[1] - Dictionnaire Le Robert, 27 Rue de la Glacière, 75013, Paris, P : 562 - (ت. الباحث) –

[2]- المرجع والمكان نفسه، (ت. الباحث)

[3] - Albert Dauzat, Jean Dubois, Henri Mitterand, nouveau dictionnaire étymologique et historique, 4eme ed, Librairie Larousse, 17 Rue Mont parnasse, 75000 Paris, P : 54 (ت. الباحث)

[4]- المرجع نفسه، ص:563، (ت. الباحث)

[5]- المرجع والمكان نفسه، (ت. الباحث)

أما المعجم الصادر عن الأكادمية الفرنسية، نهاية القرن الثامن عشر، فلقد ركز كثيرا على صفات ونعوت وأحوال الإنسان، وهو يحاول أن يقدم تعريفه لمفهوم أو لفظة إنسان. جاء في مستهل التعريف الأكاديمي "الإنسان : نعت–مذكر حيوان عاقل. وهذا التصديق يشمل كل النوع البشري"[1]ثم مباشرة بعد هذه التوطئة المقتضبة، يبدأ السرد المفصل لصفات ونعوت وأحوال الإنسان. حينا يأخذ هذا السرد الجردي مسارا معززا الصورة الإنسان وممجدا لها، وحينا آخر منتقصا لها، ومقللا من شأنها وقيمتها، هكذا هي صورة الإنسان في المنظور الأكاديمي تروم العلا على حين غرة، ثم لا تلبث أن تسقط في المهاوى أحيانا عديدة "الإنسان معرّض لكثير من الإعاقات: فكل الناس فانون"[2] ومادام الإنسان في هذا الجرد الأكاديمي، يقف بين البين، بين إشراق لا يدوم وأفول يستغرق الذات ويستهلكها؛ فإن الشرط الإنساني بائس، يؤسف له: "كل الناس هم في آدم، وكل الناس أنقذوا من قبل عيسى المسيح. فابن الله يُصير إنسانا"[3] وإمعانا في هذا التصوير المتناهي في الصغر، يمضي التعريف الأكاديمي في تكوين وبناء الصورة النمطية للفظة إنسان:"... وكذلك يدعى إنسان الألم"[4] ليعود دون تعطيل مانحا إياه تعريفا بلسميا:"هو حقيقة إله وحقيقة إنسان"[5] ... هكذا هو تعريف لفظة إنسان، من المنظور الأكاديمي الفرنسي، يصب باردا تارة، وتارة أخرى ساخنا، يدنو بلفظة إنسان نحو أمام متثاقل الخطى، قدومه إشادة لما كان واقفا في زمن قد ولى وانقضى:"إنسان لوحدها وعلى الإطلاق تحمّل دلالة أحيانا لتشير للخادم: فالسيد الإقطاعي بإمكانه، إن قل عدد رجاله أن يصخّر الأهالي الذين هم تحت سلطته"[6].

---

[1] - Dictionnaire de l'académie Française , 5eme édition, 1798 édition ebooks, France www.ebooksFrance.com, P:1591 ; (ت. الباحث)

[2]- المرجع نفسه، ص:1591. (ت. الباحث)
[3]- المرجع والمكان نفسه. (ت. الباحث)
[4]- المرجع والمكان نفسه . (ت. الباحث)
[5]- المرجع والمكان نفسه . (ت. الباحث)
[6]- المرجع نفسه، ص:1592. (ت. الباحث)

* **الزمن الأول** : استنادا إلى التعريف الأكاديمي للفظة إنسان، نلاحظ أن هيكل التعريف يقوم على ثابت "متغير" تبعا لتغير حركة التعريف، ندعوه جوهرا وعلى قاعدة إسنادية لذاك الثابت المتغير، ففي الحركة الأولى، الثابت يتمثل في تميز الإنسان كحيوان بالعقل، قاعدة هذا الثابت التميز وأما التي ندعوها عرضا، هي إسناد الإعاقة أو إلحاق الإعاقة لثابت الحركة الأولى.

* **الزمن الثاني** : الحركة الثانية، ثابتها البعد الديني جوهرا، قاعدتها إسنادية الميسر "ابن الله المفتدي".

* **الزمن الثالث** : الحركة الثالثة، ثابتها تناهي الإنسان كجوهر عقلي قاعدتها الإسنادية تهافت الحكمة الإنسانية.

* **الزمن الرابع** : الحركة الرابعة، ثابتها تناهي الإنسان كجوهر أخلاقي، قاعدتها الإسنادية تخادل الإنسان أمام الأوامر والنواهي الدينية، المؤسسة للسمو وكذا تخاذل الإنسان أمام الأوامر والنواهي الإجتماعية، المؤسسة للعفة.

* **الزمن الخامس** : الحركة الخامسة، ثابتها نمذجة الإنسان جنسيا وإعتبار الذكورة جوهرا قاعدتها الإسنادية أولوية (أسبقية) الذكر على الأنثى أو التسمية.

* **الزمن السادس** : الحركة السادسة، ثابتها نمذجة الإنسان إجتماعيا الطبقية جوهرا، قاعدتها الإسنادية الإمتثال للقانون الإجتماعي القائم وإحترام التقاليد.

* **الزمن السابع** : الحركة السابعة، ثابتها نمذجة الإنسان لسانيا، واعتبار التقعيد –تحديدا الفرنسي– جوهرا، قاعدتها الإسنادية الامتثال للقواعد المنظمة لمكونات اللغة الفرنسية توخيا التوازن، الضامن تحقيق التواصل وسريان المعنى.

* **الزمن الثامن** : الحركة الثامنة، ثابتها نمذجة الإنسان أنثروبولوجيا، واعتبار صفة الفحولة جوهرا، قاعدتها الإسنادية السير وفق القوانين المنظمة للحياة المدنية درءا لكل خطأ بربري متوحش.

* **الزمن التاسع** : الحركة التاسعة، ثابتها نمذجة الإنسان تاريخيا، واعتبار الشعور بالتفوق والعظمة جوهرا، قاعدتها الإسنادية الخضوع للسلطة السياسية.

وفي الأخير نخلص إلى أن هناك شبه تساوي بين الحركات التسع من حيث السيولة اللفظية، لذا يمكن القول، ومع كل الحذر المطلوب والمنوط بكل عملية فكرية تسعى إلى تحويل المقول الإخباري إلى مقول كمي، إلى أن الحركة الكلية تساوي المقول التعريفي المنجز ضرب الزمن وذلك استنادا إلى قانون رياضي – قد تم تحويره بعض الشيء– مفاده أن المسافة [وجه من أوجه الحركة] تساوي السرعة ضرب الزمن [x=y x t]

يؤثر المعرف الفرنسي الأكاديمي طريقة التقرير الإستعراضي، فيقوم بتعريف لفظة إنسان، مظهرا الإنسان الباحث عن لحظة التوازن المثالية، فالإنسان إستنادا للتصور الأكاديمي واقع متذبذب بين قوتين متنافرتين، قوة تسعى وترجو المطلق، وأخرى تشد الإنسان شدا، فتربطه بالراهن الحسي المنقلب. فطيلة الحركات التعريفية، المتدافعة، المتخاصمة، تتضح جغرافية الإنسان تبرز تضاريسها الوعرة الغالية، ويهيمن عليها الضغط لإضطرابات، فمن جهة نلاحظ وقائع إنسانية وقطع حيائية، مكثرة ولامبالية على الإطلاق، ومن جهة أخرى نلاحظ تطلعات فكرية بنت عقول مفكرة، يحركها شعور بالذنب على ما اقترف في حق ابن الله، أولا، وشعور متفرغ عن أول وتابع له هو الخوف والخشية من القادم وما يحمله من عذبات للأرواح المذنبة، وبين شعور أول حقيقته قابعة في الماضي وشعور ثاني حقيقته تسكن المستقبل، تبنى حقيقة الإنسان الحاضر، المؤسسة على جواهر تسعة تسعى إلى التمثل والممارسة، فالإنسان الحاضر، العائش الزمن المعين والمكان المحدد، حيوان بداية، يتميز ويتفوق على بقية الحيوانات، تميزا يعيره كائنا قادرا على التحقيق الفعلي لتلك الجواهر، فتميزه هذا يعطيه منذ اللحظة الأولى والحركة الاولى الطابع الإلهي، فهو صورة الرب في الأرض، إلا أن هذه الصورة بإطار غير مناسب على دوام الحال، لذا لن تكون الصورة إلا ناقصة منقوصة: أي نعم، الإنسان عاقل، منتج للحكمة، إلا أنه في الكثير من الاحيان يكشف عن ضعفه و تخاذله، وهو يحاول عيش

الجوهر الديني، فيفشل في بلوغ السمو والرفعة، هو كذلك لا يمتثل لما تنص عليه قوانين الإجتماعية، مما ينجر عنه سقوطه في مستنقع الغواية وابتعاده عن الفئة المطلوبة، فعلا الإنسان هو في المقام الأول ذكر، غير أن هنا بداخله تسكن الأنثى وهناك يتواجد طبعا مفهوم الإنسان يصدق تعميمه على فئات المجتمع وبرهته، لكن من المستحسن إجتماعيا أن يكون الواحد منا من عليه القوم، أكيد أن الإنسان يشير إلى كافة أبناء آدم، ومع تدقيق الذين يتحدثون اللغة الفرنسية ويتقنون استعمالها صوريا تدل لفظة الإنسان على ماهية عامة بأعراض مشتركة كونيا، لكن تحصر هذه الخصائص وتسحب ليحملها إنسان أوروبي الملامح والهيئة. حتما في الأخير لن يكون الإنسان المكون تكوينا أكاديميا، إلا كائنا معبئا بمشاعر التفوق و العظمة، تناط بالسلطة السياسة توجيه وقيادة تلك المشاعر نحو أفاق مستقبلية.

أما الثابت العام لكل هذه الحركات، فهو كامن في طبيعة اللغة الفرنسية، فجذر لفظة "إنسان" أي "homo" يتحرك في فضاء لساني فرنسي، مؤسس على أصلين جينيالوجيين، أما الأصل الجينيالوجي الأول (المباشر)، لاتيني، فالجذر "homo" يحيل في اللغة اللاتينية إلى الأرض وتحديدا ولد من الأرض، أو المولود من الأرض، والمكون من حيث التركيبة المادية –الحرفية– من حرفين ليس إلا الحرف (o) والحرف (N)، الأول تام، التكوين منغلق على نفسه. الثاني، رسم لخطين متوازيين موصولين بثالث ملامسة، يقرأ الحرف الأول، غير أن الثاني يكتب ولا يقرأ. وذات التركيبة اللسانية (ON) في سياق آخر تشير إلى نفر من البشر غير معينين بالاسم. يقابل هذا الجذر جذر آخر (ATONE) مؤلف من إشارتين متباينتين، الأولى، تحيل إلى عملية الإفراج، والثانية وضعية القدرة. هذه هي بنية الجذر القريب للفظة إنسان. وعلينا أن نأخذ لفظة "قريب" بكل ما قد تشير إليه سواء أكانت تدل على إحداثيات فضائية أو إحداثيات زمانية، فالتقاطع بين الحيز المكاني والحركة الزمنية وارد وواضح المعالم في تكوين الأصل اللساني بينما بنية الجذر البعيد للفظة إنسان. وعلينا أيضا أن نأخذ لفظة "بعيد" بكل ما قد تشير إليه سواء أكانت تدل على إحداثيات فضائية أو إحداثيات

زمانية، فالتقاطع بين الحيز المكاني والحركة الزمنية وارد كذلك وواضح المعالم في تكوين الأصل اللساني بطبيعة المقال، والذي يشير عند الإغريق ووفقا للعقلية الإغريقية، التي صاغت الإنسان، عنصرا مؤلفا من بين مؤلفات العالم، أو مكونا من بين مكونات العالم، والذي يحيل إلى معنى المثيل المطابق، أي الهوهو، وبذلك يصير الإنسان في التصور الإغريقي (الأصل الجيينالوجي الثاني للغة الفرنسية) وحدة منسجمة مع ذاتها متحركة، في عالم نكرة –على الأقل طبقا للمنطق النحوي– فلفظة عالم كما هو مبين سلفا جاءت نكرة. عند هذه النقطة تتلون الحركة المتجهة صوب جذر لفظة "إنسان" بلغة مغايرة للغة التي حاولت، أن تقارب الجذر في البداية. إنها لغة تستعيض عن اللغة المقولاتية المجردة، التي تصير الشيء المعرف موجودا معقلنا بالدرجة الأولى بلغة تقارب الشيء المعرف، مستخدمة مفردات ذات حمولة حسية (أمبريقية)؛ لتظهر تفاصيل الإنسان العضوية، فهو إما موجودا، بفعل الاختلافات الجسدية المشاهدة المرئية – رجل، إمرأة، ذكر، أنثى – هذه التميزات العضوية تجعل منه كائنا، يتوفر على استقلال ذاتي (Autonomie) يؤهله أن يؤلف نوعا خاصا به، ضمن إطار أوسع هو الإطار الحيواني، والذي يتربع الإنسان فيه على أعلى قمة، وذلك نظرا لميزتين هما الذكاء المتطور واللغة الملفوظة. من خلال مما تقدم أن نلاحظ أن اللغة الفرنسية، وهي تسعى إلى الإفصاح عن معنى لفظة "إنسان" خلصت إلى الاعتماد على أكثر من مادة واحدة، وعلى أكثر من أفق لغوي واحد. ليستحيل جذر لفظة "إنسان" في نهاية المطاف إلى لفظة عنصر "élément" ولادة مرت بأربع محطات، المحطة الأولى (homo) تليها المحطة الثانية (on) فالمحطة الثالثة (Atone) ثم وأخيرا المحطة الرابعة (Elément).

❖ **الثابت والمتغير**

- **الثابت والمتغير على مستوى البناء (الشكل) :**

– **الزمن الأول** : كلا الحركتين التعريفيتين يؤسس تصورهما للمعرف على بنية مفارقة غيبية، وعلى مسلمة فردية الانوجاد الإنساني الأول، ويتفقان على الصيغة الاسمية للموجود البشري الأول. غير أنهما يختلفان في الأسلوب والشكل الذي يقدم المادة المعرفة. إضافة إلى هذا، فإن التعريف الفرنسي يدخل عنصر "الحيوانية" كمشكل للتصور العام لمفهوم الإنسان. أما التعريف العربي فيغفل هذا العنصر ولا يذكره.

– **الزمن الثاني** : كلا الحركتين التعريفيتين تعتبر الدين كظاهرة تاريخية . الإسلام بالنسبة للحركة التعريفية العربية والمسيحية بالنسبة للحركة التعريفية الفرنسية جوهر مؤسس لتصورهما لمفهوم الإنسان. غير أنهما يختلفان في الأسلوب والشكل الذي تقدم به المادة المعرفة. إن المادة المعرفة المقدمة من قبل الحركة التعريفية الفرنسية، وهي تحاول أن تجوهر الإنسان دينيا تقوم بذلك بالاعتماد على حامل يخضع الجوهر الديني إلى الولاء المطلق لصورة يسوع الرب المخلص المضحي. وفي المقابل فإن الحركة التعريفية العربية، تنطلق من تصور نسبي (واقعي) للجوهر الديني، وبذلك تفتح أفقا جديدا نديّ الطبيعة والتكوين هو أفق الكفر.

– **الزمن الثالث** : إذا كانت الحركة التعريفية الفرنسية الثالثة تسلم بعقل يرقى إلى درجة الجوهر، وتعتبره ثابتا من الثوابت، فإنها وفي ذات الوقت تقلل من سطوته وسلطانه على البشر في حياتهم اليومية. وفي المقابل فإن الحركة التعريفية العربية الثالثة، لا تميل إلى إرباك وتيرتها، من خلال المسألة النظرية، بل تمضي، مختارة ممارسة فعل التفكر، فتقترح جبينالوجيات إنسانية.

– **الزمن الرابع** : تستمر الحركة التعريفية الفرنسية، وفي محطتها الرابعة، بحثها الجوهراني الذي لا ينفك من الارتطام، في كل حين، والقصور الإنساني، والتمظهر في كل محاولة للتجوهر، ففي هذه الحركة الرابعة يصوّر الإنسان كائنا أخلاقيا، إلا أن هذه الصورنة الأخلاقية المتأملة، تلقى حائطا صدا قائما ينتظرها، في

قطع الحياة الإنسانية المعيشة. وفي المقابل تقوم الحركة التعريفية العربية الرابعة بقذف لفظة "إنسان" إلى عالم الاستعارة، فتشيء الإنسان، وذلك بواسطة منح العالم الخارجي المحيط بالإنسان الصفة الإنسانية.

– **الزمن الخامس** : إن الحركة التعريفية الفرنسية الخامسة تهيء وتصنع اعتقاد الإنسان الذكر، والحركة، التعريفية العربية الخامسة تساير الاعتقاد الصنعة إلى حد ما، ما دامت ستتحفظ عليها في وسط الطريق، فتفرّع فرعا كفيلا بأن يحمل ويستقبل الأنثى وربما لهذا قد يفهم مسار التيشيء الذي اتخذته (الحركة التعريفية العربية في محطتها الرابعة)، والذي سيمكن، ظهور الآخر، الظهور المتعين في شخص الأنثى.

– **الزمن السادس** : تسعى الحركة التعريفية الفرنسية السادسة إلى تحقيق خطاب سوسيولوجي، خطاب هو في الواقع مظهر من مظاهر البنى الفوقية لتركيبة المجتمع الأوروبي الحديث، خطاب أسهمت في وجوده وبلورته الطبقة البرجوازية الصاعدة والتي سوف تظهر بالحكم الزمني المسير لشؤون المدنية. وفي المقابل الحركة التعريفية العربية السادسة تنأى بنفسها، مفضلة الوجود الحوزي أو التخومي فضاء يتحرك في الإنسان.

– **الزمن السابع** : في الحركة التعريفية الفرنسية السابعة، نلاحظ تشكل مفردات الخطاب السوسيولوجي، الضامن للتواصل بين طبقات المجتمع ومحقق سريان المعنى بين العقول. في حين نلاحظ أن الحركة التعريفية العربية السابعة تمضي في منطقها السفري، طامسة عالم الإنسان الحسي خالقة عوض عنه عالما ما فوق طبيعي.

– **الزمن الثامن** : تلبس الحركة التعريفية الفرنسية الثامنة الإنسان الحلة الأنثروبولوجية لتبعث في هذه الحلة، رائحة الخصوصية القومية والهوية الوطنية. وفي المقابل، تمارس الحركة التعريفية العربية الثامنة فعل عشق الذات، مظهرة الإنسان في كل جزء من أجزائه.

– **الزمن التاسع** : تقوم الحركة التعريفية الفرنسية التاسعة بتأطير فكرة الدولة القومية واضعة إياها في مسار تاريخي استثنائي، مؤكدة على الخصوصية القومية والهوية الوطنية. ولن يكون هذا، ممكنا إلا بنشوء وظهور

ما يسمى بالشعور بالتفوق المفضي إلى الشعور بالعظمة. أما الحركة التعريفية العربية التاسعة، فكأني بها جعلت الإنسان واقع في حبائل الأشياء، فأفتتن بها حتى صار هوهي.

- **الثابت والمتغير على مستوى المعنى (المضمون) :**

إن العبارة المقدمة توطئة لتعريف "الإنسان" من قبل المعرف الفرنسي الأكاديمي رمت تحديد هوية لفظة إنسان، وذلك في بعدها اللغوي القواعدي، فوهبت اللفظة صفة النعت ثم أردفت عليها مباشرة، صفة الذكورة، دون تعطيل وبكيفية مقتضبة استهلالا. هذا الذي لم نلاحظه معمولا به من قبل المعرف العربي، حيث استهل مادته بلفظ واحد له من الاستقلال الذاتي، ما يجعله نكرة وحيدا، فلقد جاء المعرف العربي بلفظ "معروف" لدلالة على أنه كل ما سوف يقال عن الإنسان تبيانا لحقيقته لن يكون أفضل بما يصيره الإنسان العائش. ينتبه المعرف الفرنسي إلى أن كل محاولة تعريفية لأي لفظ من الألفاظ، عليها احترام ومراعاة جملة من القواعد تتكشف بداية في تقعيد اللفظة – وستتكشف تباعا وعملية التعريف– وفي المقابل فإن المعرف العربي، مستغن –على الأقل في البدء– عن هذا التنبيه، ليترك المجال مفتوحا أمام عملية التعريف لتكشف سرد الحاكي ذو الطبيعة الخارقة. يبدو لي، أن المقول الفرنسي، الذي يتضمنه تعريف الإنسان يقال درسا تعلميا في دور رسمي وصباحا. أما المقول العربي الذي يتصمنه تعريف الإنسان يقال مسامرة وترويحا في مجلس آخر النهار. لذا جاء المقول الأول يغلب عليه التحفظ والاقتصاد في العبارة والقول المتقطع الناظر إلى الخلف المتطلع إلى الأمام، ينظر إلى الخلف خوف الفضيحة، المتطلع خشية المصيبة القادمة. لتتالى العبارات، عبارات فرنسية تصنع بالمقاس قطع قطع، لبنات لبنات تخشى التضخم والفائض. وعبارات عربية تصدر لتعانق كل المعاني الممكنة والمتاحة، كل هذا في فضاء دائري، يقذف بالمعنى الأول ساكن المركز إلى التخوم، ثم إلى خارج الدائرة والتي تمثل المعاني المتداولة لمفهوم الإنسان. إن توقفنا وحاولنا، بعد ذلك، الاقتراب من العبارة الثانية التي يتضمنها التعريف الفرنسي الأكاديمي والتي عُبِّر عنها بالكيفية التالية:

"الإنسان حيوان عاقل"[1] لقلنا كناية: أن أول ما يلاحظ عليه، أنه تصور تجميعي لكيانين اثنين، الأول الإنسان : كائن حيوان، الثاني الإنسان كائن عاقل. وقد يتساءل المرء هل فعل التوحيد، فعل موفق؟ وهل المسعى في حد ذاته وفي إطار حمولة الإنسان الملقنة درسا متوازنا مشروع؟ في هذا الصدد كتب هيدجر يقول: "وفقا للدرس الميتافيزيقي القديم، فإن الإنسان هو الحيوان العاقل، الوحش المتعقل، إن هذا التمثل، والذي كان موجودا عند الرومان، لا يتناسب مع جوهر العبارة الإغريقية، والتي تقول بأن الإنسان هو الحاضر المنبعث، والذي بمقدوره أن يجعل الحاضر ظاهرا"[2]. ففي نظر هيدجر وبدافع رؤية نيتشاوية لموضوع الإنسان، فإن هذه الوحدة بين الكينونة الحيوانية والكينونة العاقلة، لا هي الموفقة ولا المسعى الذي يحملها مشروع؛ فهناك في نظرهما، بون شاسع بين الكائنين، تصل الهوة بينهما إلى درجة التعارض؛ يقول هيدجر ثانية:"ولهذا فإن المجالين: الكائن حيوان والكائن عاقل، منفصلان بهوة من الجانبين، ليتعارضا. ونظرا لهذا الطلاق؛ فإن الإنسان يمنع أن يكون متحدا في كينونته. وبالتالي لن يكون حرا إزاء الذي باستمرار ندعوه الواقع"[3]. وإذا سلمنا بصحة الرأي ووجهاته، فإن كل ما سوف يقال ويذكر ويسرد من عبارات شارحة لمفهوم الإنسان، لن تكون بواقع التسليم، إلا عبارات مكرسة لمعاني الإنسان التقليدي، الذي لا يقوى والعيش في كينونة تامة وكاملة. راميا نفسه وراكنا إياها في حفرة التلفيق. فالأفضل إذاً أن ننتبه ونتعرف على الإنسان في تصور المعرف العربي فذات في حالة بحث عن نفسها، ترحل من معنى إلى آخر، غير أنها مقيدة برباط وثيق، يربطها بأول الطريق، الذي رسف بالمفردات العقائدية مما يلزمها أن تكون، بواقع العقد، ذات تذكر، تقيم للعهد وزنا، إذا كان الإنسان في تصور المعرّف الفرنسي، حيوانا عاقلا، فإن مهمة الإنسان في بعده العقلي أن يعترف الاعتراف التام والكامل ببعده الحيواني، حتى يسترجع كينونته الفعلية. وإذا كان الإنسان في تصور

---

[1]- قاموس الأكاديمية الفرنسية، (م س)، ص:1591، (ت. الباحث)

[2] - Martin Heidegger, « Qu'appelle-t-on-penser », trad : Aloys Becker et Gerard Granet, P.U.F, 1959, Paris, France, P :110. (ت. الباحث)

[3]- المرجع نفسه، ص:111 (ت. الباحث)

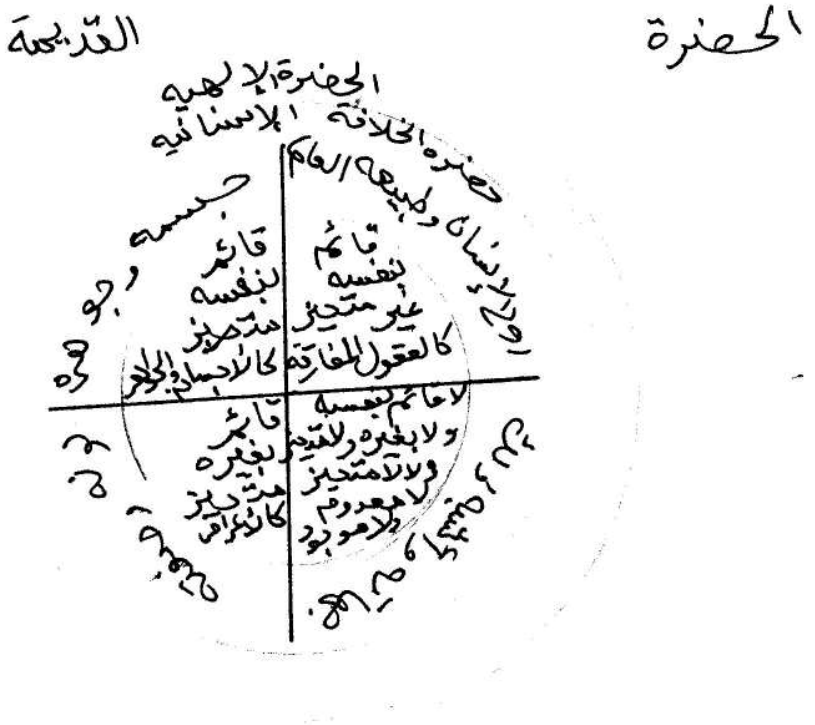
المعرف العربي، حيوانا دينيا، فإن مهمة الإنسان في بعده الديني الشاعر الاعتراف التام والكامل ببعده الحيواني حتى يكون كينونة حقيقية. أتصور أن المهمة الأولى الملقاة على الكائن العاقل أهون وأيسر مقارنة بالمهمة الثانية الملقاة على الكائن الديني الشاعر.

المبحث الثاني : مفهوم "إنسانية" من المنظور الإصطلاحي

2) التعريف الإصطلاحي للجذر اللغوي للفظ "إنسانية" :

أ- في الإصطلاح الصوفي :

جاء في موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي :"إنسان: تقرر عندنا أن الإنسان نسختان: نسخة ظاهرة ونسخة باطنة، فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدرنا من الإقسام والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية : فالإنسان هو "الكلي" على الإطلاق والحقيقة إذ هو القابل لجميع الموجودات"[1]



[1]- د. رفيق العجم، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية، موسوعة المصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 1999، ص:104.

[2]- المرجع نفسه، ص :105.

ليقوم بعد ذلك بتوضيح لهذه الدوائر وشرحها، قائلا:"دوائر ما قررناه على التنزيه والتشبيه: الدائرة البيضاء التي بين الخطين الأسودين المحيطة هي مثال الحضرة الإلهية على التنزيه ولمّا كانت محيطة بكل شيء قال تعالى [ألا إنّه بكل شيء محيط] سورة فصلت الآية 54. وقال الله تعالى [وأنّ الله قد أحاط بكل شيء علما] سورة الطلاق الآية 12، والدائرة البيضاء التي في جوفها اللاصقة بها التي يشقها الخط المستدير الأصغر هي دائرة الإنسان، فمن الخط المستدير الأصغر إلى جهة الحضرة الإلهية هو مضاهاة الإنسان الحضرة الإلهية ومن الخط الأصغر إلى الدائرة الصغرى مضاهاة الإنسان عالم الكون، والفصل الذي وقع فيه على التربيع هو لتعداد العوالم على الجملة والدائرة الصغرى المحيطة بالمركز هي دائرة العالم الذي الإنسان خليفة عليه وتحت تسخيره والخطوط الأربعة الخارجة من المركز إلى محيطها الفصول التي بين العوالم فتحقق ذلك المثال تعثر على السر الذي بصمناه."[1] بعد هذا الشرح الموضح لماهية هذه الدوائر الهندسية، والتي جيئت عرضا هندسيا من حيث الشكل، بغية تحديد حقل المعرّف، وكذا الحقول المحيطة به وظيفيا وبنيويا، وذلك من أجل أن يتمتع الحقل الأصلي (الحقل المستهدف بالتعريف) بوجود سميك له كل الاعتبار: يقوم المعرّف الصوفي بتمديد وتوسيع الحقل الأصلي (الإنسان) فتبرز صورة الإنسان كموجود شعري في أبيات شعرية صوفية منتقاة؛ تكرس في ثناياها فكرة الإنسان الكامل بالماهية، ومختزل العالم الأكبر في ذاته الحاضنة :

"ما في الوجود الذي تدريه من أحد ◊ إلا له في الذي يدريه ميزان.
◊
يقضي به والذي بالعقل حصله ◊ شخص يقال له بالحد إنسان.
◊
له الكمال كما في الكون صورته ◊ ولي عليه من التشريع برهان.
◊
فالوزن لابد فيه إن وزنت له ◊ ما كان من عمل نقص ورجحان.
◊
فاعكف عليه ولا تفرح بصورته ◊ فقد تملكه جحد ونسيان

[1]- د. رفيق العجم، (م س)، ص: 104و 105

يبدو إذا اتسم التكليف بينهما ◊ نهي وأمر فإنسان وشيطان

فمن كمال وجودي أن يكون لنا من كل نعت نصيب في تبيان

على الذي حزته من الكمال فلا تقل بأن وجدت الجحد نقصان"[1]

فهذه الأبيات الشعرية الصوفية، جاءت مسيرة وناشرة لحقيقة أساسية هي حقيقة الوجود الإنساني المتسامي، وإن بدا – أحيانا كثيرة– الإنسان في بعض أحواله، متعثرا لا يقوى التمثيل والعيش الكامل، مجافيا لحقيقته المثلى استنادا لما قد يفهم وما تحمله كلمة "الكمال" عادة. فإن هذه الأحوال المتعثرة في ظاهرها المرئي، هي أحوال كاملة في جوهرها الخالص، مادامت تفيض عن الإنسان الكامل بالذات والصفات. يقول الدكتور عبد المنعم الحفني – نقلا عن المتصوفة– موضحا مفهوم الإنسان ومشيرا في ذات الوقت إلى الإنسان الكامل عينا ومعلنا عنه شخصا:"والإنسان الكامل عند الصوفية أريد به النبي محمد صلى الله عليه وسلم والحديث المشهور عندهم:"كنت نبيا وآدم بين الماء والطين" أي قبل خلق جسد آدم. ويذكر الجيلي وهو من أتباع هذه النظرية، أن أوّل شيء خلقه الله هو الروح المحمدي أو النور المحمدي، وهو الروح الإلهي الذي نفخ الله منه في آدم"[2]أما كيف صير الإنسان كائنا كاملا بالذات والصفات في نظر المتصوفة، فهي كالآتي: "ويفسرون أن الله خلق آدم على صورته، أن الله تعالى حي، عليم، قادر، سميع، بصير، متكلم، وكذلك الإنسان حي، عليم، قادر، سميع، بصير، متكلم. والإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي"[3] أما الدكتور رفيق العجم يميل إلى تبيان الإنسان في بعده النفسي ويترك فكرة الكمال الإنساني إلى حين. والذي أقل ما يقال عنه، أنه بعد ديناميكي ثنائي القطبية، فتارة يرى الإنسان في وضعية نفسية انطوائية، وتارة أخرى في وصعية نفسية انبساطية، كل وضعية – على حدى–

---

[1]- د. رفيق العجم، (م س)، ص:105.

[2]- د. عبد المنعم الحفني، المعجم الصوفي- الكتاب الشامل لألفاظ الصوفية ولغتهم الإصطلاحية ومفاهيمهم ومعاني ذلك ودلالاته، الناشر دار الرشاد، ط1 1998، مصر، ص:35.

[3]- د. عبد المنعم الحفني،(م، س)، ص: 35.

يحركها باعث معين، يقول الدكتور:"الإنسان له أحوال كثيرة تجمعها حالتان مسميتان بالقبض والبسط، وإن شئت الخوف والرجاء وإن شئت الوحشية والأنس، وإن شئت الهيبة والتأنس وغير ذلك، فمتى اتصف الإنسان عارفا كان أو مريدا متمكنا أو متلونا بحال من هذه الأحوال فإنه من المحال أن يتصف بها من غير باعث."[1] والحين قد حان لتقديم قهم متصوفي الدكتور رفيق العجم لفكرة الكمال الإنساني، والتي لا تستغرق –حصرا– شخص الرسول (ص) كما رد الآن : "ما كل إنسان خليفة فإن الإنسان الحيوان ليس بخليفة عندنا وليس المخصوص بها أيضا الذكورية فقط فكلامنا إذا في صورة الكامل من الرجال والنساء، فإن الإنسانية تجمع الذكر والأنثى والذكورية والأنوثة إنما هو عرضان ليستا من حقائق الإنسانية لمشاركة الحيوان كلها في ذلك وإن كان يستدعيهما حقائق أخر"[2] لا يتوقف الدكتور رفيق العجم عند هذا الأمر مخالفا الرأي الدكتور عبد المنعم الحفني بل يتعداه إلى اختلاف مؤداها: أن الإنسان بصورة عامة وليس فقط الرسول (ص) هو المختزل الوحيد للكون كله في ذاته الجامعة، حيث يقول :"ما من حقيقة في العالم إلا في الإنسان فهو الكلمة الجامعة وهو المختصر الشريف، وجعل الحقائق الإلهية التي توجهت إيجاد العالم بأسره توجهت على إيجاد هذه النشأة الإنسانية الإمامية"[3] وتعيينا لهذا الاختلاف يقول الدكتور عبد المنعم الحفني :"وليس العالم إلا صورة الحقيقة المحمدية، كما أن الحقيقة المحمدية ليست إلا صورة الله تعالى فالإنسان الكامل هو العالم الأصغر، والعالم نفسه هو العالم الأكبر، ولهذا قال بعضهم في وصف الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية كل جمال في الوجود مستعار من جماله وجماله هو المشاهد في كل جمال نوره هو المشاهد في كل نور"[4] يمضي بعد ذلك الدكتور رفيق العجم كاشفا عن الفهم الصوفي بخصوص الإنسان، رافعا اللبس عن الجهة التي تمثل الإنسان

[1]- د. رفيق العجم، (م س)، ص:105
[2]- المرجع نفسه، ص: 106.
[3]- د. رفيق العجم، (م س)، ص:106.
[4]- المرجع نفسه ، ص: 36.

بحق، حيث يقول:"اختلفوا في مسمى الإنسان ما هو فقالت طائفة هو اللطيفة* وطائفة قالت هو الجسم وطائفة قالت هو المجموع وهو الأولى"[1]ليثير الدكتور بعد ذلك مسألة التشريف الذي يحظى به الإنسان مقارنة مع الموجودات، هل هو تشريف أصلي فطري يوجد مع الإنسان لحظة تكونه الإلهي أن أنه تشريف يتكسبه نظير صفات وخصائص تؤهله أن ينال الشرف ويحوزه بصفته كائنا قادرا على تحمل الرسالة والنبوة والخلافة والسلطنة ومتمكنا منها؟ :"ثم اختلفنا في شرفه هل هو ذاتي أو هو بمرتبة نالها بعد ظهوره في عينه ولتسويته كاملا في إنسانية إما بالعلم وإما الخلافة والإمامة فمن قال أنه شريف بذاته نظر إلى خلق الله إياه بيديه ولم يجمع ذلك لغيره من المخلوقين وقال إنه خلقه على صورته فهذا حجّة من قال شرفه شرف ذاتي، ومن خالف هذا القول قال لو أنه شريف بذاته لكنا إذا رأينا ذاته علمنا شرفه والأمر ليس كذلك ولك يكن يتميز الإنسان الكبير الشريف بما يكون عليه من العلم والخلق على غيره من الأناسي ويجمعهما الحد الذاتي فدلّ أن شرف الإنسان بأمر عارض يسمى المنزلة والمرتبة، فالمنزلة هي الشريفة والشخص الموصوف بما نال بحكم التبعية"[2] أما وقد تشرف بفعل الحيازة العلمية أو بأمر التكليف الإلهي أو هو شريف قبل الفعل والأمر، فإن الإنسان في مطلق الأحوال مخاطب وهو المعنى الوحيد بهذا الخطاب، حملا، وتأدية، ونشرا. وتوجيه الخطاب لا يقتصر على مخاطبة جانب من الإنسان دون جانب آخر، بل كل الإنسان مقصود غير مستثنى. مع العلم أن مهمة حمل الخطاب ليست على الإطلاق بالمهمة السهلة ولا الميسرة، بل تعترضها في الطريق المخاطر والإخفاقات "الإنسان وهو مخاطب من ثلاث جهات: روح ونفس وجثمان، في كل علم من هذه الأعلام الأربعة. ولهذا كانت مدنية مربّعة، وللشيطان في كل علم سبعة مردة، وللملك في كل علم سبعة وزعة، ملكان

* اللطيفة في عرف القوم هي :"إشارة إلى القلب عن دقائق الحال. وقيل إشارة تلوح في الفهم وتلمع في الذهن ولا تسعها العبارة لدقة معناها. قال أبو سعيد بن الأعرابي: الحق نريدك بلطيفة من لدنه تدرك ما يريد بك إدراكه واللطيفة الإنسانية هي النفس الناطقة عندهم بالقلب، وهي في الحقيقة تنزّل الروح إلى مرتبة قريبة من النفس مناسبة لها بوجه ومناسبة للروح بوجه يسمى الوجه الأول الصدر، والثاني الفؤاد." نقلا عن عبد المنعم الحفني- المعجم الصوفي، ص:213

[1]- د.رفيق العجم، المرجع السابق، ص:106.

[2]- د. رفيق العجم، (م س)، ص:106

للروح، ومريدان، وملكان للجسم ومريدان، وملك للنفس ومريد وملك واحد سادس بين الروح والنفس، ويقابله مريد، عنيد، وملك سابع بين النفس والجسم، ويقابله مريد عنيد."[1] تمام تعريف جذر كلمة إنسان من المنظور الصوفي يتواعد وتمام تشكل الإنسان المتصور صوفيا، حيث نلاحظ أن الإنسان صار بفعل التفكر مجسدا للوجود في إحدى مراتبه أو منازله، صار أكبر بكثير مما كان عليه لحظة مجيئه وظهوره، بل إن الوجود ما كان ليوجد لولا وجود الإنسان وميلاده. إن الوجود بأكمله متعلق وجوبا بوجود الإنسان الفريد: "فالإنسان هو الحق وهو الذات وهو الصفات وهو العرش وهو الكرسي وهو اللوح وهو القلم وهو الملك وهو الجن وهو السموات وكواكبها وهو الأرضون وما فيها وهو العالم الدنياوي وهو العالم الأخراوي وهو الوجود وما حواه وهو الحق وهو الخلق وهو القديم وهو الحادث، فلله ذر من عرف نفسه معرفتي إيّاها لأنه عرف ربّه معرفته لنفسه."[2]

* **الزمن الأول** : مع انطلاق الحركة التعريفية الأولى، يتحرك المعرِّف بدافع يقارب المعرَّف مقاربة تؤسس على منطق توليدي للمعاني، تكوّن هوية المعرَّف؛ ففي هذه الحركة يقدم "الإنسان" وقد تشكل تشكلا منطقيا واتخذ الحدّ كلي المشير إلى الطبيعة الموجودة في أفراد عديدين، كيانا له وحاصنه رسما، أما ضامن صدقيته، فالتمثيل الهندسي المعين بالدوائر وما تحتويه.

* **الزمن الثاني** : في هذه الحركة التعريفية الثانية، يقدم المعرّف "إنسان" ليصاغ الصياغة الشعرية، فيتشكل الفريد المقابل لجميع الموجودات، حاضنه العبارة الصوفية المتعالية، ضامن صدقيته المقول الشعري الصوفي ونفوذه.

---

[1]- المرجع والمكان نفسه.
[2]- د – رفيق العجم، (م س)، ص:106.

* **الزمن الثالث:** في هذه الحركة التعريفية الثالثة، يقدم المعرف "إنسان" ليصاغ الصياغة الطبيعية، فيتشكل فردا يحيا الحياة بامتلائتها الدافعة وبفرغاتها المتوارية، حاضنه المعيش الاجتماعي ضامن صدقيته التفاعل الحياتي.

* **الزمن الرابع:** في هذه الحركة التعريفية الرابعة، يقدم المعرّف "إنسان" ليصاغ الصياغة الأنثروبولوجية فيتشكل إنسانا طورا، وطورا آخر شخصا معلوم الصفات ومحدد المعالم، متحيزا في المكان والزمان بصفته الإنسان الاستثنائي على الإطلاق، حاضنه سلطة الماضي وأثر التاريخ، ضامن صدقيته قدسية الحياة الإنسانية.

* **الزمن الخامس** : في هذه الحركة التعريفية الخامسة، يقدّم المعرّف "إنسان" ليصاغ الصياغة الوجودية باسطا جوهره وأعراضه على الوجود بأكمله، فيتطابق الموجود بالوجود ليصيرا واحدا، حاضنه العبارة الصوفية الفوق عادية، ضامن صدقيته المقول النثري الصوفي ونفوذه.

* **الزمن السادس** : في هذه الحركة التعريفية السادسة، يقدم المعرّف "إنسان" ليصاغ الصياغة الفضائية (المكانية) فيتشكل الكائن الانحيازي ليتحدد ويتعين في بعض أبعاده النبيلة حاضنه العبارة الصوفية الفوق عادية، ضامن صدقيته المقول النثري الصوفي ونفوذه.

* **الزمن السابع** : في هذه الحركة التعريفية السابعة، يقدم المعرّف "إنسان" ليُصاغ الصياغة القيمية، فيتشكل الشريف العالم النبي صاحب السلطة السياسية، حاضنه الوجود المؤسساتي ضامن صدقيته الوقائع الاجتماعية والأحداث التاريخية.

* **الزمن الثامن** : في هذه الحركة التعريفية الثامنة، يقدم المعرّف "إنسان" ليصاغالصياغة السياسية فيتشكل المواطن "الموظف" مؤدي الواجبات. العبارة الإيديوليجية الموجهة ضامن صدقيته الكتلة (الحشد).

الزمن التاسع : في هذه الحركة التعريفية التاسعة، وهي الأخيرة، يقدم المعرّف "إنسان" ليصاغ الصياغة العقائدية فيتشكل المالك المتصرف بصفته المتميز عن الباقي حاضنه الوضعية المتمكنة للمعرّف ضامن صدقيته القوة الفاعلة.

يفتح فينشر أمام المعرف "إنسان" معجما من المفردات الصوفية والحدود، تتنسب إلى أفاق معرفية متعددة ومختلفة؛ بدءا يغترف المعرّف "إنسان"، فينهل حدودا ومفردات بها يكوّن هويته الذاتية وجوهره الصوري، والتي تعبر عن علاقة منطقية تربط عددا من الأفراد، الذين تجمعهم جملة خصائص وصفات، تظهر وتتفتح، وتبرز تباعا مع سير عملية التعريف وقبل رفع الحجاب عن هذه الخصائص والصفات، والتي تبعث في المعرّف "إنسان" حياة صوفية، يحدد لهذا المعرّف "إنسان" من قبل المعرف الصوفي مجالا هندسيا فيه يتحرك، مع مجالات أخرى تلعب دور الخلفية المبرزة للمجال الأفضل – أو الصورة الفضلى– فيصير، عندئذ المعرّف "إنسان" كائنا هندسيا يتمتع بوجود رياضي، حضور يهبه الهيكل والجسم –الإطار– الذي يتيح للمعرف، المواجهة أولا، والقيام بالوظائف الاعتيادية، والتي تؤهله أن يصير ما هو مقدّر عليه أن يكونه مع تمام الصورة والوجود الإنسانيين، أي كائن يتفرد، ويتشخصّن ويتأنس في نهاية المطاف، يعيش ويتحرك في إطار حدود الزمان والمكان المعلومين، ولتحقيق ذلك، يستعين المعرّف الصوفي، بجملة من الأفكار، طورا هي أفكار سوسيولوجية دينية، قد شكلتها أزمنة النبوءات، خاصة زمن النبوة المحمدية، والتي تتخذ النموذج المتضمن للتصور الكامل للإنسان، المضاهي للصفات إلهية المطلقة، دون إغفال للوضع أو الشرط الإنساني الأصلي الهش بالماهية : "في الوحدة الصوفية الأكثر سموا، تتوارى الأحوال الخاصة، فاسحة المجال نحو العودة إلى استعمال المسالم (المهادن) لأشياء العالم، فالتخلي الكلي (التام)، يربط فكرنا وإرادتنا، بكل شروط

قدرنا، والذي لن يصل إلى السماء إلا باجتياز واستعاب الكون برمته"[1] إن هشاشة الشرط الإنساني la condition humaine تلزم المعرّف الصوفي بأن يدقق وهو يحاول تعيين الإنسان الباحث عن كمال الصورة وتمام الوجود بتمام الحضور؛ فلن يحدث هذا الكمال الصوراتي ولا التمام الوجودي في التصور الصوفي إلا بإقصاء الواقع الحيواني، المتمكن من الإنسان أيما تمكن، إقصاء سيسمح لاحقا بولادة الإنسان من حطام الإنسان الحيواني، وانجلاء الحقيقة وظهورها الكلي: "لا نهاية حقيقة إلا السعادة في الحقيقة ولا وجود لأية طمأنينة (سكينة) إلا تلك المتعلقة بالنظرة الآسرة."[2] ومع هذا الانكشاف الكلي للحقيقة الإنسانية، تصير المعاني المعبرة والمشيرة للإنسان الجديد، ممكنة الإدراك والفهم والتحقق، فينجلي عنها حجاب الجهل الكثيف، وغطاء الإبهام الثقيل فتتمثل الإشارات وتسترسل صورا ذهنية: منها الإشارات الانثروبولوجية، التي تحدد معالم (إحداثيات) الإنسان الجديدة المتحيزة في الزمن والمكان، قصد تثبيت اللحظة المعيشة (الآنية) كحلقة ضمن حلقات تتحرك تباعا ومرور الزمن، بعضها أُبِّد فكان ماضيا، هو الزاد، وبعضها الآخر يصارع تسويف الحاضر، طامحا إلى تأبيد الآتي الواعد: عند المتصوفة، أفضل علامة عن أصالتهم الروحية، هي البصيرة المتكيفة مع الصعوبات وألغاز المحيط (البيئة) أين يفرض عليهم التحرك، وتوازن القدرات"[3]. ومنها إشارات وجودية تجعل من الإنسان قادرا على التملك امتلاك الوجود، وأنسنة المحيط، وذلك من خلال واعتمادا على ملكة التصور والتخيل، والتي تنشط إلى درجة التلهيب، يمكن من صيرنة الوجود برمته وجعله معبرة ومشيرا لحقيقة واحدة وحيدة، هي حقيقة الإنسان، الباحث عن حضن لهذا الوجود ولوجوده معا، حضن قد لا

---

[1] - Maurice Blondel, La Pensée,-Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement, Presse Universitaire de France, 1er ed, 1934, Paris, P :89. (ت. الباحث)

[2]- المرجع نفسه، ص : 246. (ت. الباحث)

[3]- المرجع نفسه، ص : 365. (ت. الباحث)

يوجد في العالم الذي يحيا فيه :"بالنسبة لفينينجشتين فإن حضن العالم يجب أن يوجد خارج العالم."[1] أما توصيف الفيلسوف فينينجشتين والذي يقترحه للإيمان بالله يتم وفق الآتي :

"الإيمان بالله يعني فهم مسألة معنى الحياة،

الإيمان بالله يعني أن ترى أن وقائع العالم لا تحل بتاتا،

الإيمان بالله يعني أن ترى أن للحياة معنى."[2]

ومنها إشارات عضوية، جيء بها من قبل المعرف الصوفي، تأهيلا، لبعض أعضاء جسد الإنسان من أجل أنبلتها وتشريفها، فبفضل الخصلتين هاتين، النبالة، والشرف، يكون بوسع الإنسان حمل والتعبير عن حقيقته، إن هذا التشريح الفكري، يبدو أنه عملية يقوم بها المعرف، قصد التأكد والإطمئنان إلى طهارة ونقاوة الذات، وتخليص الإنسان من كل دنس ودرن وتمكين عملية الولادة والنشوء للإنسان الحقيقي من السريان في أحسن الأحوال الممكنة، تلك الولادة التي تلي الولادة الفعلية، ومع تمام هذه الإشارات، تظهر إشارات قيمية، يناط بها وضع سلمية للحياة وتراتبا مؤسساتي، تمكن من تحقيق وجها من وجوه العدل الإنساني، والذي تتكفل به المؤسسة السياسية صورنة وتطبيقا : "إن البحث عن العدالة يفضي في الغلب على الشمولية، لا نعن إذا بتحقيق العدالة، إنما نعني السير نحوها"[3] أما الإشارات السياسية، والتي يلاحظ أنها ذكرت منذ حين حتى وإن لم تثبت حرفا والتي تقحم إكراها وقهرا بفعل وطأة السياسي وسطوته الظاهرة على المعرفي والتي تعبر ثقل ظلال درس الدرس وهيمنته على مناحي الحياة الاجتماعية : "إن تجربة المقدس لا تظل أبدا خاصة، ولا حميمية، بل يساهم فيها اشتراكا أعضاء الطائفة، لتخلص في النهاية إلى تشكيلة جماعية بوساطة الأساطير

[1] - Collection dirigée par : Elie During, Loyli Chenderoff, Shébli Anwar, Stephanie Martin et Marc Piéric, Dieu a-t-il sa place dans l'étique ?, ed : l'harmattan, Paris, France, P :43. (ت. الباحث)

[2]- المرجع نفسه، ص:44، (ت. الباحث)

[3]- المرجع السابق، ص : 117. (ت. الباحث)

والطقوس الدينية، تصير مؤسسة منظمة في الزمن والمكان بالاستعانة بالبنى الرمزية للمخيال الإنساني."[1] وأخيرا إشارات عقائدية تسعى إلى تجاوز اللحظة السياسية رهينة الآنية، إشارات تصبو إلى الاستحواذ على الآتي أو القادم حتى تضمن لنفسها الخلود الإنساني : "هكذا فإن المقدس ليس فقط خطأ ناتجا عن إدراكنا للعالم، بل بنية ثابتة لعلاقتنا مع العالم وتكويننا البسيكولوجي"[2] .

ب) في الإصطلاح الفلسفي :

قبل أن نطلع على ما صدق مفهوم الإنسان من منظور الفيلسوف أندري لالاند، وجب الإشارة أن جلّ العناصر التعريفية، قد استمدها من رؤية فيلسوف آخر، هو مواطنه ومعاصره، الفيلسوف هنري برغسون للموضوع إنسان، مجمل تلك الرؤية تحدد الإنسان، جوهرا، خلق من مادة واعية صانعة لذاتها، كما هي صانعة للأشياء: "نعتقد أن من جوهر الإنسان أي يخلق ماديا ومعنويا أن يصنع نفسه بنفسه"[3]. وإن راجعنا المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا، فأول ما يسترعي الانتباه ونحن نطلع على تعريف لفظة إنسان، هو أنه تعريف تركيبي، يأخذ مادته التعريفية من مصادر شتى، وبذلك يمكن اعتباره حيزا تلتقي فيه أفكار تقارب لفظة إنسان من زوايا مختلفة، بداية يقوم المعرف بتعريف اللفظة إيتمولوجيا، ذاكرا أن لفظة إنسان في التصور الإيتمولوجي العربي لا تعد الأصل، إنما الأصل لفظة "إنيسيان"، فالعرب قاطبة تميل إلى تصغيره، ثم يستطرد معللا ذلك، بأن الإنسان عهد إليه فنسى لينتقل بعد ذلك، عارضا التعريف العلمي، الخاص بتصور علماء الحيوان قائلا : "سواء أكان الإنسان نوعا من الرئيسيات (Les Primates) كما يقول علماء الحيوان، أم كان ذا مرتبة خاصة تميزه عن سائر الأنواع الحيوانية فإن بنيته قريبة من بنية الثدييات العالمية، ووظائفه

---

[1] - Jean Jacques Wunenberger, Le Sacré, P.U.F, 5eme ed, 1980, France, P :20 (ت. الباحث)

[2]- المرجع نفسه، ص : 16.

[3]- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه حصرا :أحمد عويدات، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، 2001، بيروت – باريس، ص : 563.

العضوية شبيهة بوظائفها."[1] وإن عدنا فتقفينا آثار التعريف الأول ، أي تعريف أندريه لالاند، تبينا لدينا، تلك الثنائية الوجودية الأصلية، الحاملة للمضمون التعريفي، ثنائية ذات طبيعة متحركة، تجعل من الكائن اللغوي، مالكا ومستحوذا على أكثر من وجود فرعي: فهو إنسان صانع للأشياء، عبارة قد تذكرنا بذلك الالتحام الأبدي للإنسان بالأرض والذي يبرز الحضور المادي الكثيف للمسمى "إنسان"، فبدونه لا يمكن الحديث عو وجود إنساني أي كانت صيغته. وما يمكن لهذا المسمى الظفر بوجود فرعي ميزاتي، والمتمثل في الجانب الفكري الواعي، لينبجس عن هذا الجانب وذاك الحضور، وجود فرعي ثالث مكمّل ومكمَّل لهما، والمتمثل في ظاهرة النطق المخبرة عن هذا وذاك، وبحدوث الفعل اللساني"Speech-act" يتم الإخبار الكلي:"الإنسان المتكلم (homoloquax) الذي لا يكون فكرة، عندما يفكر، سوى تفكر في كلامه."[2] أما الوجود الفرعي الرابع، فهو بمثابة فرصة الإنسان الفرد في اكتشاف العالم الخارجي، والتفاعل معه، هي فرصة الاستمرار في العيش والحياة، حيث يصير الإنسان كائنا تاريخيا، وذلك من خلال راهنية الحياة الاقتصادية. أما إذا عرّف الدكتور جميل صليبا لفظة "إنسان" تعريفا فلسفيا، فإنه سيدفع دفعا بالاتجاه نحو الموروث الفلسفي العربي، ليقع أمام تعريف الفيلسوف ابن سينا مع توطئة له، بأن يحال إلى تعريف الجرجاني، حيث يقول:"ليس الإنسان إنسانا بأنه حيوان، أو مائت، أو أي شيء آخر، بل بأنه مع حيوانيته، ناطق"[3] مدعما هذا التعريف، بتعريف للفارابي :"إن الإنسان منقسم إلى سر وعلن، أما علنه، فهو الجسم المحسوس بأعضائه وانقسامه، وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه وأما سره فقوى روحه"[4] ليقترح بعد ذلك الدكتور جميل صليبا تعريف علماء الكلام، والذين ينظرون إلى الإنسان على أنه : "عبارة عن هذه البنية المخصوصة المحسوسة، وعن هذا الهيكل المجسم المحسوس، فإذا قال : أنا أكلت، وشربت، ومرضت، وخرجت ودخلت، وأمثالها فإنما يريد

---

[1]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص: 155.
[2]- أندريه لالاند، (م س)، ص: 563.
[3]- المرجع نفسه، ص: 155.
[4]- المرجع والمكان نفسه.

بذلك، وعبارة الأشعري : أن الإنسان هو هذه الجملة المصورة ذات الأبعاض والصور"[1] هكذا، وبهذا الشكل تركب صورة الإنسان، بفعل عبارات تتعدد وتختلف، كلما مضى المعرّف الفلسفي في مسعاه التعريفي، وإمعانا في هذا المسار يقدم الدكتور إشارات صوفية ترسم ملامح الإنسان : "فهو البرزخ بين الوجوب والإمكان، والمرأة الجامعة بين صفات القدم، وصفات الحدثان، وهو الواسطة بين الحق والخلق وبه، وبمرتبته يصل فيض الحق، والمدد الذي هو سبب بقاء ما سوى الحق."[2] لينهي هذه الجولة بطرح تصنيفات الإنسان، قد استقاها من تعريف لالاند والذي بدوره قد اعتمد في بلورتها على تصور برغنسون : والإنسان الصانع (homo–faber) هو الإنسان من جهة ما هو صانع ماديا ومعنويا، إنه تصنيع الأشياء وتصنيع نفسه ويقابله الإنسان العاقل (Homo–sapiens) هو الإنسان الذي يتولد من تفكير الإنسان الصانع في صفته وهو تفكير ومعرفة وإدراك. والإنسان الاقتصادي (homo–oeconomicus) هو الإنسان الذي يكون سلوكه محددا بالمصالح الاقتصادية وحدها دون أي طابع عاطفي أو أخلاقي أو ديني."[3].

* **الزمن الأول** : مع انطلاق الحركة التعريفية "لالاندية" – نسبة للفيلسوف لالاند– يتحرك المعرف بدافع يقارب اللفظ "إنسان" مقاربة فلسفية كلاسيكية، بنيتها، التقسيم الكلاسيكي لموضوع الفلسفة؛ فيصاغ اللفظ المشار إليه آنفا الصياغة الأنطولوجية، فيتجوهر اللفظ مادة بالأساس، يحركها وعي محايث يعني ذاته في اللحظة ذاتها التي يعني فيها الأشياء انطباعا، حاضنه هذا اللفظ حاصلا والحركة تحصيلا، العبارة الفلسفية الإغريقية ابتداء والذي يمازجها السؤال الميتافيزيقي المفارق (خُلِقَ)، ضامن صدقيته –وكذا صدقيتها– المقول الفلسفي الصيروري.

---

[1]- أندريه لالاند، (م س)، ص: 156.
[2]- المرجع نفسه، ص: 157.
[3]- جميل صليبا، (م س)، ص: 157.

* **الزمن الثاني** : في هذه الحركة التعريفية الثانية، يقدم المعرف "إنسان" ليصاغ الصياغة الفلسفية الابستمولوجية، فيتشكل العارف، صاحب القدرة على تعيين ذاته وتحديدها، كما هو متمكن في ذات الوقت على تعيين الأشياء المؤلفة معه "للعالم" مع تحديدها. حاضن هذا اللفظ فكريا حقيقة الإنسان، ضامن صدقيته تواصل المقول الفلسفي التاريخي.

* **الزمن الثالث** : في هذه الحركة التعريفية الثالثة، يقدم المعرف "إنسان" ليصاغ الصياغة الاكسيولوجية، فيتشكل القيمي المدفوع "قهرا" إلى إصباغ الأثر الصبغة القيمية وتقويمية حكما، حاضنه حقيقة الإنسان الأخلاقية، ضامن صدقيته تورط الإنسان في الفعل والانفعال.

* **الزمن الرابع** : مع انطلاق الحركة التعريفية "الصاليبية" –نسبة إلى الدكتور جميل صليبا– يتحرك المعرف بنوازع شتى مشيرا إلى ذلك التلاقح بين نسقين فكريين : نسق فكري عربي إسلامي بصفته مستقبلا، ونسق فكري غربي "إغريقي" باعث أو مرسل، وما ينجر عن هذا اللقاء من فترات انسجام وفترات اختلال، والذي لا محالة أنه سيؤثر بكيفية أو بأخرى على صعيد الطرح النظري وكذا على صعيد ممارسة فعل التفكر، لهذا كله، فلقد صيغ اللفظ أولا الصياغة الايثمولوجية –الاشتقاقية– حتى تحدد الجهة المظهرة للفظ لسانيا، فينكشف عندئذ المعرف كائنا موصوفا كذات تتأصل وتتمظهر أسماء وأفعالا حاضن هذا اللفظ البعد المقدس للغة العربية ضامن صدقيته استمرارية التلفظ اللغوي وانتشاره.

* **الزمن الخامس** : في هذه الحركة التعريفية الخامسة يصاغ اللفظ الصياغة العلمية فيلحق بالمعرف الصفة الحيوانية، فيرتب الرتبة الرئيسية والتي تؤهله لكي يحضى بوصف التميز والذي يفصله فصلا نوعيا عن دائرة الحيوانية حاضن هذا اللفظ طبيعة الفكر الغربي ضامن صدقيته المكاسب التقنية المتتالية ...

* **الزمن السادس** : في هذه الحركة التعريفية السادسة يصاغ اللفظ الصياغة الفلسفية العربية، لتقع العبارة العربية الفلسفية في المنطقة الأكثر توترا في التقاطع الذي يمثل حيز التلاقح والتزاوج، فيأتي الإخبار بغية

التبليغ، في جزئه الأول نفيا، بينما جزؤه توكيدا : "ليس الإنسان ... بل أنه ..." حاضن هذا اللفظ تقاطع النسقين، ضامن صدقيته احتكاك الحضارتين والذي يؤدي حينا إلى الانسجام (الحوار) وحينا آخر الاختلال (التصادم).

* **الزمن السابع** : في هذه الحركة التعريفية السابعة يصاغ اللفظ الصياغة الفقهية (اللاهوتية) فيتأصل اللفظ التأصيل الفقهي المتفلسف، حاضن هذه الحركة البنية العقلية المتأدبة الموجودة في نسق الفكر العربي الإسلامي، ضامن صدقيته مستقبل المعرفة الوافدة.

* **الزمن الثامن** : في هذه الحركة التعريفية الثامنة يصاغ اللفظ الصياغة الصوفية فيسمو المعرف ويتعالى عن كل شرط معرفي يكرس الخصوصية، فيحدث التجاوز، حاضن هذا البعد المثالي للنشاط الفكري، ضامن صدقيته الشوق في حدوث المصالحة.

* **الزمن التاسع** : في هذه الحركة التعريفية الأخيرة يصاغ اللفظ الصياغة التحليلية "التفكيكية" فيفتت اللفظ لكي يرتب ويصنف، إلى رتبة جامعة وتعيينات إجرائية، تمنح اللفظ مجالات حياتية يتحرك فيها فعلا بصفته كائنا كثير الحدود، حاضن هذا اللفظ حدوث التأثر ووقوعه، ضامن الصدقية مدى قوة وجسارة الباعث المعرفي.

❖ **قراءة واستنطاق التعريف الاصطلاحي الفلسفي من حيث المعنى (المضمون) :**

يخطو المعجم الفلسفي لصاحبه الفيلسوف "أندريه لالاند" بخطى تجهد الواقع الحي أن يصير نسخة تناسب فعل التفكر المتجه صوب بلوغ حقيقة الشيء –في هذا المقام حقيقة لفظة إنسان– ولتحقيق هذا المبتغى يستخدم المعجم اللالاندي، لغة فلسفية، تعتمد على مفردات تنتمي إلى نسق مذهبي محدد، تحترم تقاليد فلسفية معينة، بينما المعجم الفلسفي لصاحبه جميل صليبا فالوجهة التي يتخذها طريقا للكشف عن المعنى الذي يحيل إليه مفهوم "إنسان" تستند إلى ركائز لعلها تسمح بالإفراج عن المعنى فهي متعددة من حيث الكم،

ومختلفة من حيث المجالات المستأنس بها. أما العلة التي جعلت من المعجم اللالاندي الاعتماد على طريق وحيد، وهو يسعى إلى الكشف والعلة التي أدت بالمعجم "الصليبي" اتخاذ السبل لبلوغ المعنى المنشود، ليست واحدة ولا متطابقة، بل على العكس من ذلك فالعلة التي صنعت الطريق، ليست هي ذاتها التي أوجدت السبل. نظرا لأن المحيط الثقافي والفكري الذي يتحرك فيه المعجم الالاندي يختلف عن ذلك المحيط الثقافي والفكري الذي يتحرك فيه المعجم الصليبي، مع الإشارة –الواجبة– إلى أن المحيط الأول هو المؤثر على المحيط الثاني، ولكن كذلك يجب الاعتراف بوجود شكل من أشكال الاستقلال الذاتي المؤطر والموجه للمادة المعرفة أثناء عملية التفكر والإخبار، سواء أتعلق الأمر بالمادة المعرفة اللالاندية أو تعلق الأمر بالمادة المعرفة الصليبية. إن أندريه لالاند الساعي إلى تحقيق المعنى وإظهار دلالاته الممكنة، يقوم بهذا السعي وفق مسار يكرس تقاليد فلسفية ما بعد أرسطية ويتماشى والانتماء المذهبي لصاحب المعجم. فلقد وضع اللفظ المعرف في السياق الفلسفي الكلاسيكي : فكان ظهوره الأول ظهورا أنطولوجيا، حيث حمل اللفظ وعبء مصطلحات يحظى بتوفرها –اللفظ– الوجود الفلسفي. أما ظهوره الثاني فكان ظهورا ابستمولوجيا، حيث حمل اللفظ وعبء بمصطلحات يصير بتحققها كائنا عارفا منتجا للمعرفة، أما ظهوره الثالث والأخير فحمل اللفظ وعبء بمصطلحات يكون متى مورست بالفعل حريا بها أن تسمح له بإصدار الأحكام القيمية. كل ذلك يتم في رحم التفكر تحديدا عنصر الصورنة، المعقلن للأشياء، المتجه صوب الأكثر تحديدا والأدق تعيينا، والذي يبنى على منهج تحليلي القائم على فكرة التفكك والتجزيئ "إن الدور المميز للسان اتجاه الفكر ليس خلق وسيلة صوتية مادية، من أجل التعبير عن الأفكار، لكنه بمثابة وسيط بين الفكر والصوت ... التفكير فوضى بطبيعته، لذا فهو مجبر أن يتحدد من خلال التفكيك"[1] وبذلك يبتعد التعريف اللالاندي –بقدر ما– عن طابع تعميمي، والذي يعتبر خاصية من خصائص الفكر الموسوعي، وحتما ابتعاده هذا، إن حدث واستمر يقربه

[1] - Ferdinand de Saussure, Cours de linguistique générale, ouvrage présenté par Dalila Morsly, ENAG édition, 2eme ed, 1994, Algérie, P :180 (ت. الباحث)

أكثر من الطابع تخصيصي أو تدقيقي في العبارة. والذي يكون مطلبا أساسيا به تتمدد ماهية الحقيقة. فما الحقيقة إلا تنظيم دقيق لتمثلات فعل التفكر وانسجام لها. وفي المقابل، فإن تعريف الدكتور صليبا قد عانق التوجه الموسوعي وارتضاه، وهو يقدم تعريف لفظة "إنسان"، فآثر في البداية المقاربة الإيتمولوجية، والتي قد تعكس تعلقا بلغة في حد ذاتها، تعلق ناتج عن سطوة اللسان، وتأثيره على ذات الناطق به، والمعتمد عليه ترجمان للفكر، والعواطف، والرغبات. وتدليلا على هذا التوجه يذكر سبب تسمية الإنسان، إنسانا، بعبارة تحتفي بالبعد البلاغي، الذي تزخر به اللغة العربية ... وبعد هذا التقديم، التعريفي الإيثمولوجي، والذي يعبر عن سلطة الأثر، وتمكنه المكين من الذاكرة الجماعية، يقترح الدكتور تعريفا علميا يلحق المسمى إنسانا، عنصرا منتميا إلى الدائرة الحيوانية. ناشرا بذلك الطريقة المتدرجة التي يختص به العقل الوضعي والذي يقوم على تشيء الموضوع وترتيبه، ومن جهة أخرى يمثل هذا التعريف، المقدم من قبل المعرف العربي بوابة يلج من خلالها الآخر "المُعرب": "من حيث الممارسة، فإن وضعية اللسان نقطة، بل مجال زمني طويل نسبي تكون فيه التغيّرات، الحاصلة ضئيلة ... قد يوجد لسانين الحقبة نفسها، الأول قد يحظى بتطور هائل، بينما الثاني فقد لا يلحقه أي تطور يذكر"[1]. بعد تمام هذا العرض الغازي، يبسط الدكتور الرؤية الفلسفية العربية والتي تستعمل العبارة التوفيقية. ترجو من ذلك السماح، بانتشار المقول الفلسفي واعتماده أسلوبا من أساليب التعبير الوافدة على اللغة العربية، دون المساس بالقواعد العامة، التي تبنى عليها مفردات اللغة العربية، فيختار مفردات سينية – نسبة للفيلسوف ابن سينا– ذات تركيبة حصرية، ثم يضيف عليها مفردات فارابية نسبة للفيلسوف الفارابي ذات الطبيعة الازدواجية، يجري هذا البسط بمراقبة لغوية وحراسة بلاغية ضابطة، حيث يقف الجرجاني حارسا ومتتبعا لانتشار الأسلوب الفلسفي العربي الإسلامي، والتي يمكن أن نجملها – اختزالا– أنها رسمت الإنسان رسما محصورا من حيث العبارة وصيّرته ثنائي الطبيعة من حيث الوجود

[1]- فرديناند دوسوسير، (م س)، ص: 162. (ت. الباحث)

تعطلت، فاحتجبت تاركة السانحة لعلم الكلام، لكي يؤدي مهمة التعريف بالإنسان المعين، الذي يعيش الحين فأتت المفردات الكلامية المعرفة للفظ "إنسان"، تسرد بعضا من مظاهر المعيش اليومي للإنسان، إن جمّعت عبرت عن الكائن الصورة. فالتأليف هو الموحي بفكره بوجود كينونة إنسانية متضامنة الأجزاء أو الأبعاض، اقتداء بالعبارة الكلاسيكية. وبحدوث الوصول يتلاشى الاسم والمسمى، فتنعدم الكينونة وتتعطل الصيرورة، وعلى إثر ذلك يموت اللسان المشير، ويخيم الصمت المبهم، ويبلغ اللفظ الغاية القصوى باضمحلاله. ويختم هذا الطواف بعود فلسفي، يقدم فيه اللفظ "إنسان" في كل أحواله الروحية والمادية، لتقفل الدائرة على اللفظ الذي يحمله الكائن الموضوع اسما يكون مشارا ومشيرا، دالا على معاني عديدة تختلف لكي تعبر عن هذا الموجود الفريد ذي التراكيب. فمادام هناك تفكر مسلط على هذا الفريد الذي يتفكر في ذاته كموجود والذي يدعو إلى التفكر الأصيل تصاغ فيه الذات المعرَّفة والمعرِّفة صياغة تتجدد باستمرار فعل التفكير. لأننا كلما اقتربنا تفكرا من الكائن المفكر توارى عنا وتحاشانا وابتعد عنا كل البعد. وتلكم هي معضلة الفكر البشري. "إن الذي يحثنا إلى أن نفكر أكثر يتوارى مبتعدا عنا، بل لقد توارى عنا منذ حين"[1]

❖ **الثابت والمتغير :**

- **الثابت والمتغير على مستوى البناء (الشكل) :**

* **الزمن الأول :** تكرس الحركة التعريفية اللالاندية الرؤية الإغريقية لمفهوم الإنسان وبالضبط الرؤية المابعد سقراطية، فيصبغ المفهوم المعرف "الإنسان" الصبغة المنطقية المحضة، الرامية إلى تخليص المفهوم، من كل الرواسب، أو العلائق المادية الحسية ليستحيل المفهوم، تركيبا خالصا، وفي المقابل تقدم الحركة الصليبية على تفجير المفهوم، ليرى –بعد ذلك– شظايا، مخبرة عن الدلالات الممكنة التي قد يحتملها اللفظ.

[1]- مارتن هيدجر، (م س)، ص: 91. (ت. الباحث)

* **الزمن الثاني** : بعد هذه الولادة المنطقية (الفكرية)، بعد الولادة الطبيعية الأولى، والتي يتحاشى المعرف الأول الإخبار عنها وإظهارها، أجبر هذا المعرف إلى خلق عالم، ليتمكن الإنسان المخلوق خلقا ثانيا، الانجواد في عالم ثلاثي المعالم قاعدته مسطح مستوى، تشد المعنى –أي الإنسان كمعرف– ويلزمه الرباط الأفقي وفي المقابل، فإن المعرف الثاني (جميل صليبا) يسعى من اللفظ المعني فيبنيه البناء اللغوي.

* **الزمن الثالث** : أما المعلم الأول معزز السطح المستوي وماسك المفهوم ورابطه الربط الأفقي، فيتمثل في المعلم الانطولوجي (الماهوي)، فيفرج عن الإنسان كائنا يسأل، السؤال العلي، فيجيبه الإنسان كمقول لغوي أن هذا النوع من المعرفة يستحيل تحقيقها، فلقد عهد للإنسان فنسى، فانفرط العقد وضاعت الوثيقة.

* **الزمن الرابع** : أما المعلم الثاني معزز السطح المستوي وماسك المفهوم ورابطه الربط الأفقي، يتمثل في المعلم الابستمولوجي، مقيم فرضية المعرفة، وكاشفة بذلك عن المستور المعرفي ذو الطبيعة الهزيلة إزاء ضخامة الكتلة المبهمة، فالمستور أكبر بكثير إذا ما تحيز منتشرا وملتهما في ذات الحين قزامة المعرفة.

* **الزمن الخامس** : والمعلم الثالث معزز السطح المستوي وماسك المفهوم ورابطه الربط الأفقي، يحتضن المعلم الأكسيولوجي، والذي يؤدي دور المؤنس على مستويين، مستوى أول يرجئ الكائن ويعده بمعرفة أفضل لاحقا، مستوى ثاني يهدأ من روع الذات المصابة، والمحرومة من امتلاك المعرفة الأصلية، والتي كان أمرها ممكنا لولا سطوة النسيان وغلبته.

* **الزمن السادس** : في هذه الحركة السادسة، يمضي المعرف الثاني، في تأدية المهمة التعريفية، وحيدا، فلقد استسلم المعرف الأول إلى سلطان الإبهام تاركا المفهوم يتحرك في سطح مستوى تتجاذبه معالم ثلاثية، يتجه نحو أفق لا نهائي افتراضا، فالمضي نحو تحقيق تمام الرسم وكمال الكينونة –من قبل المعرف الثاني– يسمح بإظهار البعد العمودي، كمحدد جوهري للكائن من حيث الوجود، لكي يستقيم التعيّن وتتكثر إحداثيات الكائن.

* **الزمن السابع** : يورّط المعرف الباقي الكائن المعرف كشاهد لحدوث الرابط العمودي ومكلفا إياه كمؤثر بإبقاء جسر التواصل بين الربطين الأفقي والعمودي وبذلك يتحقق ميلاد الإنسان الصوفي.

- **الثابت والمتغير على مستوى المعنى (المضمون) :**

إن الفيلسوف أندريه لالاند، وهو يتصدى لمفهوم الإنسان، محاولا اكتشاف مدلولاته يفعل ذلك دنوا واقترابا، رابطا، هذه المحاولة، بمرجع معرفي يضرب في تاريخ التفكير الفلسفي عمقا، عسى أن يحالف المحاولة التوفيق المأمول حيث نراه يعتمد على الأصل الإغريقي، والذي قد يتصوره –اعتقادا– مالكا كل المعايير، المحققة للمادة المعرفة، التي بها يصير المعروف حدثا معقولا في متناول الذهن تكوينا وعبارة. فالفكر الفلسفي الإغريقي، فكر متدبر ممحص منتج لدوال أصلية، تقارب الحقيقة وتحوم حولها، حتى لا نقول تتوصل فتصل إليها؛ فهي المعبرة عن مدلولات عقلية خالصة، تظهر الشيء كما هو حقيقة، كامل الأوصاف، يتجلى فكرة جوهرية، لذا، قد يتصور "لالاند" أن بلوغ معرفة الشيء حقا لن تتأتى، إلا بتحليل تاريخي، وإطار ظرفي، يكونان قاعدة (أرضية) صلبة لكل انطلاقة صحيحة : "إن جعل التعليل التاريخي خطابا بالمتصل والوعي البشري ذاتا هي مصدر كل صيرورة وممارسة : هما وجهان للنظام الفكري نفسه. إنه يعتبر الزمان تجميعا كليا للأحداث والثورات مظاهر ليقظة الوعي."[1] يمضي الشيء المعرف من منظور أندري لالاند، الوجود الحقيقي، أي الوجود الفكري، إن رصدت عناصره المكونة وحددت التحديد النظري، المزيل لكل العلائق الحسية الظرفية، التي قد تلحق بالشيء، والتي قد تكون سببا في تشويش التصور وغموضه والتباسه. فأي تصور يجب أن يكون في مرحلته التبلغية، ينحصر في ذكر الخصائص الأساسية، والتي تمتاز على القدرة في الاستمرار زمنيا، إطاره الرياضي رسم إجمالي، وتركيب مكثف للهيئة العامّة للمعرَّف، يحمل تفاصيل المادة المعرّفة، يحيل من حيث طبيعة تكوينية، إلى المستوى الفكري الذي أفرزته الحقبة التاريخية المعينة

[1]- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، تر: سالم يافوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1987، ص:13.

والمعنية بالسبق التاريخي في إنتاج المادة المعرّفة، فبالإمكان أن نجمل تصور لالاند لمفهوم الإنسان من الناحية؛ نقول أنه كائن يتحرك في سطح مستوى (الاستقامة المرجوه) متعلق ومشدود –أفقيا– بأبعاد ثلاثة (التركيبة الواقعية). إن هذه الخطاطة القولية والتي قد تمثل أثرا –ولو صغيرا– لتشكيلة خطابية قد انتبه إليها المفكر ميشال فوكو، واصفا إياها بتعدد منابعها، إذ اقتصر الوصف على إطار الزمن كعامل من عوامل تكوين الخطاب بصفة عامة، فهناك تمام اللحظة الوجودية، حيث يكتمل الوضع، تلي اللحظة هذه لحظة انطواء الخطاب متمثلا ذاته إمكانية وجوده معرفيا، يسُميها ميشال فوكو بعتبة التنظير الابستمولوجي. وأخيرا لحظة مضاعفة، قد تذهب بالفكر –قناصا– فيشير إليها باللحظة الاكسيولوجية، وحتى وإن كان فوكو قد ركز واهتم بالجانب المنطقي العلمي لا غير: "بإمكاننا، حينما نتصدى لتشكيلة خطابية أن نصف عدة انبثاقات متميزة: فاللحظة التي تجد بالتالي نفسها فيها، منظمة تكوين العبارات ذاتها، وهي في حالة عمل، وحتى اللحظة التي تتعرض فيها لتحول ما، نستطيع أن نطلق عليها اسم عتبة الوضعية."[1] ثم يتابع قائلا: "وحينما تظهر بوضوح، خلال التحولات التي تشهدها التشكيلة الخطاية، مجموعة متكاملة من العبارات وتزعم (ولو لم يحالفها التوفيق والنجاح في ذلك) أن لمعايير تأكيدها، وتناسقها مزايا ومحاسن خاصة، تمارس على المعرفة وظيفة مهيمنة (كنموذج وكنقد وتمحيص) نقول عندئذ أن التشكيلة الخطابية اجتازت عتبة التنظير الابستمولوجي."[2] ثم يتابع أخيرا واصفا تلك الانبثاقات قائلا : "وحينما يخضع الشكل الاستيمولوجي على هذا النحو، كعدد من المقاييس الصورية، ولا تستجيب عباراته لا، لقواعد التكوين الحفرية فحسب، بل وحتى لبعض قوانين بناء القضايا، نقول عندئذ أنها اجتازت عتبة العلمية. وحينما أخيرا، يسمح هذا الخطاب العلمي بدوره، لتجديد الأولويات التي ينطلق منها العناصر التي يستخدمها، وبنيات القضايا الصحيحة في نظره، والتحولات التي يسمح بها يصبح في مقدوره أن يشيّد بنفسه البناء الصوري الذي يمثله يمكننا القول، عندئذ،

[1]- ميشال فوكو، (م س)، ص:13.
[2]- المرجع نفسه، ص:172.

أنه اجتاز عتبة الصياغة الصورية."[1]. أما فيما يتعلق بتعريف الدكتور جميل صليبا، فالظاهر، أنه يعطي السبق، أثناء عملية التعريف إلى الجانب الاشتقاقي، معتبرا، إياه، الأهم، في كل تعريف ينعت بالفلسفي فهو الرافع في تصوره – أي الجانب الاشتقاقي– لكل المنجزات القولية المخبرة عن ماهية "الإنسان"، حتى يتحقق اسما مشارا إليه وبالتالي معروفا من قبل الآخر : "إن الذات والدال بعيدا عن كون الذات نتيجة ثانوية للدال أو ظاهرة مصاحبة له، بينهما علاقة اعتماد متبادل، حتى أن ما قد ينسب لأحدهما من الضروري أن ينسب للآخر مع تعديل أو "انحراف" مناسب إن كلا منهما يتسم بالقدرة على الإزاحة البنيوية اللامحدودة، وهي قدرة لها بالضرورة أسبقية على كل السمات الفطرية والمكتسبة: إن إزاحة الدال تحدد الذوات في أفعالها، في قدرها في رفضها، في عماها، في نهايتها، وفي مآلها، في مواهبها الفطرية وفي مكتسباتها الاجتماعية."[2] إن الاعتقاد بأن تعريف الشيء كيما يصير مفهوما، يفرض عليه اجتياز الغربلة اللغوية، له مسوغاته ذات الأصل النفسي خاصة، وقد يكون من أهم المسوغات والتي قد ترفعها إلى درجة الدليل القطعي، هو أن لا حقيقة خارج اللغة، ووجود فعلي خارج الكلام، والذي يحقق الانسجام والانتظام النسبيين، داخل اللسان : "لا توجد متيالغة ... لا توجد لغة يمكن أن تقول الحقيقة عن الحقيقة، حيث أن الحقيقة تتأسس على أساس أنها تتكلم فقط ولا تملك أية وسيلة أخرى."[3]

جـ) البشري وعلم الإنسان :

* **توطئة :** كان ظهور "علم الإنسان" منسجما والمنظومة المعرفية الإنسانية، ومؤشرا هاما يدل على رغبة ملحة سكنت نفوس فئة من العلماء، تمثلت في الإحاطة بالظاهرة الإنسانية التي يظهر عليها وشم المكان وأثر الزمن، ساعدتها في التبلور والتجسيد عوامل موضوعية واكبت، نهضة المدنية الغربية، والتي سعت منذ الوهلة

[1]- ميشال فوكو، (م س)، ص: 172.
[2]- عبد المقصود عبد الكريم، جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي، المجلس الأعلى للثقافة، 1999، ص: 94.
[3]- المرجع نفسه، ص: 92 وص: 93.

الأولى –وباستمرار حثيث– إلى البحث عن مجالات حياتية، ترضي الفهم المطرد، الذي كان السمة المميزة لتلك المدنية، وصولا لأكبر قدر معرفي يغطي الحاجة في معرفة مجاهيل الإنسان. تحقيقا لتعاطي واقعي أمثل، يضمن الإحاطة الفعلية والرصد الواقعي، والذي يتم بواسطة الاستعانة بشتى الوسائل والأدوات المتاحة والمتخيلة، وصفا، وتفسيرا وتحليلا، وتصنيفا، ومقارنة، وإعادة تركيب، بل مشاركة حياة، لبعض المجموعات البشرية القاصية، والموسومة بالقبائل المتوحشة.

- **البشري صناعة إثنية :**

– البشري صناعة اثنوغرافية :

"إن الاثنوغرافية تقوم على مراقبة بعض الجماعات البشرية وتحليلها من خلال خصائصها (ويتم اختيارها، غالبا، بين أكثر الجماعات اختلافا عن جماعتنا لأسباب عملية تتعلق بالبحث قطعا) بغية رد حياة كل منها إلى شكلها البدائي بما يمكن من الأمانة."[1]

– البشري صناعة اثنولوجية :

"Ethnologie كلمة مؤلفة من Ethnos (شعب) و Logos (علم) وهي فرع من العلوم البشرية تتناول معرفة مجمل طبائع كل عرق، لوضع الخطوط العامة لبنية المجتمعات وتطورها (لاروس)، وهي بحسب (اليتريه) بحث، في منشأ الشعوب وتوزعها."[2]

- **البشري صناعة إناسة :** لقد جاء في مدخل إلى علم الإنسان (الانثروبولوجيا) : "إن لفظة Antropology كلمة انكليزية مشتقة من الأأصل اليوناني المكون من مقطعين : أنثروس Anthropos ومعناه "الإنسان" ولوجس –Logos– ومعناه علم. وبذلك يصبح معنى الانثروبولوجيا من حيث اللفظ "علم

[1]- كلود ليفي ستروس –الانثروبولوجيا البنيوية، الجزء I، تر: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977، ص: 15.

[2] - المرجع نفسه، ص : 14.

الإنسان" أي العلم الذي يدرس الإنسان"[1]. ليتابع بعد ذلك الدكتور عيسى شماس مفصلا : "وهو أيضا العلم الذي يدرس الإنسان من حيث هو كائن عضوي حي، يعيش في مجتمع تسوده نظم وأنساق اجتماعية في ظل ثقافة معينة ويقوم بأعمال متعددة، ويسلك سلوكا محددا."[2]. غير أن الدكتور محمد رياض يرى أن فكرة نشأة الإنسان، ليست وليدة الأمس ولا هي بنت أفكار المدنية الغربية : "مرّت فكرة نشأة الإنسان عند المصريين القدماء بعدّة مراحل يبدو أن أولهما كان الاعتقاد بأن الإنسان قد نشأ عن دموع الإله "رع" وبعد ذلك أصبح الاعتقاد أن الإله "ختوم" مشكِل الناس واحدا بعد الآخر من الطين"[3] ثم يعرض إلى فكرة طبيعة الإنسان قائلا : "والإنسان هو أكثر الكائنات الحية على كوكبنا الأرضي غموضا لتفرّده الفكري بين جميع الكائنات التي تدب على سطح الأرض أو تسبح في مسطحات الماء وهو برغم ذلك أحدث من ظهر إلى الوجود الأرضي."[4] ليكشف بعد ذلك أن وجود الإنسان قد تم عرضا، نتيجة لانقراض أنواع من الحياة عاشت ملايين السنوات، ومع ظهور الإنسان طرأت تغيرات على مستوى الطبيعة وعلى مستوى الكائنات الحية : "لقد ظهر اللإنسان بعد أن انقرضت أنواع من الحياة عاشت ملايين السنين ومع ذلك، لم يكتب لنوع من الحياة أن تسود وتسيطر على أجزاء العالم مثل الإنسان ولم يغير كائن من مرفولوجية الطبيعة، وأشكال الحياة النباتية مثلما فعل الإنسان، ويعد أعزل من جميع أسلحة القوة التي تتمتع بها أشكال الحياة الأخرى."[5] .

أما المفكر كلود ليفي ستروس، فينحو منحى آخر واضعا مقابلة بين الأنثروبولوجيا وتحديدا الانثروبولوجيا الاجتماعية، وعلم اللغة : "ما هي –إذا– الانثروبولوجيا الاجتماعية؟ لم يكن أحد، على ما يبدو لي، أقرب إلى تعريفها –وإن كان ذلك بأسلوب غير مباشر– من فرديناند دوسوسير عندما احتفظ، ويعرض علم اللغة على

---

[1]- الدكتور عيسى شماس، مدخل إلى علم

[2]- المرجع نفسه، ص : 08.

[3]- الدكتور محمد رياض، الإنسان – دراسة في النوع والحضارة -، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1974، ص:09.

[4]- المرجع نفسه، ص : 03 ، 04

[5]- الدكتور محمد رياض: (م س)، ص :04

أنه جزء من علم يتطلب النشوء أيضا، لهذا باسم علم العلامات وعز إليه موضوع دراسة حياة العلامات في قلب الحياة الاجتماعية."[1]. بعد هذا التقديم الجامع بين العلمين، يبين المفكر ليفي ستروس نقاط اللقاء، بينهما : "لن يجادل أحد في أن مجال الأنثروبولوجيا، الخاص يحوي على الأقل عددا من هذه المنظومات، منظومات العلامات، ويضاف إليها كثير غيرها، مثل اللغة الأسطورية، العلامات الشفهية والحركية التي تتألف منها مجموعة الطقوس، وقواعد الزواج ومنظومات القرابة والقوانين العرفية وبعض أشكال المبادلات الاقتصادية. نحن نتصور الانثروبولوجيا إذا أنها الشاغل الحسن النية لهذا المجال من علم العلامات الذي لم يطالب به علم اللغة من قبل على أنه مجاله الخاص."[2]

د) أرشفة الكائن وشخصنة الإنسان من المنظور القانوني :

يحدد الإنسان قانونا بأنه ذلك المؤرشف والمقيد في السجلات كتابة؛ ما عداه غير كائن، بمسار حياتي وما بعد حياتي معيّن. المحاط الإحاطة الأفضل إمكانا. فلا نعن الإنسان فقط، الكائن البشري، إنما كل من يحوز على شروط قانونية تؤهله، بأن يصير شخصا، وبالتالي كيان يتمتع بحقوق، ويقوم بواجبات، تنص عليها مواد قانونية، منظمة للفضاء الاجتماعي، كيان هو من حيث الطبيعة جملة من الوقائع المحددة المتناهية المصفوفة المرصوصة فيما بينها؛ كل قطعة أو وقائعية، تحيل إلى الكائن، مسلطة بعض نور على جزء من كينونته، المنقولة والمتنقلة عبر الأزمنة والأمكنة، تجسد الأفعال والأفاعل والصفات والنعوت والاضطرابات، وكذا كل التقلبات. نشهد مع ورود التصور القانوني للفظة "إنسان" بروز الإنسان على هيئة جهاز مؤلف من مجموعة أعضاء تؤدي وظائف معلومة سلفا، ومضبوطة إكراها. كل يتحرك، ويتفاعل وسط جهاز أعظم

[1]- كلود ليفي ستروس: الانثروبولوجيا البنيوية ج II، تر : د. مصطفى صالح، مراجعة : وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1983، ص : 18.
[2]- المرجع والمكان نفسه.

وأكبر يقوم بدور المنظم والمراقب، لمجموعة من التبادلات، تحقق مصالح ومنافع بين الأشخاص في حيز مضبوط ضبطا قانونيا وبوقوع هذه المصالح والمنافع، تقوم الحياة الاجتماعية من جهة النظر القانونية.

أرشفة الكائن

- **الشخص وحدة طبيعية :**

تقديمه : "الشخص الطبيعي يقصد به الإنسان ... أي الكائن البشري"[1].

تعريف الحي : "يتمتع الإنسان بشخصية قانونية فترة وجوده أي مدة حياته، تلك الفترة تبدأ بالولادة وتنتهي بالوفاة، فالولادة والوفاة واقعتان قانونيتان هامتان."[2] وهذا استنادا لنص المادة 25 من القانون الجزائري، والتي تصرّح : "تبدأ شخصية الإنسان بتمام ولادته حيا، وتنتهي بموته."[3] أما حدوث الحدث فيقترن وموت الدماغ : "إن موت الإنسان هو موت الدماغ : فبواسطة الدماغ يتميز الإنسان عن الحيوان."[4]

- خصائص الإنسان :

للإنسان من المنظور القانوني جملة أعراض تهبه الصفات الإنسانية القانونية :

الاسم : تنص المادة 28 من القانون المدني الجزائري على : "أنه يجب أن يكون لكل شخص لقب واسم وأكثر، ولقب الشخص يلحق أولاده، وأنه يجب أن تكون الأسماء جزائرية، وقد يكون خلاف ذلك بالنسبة للأطفال المولودين من أبوين غير مسلمين."[5].

الحالة : يقصد بها علاقة الشخص بأسرته، وعلاقته بدولته، وعلاقته بالعالم الآخر.

---

[1]- د. إسحاق إبراهيم منصور، نظريتا القانون والحق وتطبيقاتهما في القوانين الجزائرية، ديوان المطبوعات الجامعية، ط 2 ، 1990، ص : 216.

[2]- المرجع نفسه، ص : 216

[3]- د. إسحاق إبراهيم منصور، (م س)، ص : 217

[4] - Christian Hervé, Comité de rédaction ; Mare Descamps, Martine Goullard, Jean Paul Méningand, Luc Montaulard … Ed : L'harmattand, 2001, Paris, P : 33. (ت. الباحث)

[5]- د. إسحاق إبراهيم منصور، (م س)، ص : 221.

الأهلية : هي تلك الخاصية، التي من خلالها يتمتع بها الشخص حقوقا من جهة ويقوم بواجبات والأهلية على نوعين : أهلية وجوب وأهلية أداء، فإن كان النوع الأول من الأهلية يحتوي على الحقوق والالتزام بالواجبات من قبل الشخص، حتى لو لم يمارس المعني بنفسه حقه أو التزامه. فإن الأهلية الثانية فتعني مباشرة المعني لحقه أو قيامه بالواجب المنوط به.

الذمة المالية : "هي مجموع ما للشخص من حقوق وما عليه من التزامات ذات قيمة مالية."[1]

الموطن : "المكان الذي تكون لشخص صلة به بحيث يعتبر موجودا فيه بصفة دائمة حكما، ولذا توجه إليه الإخطارات والتبليغات القضائية حتى لو لم تبلغ إليه فعلا."[2]

- **الشخص وحدة اعتبارية قانونية :**

- **تقديمه** : "مجموعة أشخاص أو الأموال التي تهدف إلى غرض معين"[3]

- **العناصر المؤلفة للشخص الاعتباري** : نجملها في ثلاث عناصر هي كالآتي :

  - قد يكون الشخص الاعتباري تجميعا لأشخاص أو مجموعة أحوال أو الإثنين معا.
  - يحدد القانون وجود الشخص الاعتباري.
  - وجود الشخص الاعتباري متعلق بمدى تحقيقه لهدف اجتماعي يتحدد في قانون إنشائه.

- **خصائص الشخص الاعتباري :**

*** حياة الشخص الاعتباري :**

"بالنسبة للدولة تبدأ شخصيتها الاعتبارية من تكامل عناصرها الثلاثة من شعب وإقليم، وحكومة ذات سيادة."[4]

---

[1]- المرجع نفسه، ص : 231.
[2]- المرجع نفسه، ص : 232
[3]- د. إسحاق إبراهيم منصور، المرجع نفسه، ص : 236
[4]- المرجع نفسه، ص : 244

"وبالنسبة للولاية من تاريخ صدور إنشائها الذي يحدد اسمها ومركزها واستقلالها المالي، وشخصيتها القانونية."[1]

"وبالنسبة للبلدية بصدور قرار إنشائها من وزير الداخلية إذا كانت البلدية تضم أجزاء من ولايتين أو أكثر أو من الوالي إذا كانت داهلة في نطاق ولايته"[2]

"وبالنسبة للمؤسسات الاشتراكية والتعاونيات والشركات والدواوين والجمعيات العامة، تبدأ حياتها القانونية بصدور قانون إنشائها"[3].

"أما بالنسبة للجمعيات والشركات والمؤسسات الخاصة، فإن القانون يشترط عقب صدور قانون إنشائها، القيام بشهرها عن طريق تسجيلها في السجلات الخاصة، بالتوفيق في الشهر العقاري وكذلك نشر قانون إنشائها وتسجيلها بالصحف اليومية يمكن الاحتجاج بها في مواجهة الغير".[4]

– **نهاية (موت) الشخص الاعتباري** : تضمحل الدولة كشخص اعتباري بزوال أحد عناصرها الثلاثة، والتي ذكرت آنفا. أما بالنسبة للولاية والدائرة والبلدية فبصدور قانون إلغائها أو إدماجها في وحدة إدارية أخرى. أما فيما يخص المؤسسات العامة، فتنتهي شخصية هذه الأخيرة، إما بإدماجها في مؤسسة أخرى أو إلغائها بقانون تصدره السلطة التي أنشأتها. بينما تنتهي حياة المؤسسات الخاصة نتيجة أسباب وعوامل شتى.

– الاسم : للشخص الاعتباري اسم يميّزه عن غيره من الأشخاص الاعتبارية.

– الأهلية : مثلما للشخص الطبيعي أهليته بشطريها الوجوبي والأدائي، فإنه كذلك للشخص الاعتباري أهلية كاملة، إلا أن ممارستها تعود إلى نائب يمثله ويعبّر عن إرادته.

---

[1]- المرجع والمكان نفسه.
[2]- المرجع والمكان نفسه.
[3]- المرجع والمكان نفسه.
[4]- د. إسحاق إبراهيم منصور، (م س)، ص : 244

– الذمة المالية : تعد الذمة المالية من أبرز مميزات الشخص الاعتباري القانونية حيث تكون ذمته المالية مستقلة ومنفصلة تمام من الذمة المالية للأفراد المكونين له.

– الموطن : "فالشخص الاعتباري من حيث الموطن يأخذ حكم الشخص الطبيعي."[1] .

- **شخصنة الإنسان في المنظور القانوني** : إن المشرع المعاصر أثناء تشكيله مصطلح الشخص، بدلا للفظة "إنسان"، كان سعيه هذا، ينسجم وتاريخية القانون والحق من جهة، ومن جهة أخرى يتماشى موافقا لراهنية الاجتماع البشري وحينيته المجسّدة لخصوصيته الظرفية والتي سمحت بالتسجيل أو التقييد أن يكون فعلا ظاهرا، تلك الظرفية المواكبة لظهور الدولة المعاصرة والذي يعد التشريع أحد مظاهرها الأساسية، ومعبّرا عن إرادتها في التسلط والمراقبة المستمرة، لحياة الأفراد والجماعات. ومن بين الشواهد – والتي تعتبر آثار مرئية تشاهد في يوميات الكائن– صورنة الإنسان من قبل هذه الهيئة التشريعية؛ فهو ذلك الكائن المجرد من كل الألقاب والامتيازات والتي قد حاز عليها بعض البشر قديما ... إن مجال القانون المعاصر، هو الإنسان الشخص، حيث يغيب الرئيس والمرؤوس، النبيل والوضيع، العبد والسيد، "إن الشخص يحيل إلى مطلق إنسانيته، بينما الانثروبوس قد أحال إلى مطلق الكائن. إن كرامة الإنسان الإغريقي كانت تشير إلى صراع الإنسان من أجل تحقيق الفضائل الخاصة بطبيعته، هذه الطبيعة التي كانت تتوافق والطبيعة الأم في مميزاتها الأساسية. إن كرامة الأسلاف تعبّر عن نظام أرستقراطي للأنثروبوس: فلكل واحد جدارته. ههنا يكمن بالتحديد تعريف الحق. وفي المقابل، فإن الكرامة في الأزمنة المعاصرة توحي بديمقراطية جذرية، كوضع وجودي للشخص. الحياة والموت بالنسبة للشخص يسيران بتساو صارم. فحينما يظهر الشخص في العالم فهو مساو

[1]- المرجع نفسه، ص : 246

وجوديا لبقية أنداده. هذه "الموجودية" هي إذا موجودية انطوكمية خالصة : فالإنسان كشخص هو فوق أو متجاوز للطبقات والألقاب ..."[1].

حدث تشكيل الإنسان الشخص، علتة واقعية تتمثل في محاولة تجاوز الإكراهات الناجمة والناشئة بالضرورة نتيجة العيش الجماعي. فالتشكيل هذا وظيفي قهرا غايته المثلى الوصول إلى نوع من التوازن الهش والذي يؤول إلى الاختلال في أي لحظة بين الأطراف المكونة لما يسمى النسيج الاجتماعي، فقد يبدو أحيانا أن هذا التشكيل القانوني، التسجيلي التقييدي كأهم محدد لأفق الكائن البشري الحياتي. فالشخص المشكل قانونا، تابع، لسلطة قاهرة، يدين لها بالولاء والطاعة غالبا، موظف فيها ومن أجلها، إن دعن لهذا الواقع القانوني، دل ذلك على نجاح التشكيل والذي سوف يطلق بلغة القانون العدل– وإن رفض هذا الواقع القانوني، كان ذلك علامة ظاهرة على اكتساح ما يسمى بالجور والظلم وإرهاصا تشكيل قانوني جديد لمفهوم الإنسان ومجاله الحياتي.

[1]- كريستيان هرفي، (م س)، ص: 100 (ت. الباحث).

الفصل الثاني :

المبحث الأول : مفهوم الإنسانية بين الدلالة العامة والدلالة النسقية :

1) مفهوم الإنسانية بين الدلالة العامة والدلالة النسقية :

أ) مفهوم الإنسانية كتصور عام :

* لقد جاء في المعجم الفلسفي، الصادر عن المجمع اللغة العربية بأن "الإنسانية" هي جملة الصفات التي تميز الإنسان أو جملة أفراد النوع البشري التي تصدق عليها هذه الصفات"[1] ثم اضطر القائمون على المجمع اللغوي العربية، الاستعانة برأي المفكر الفرنسي أوغست كونت وكذا الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط لتبيان جزء من حقيقة هذا المفهوم : "وهي في نظر أوجست كونت "تؤلف كائنا جماعيا يتطور مع الزمن. والإنسانية عند كانط "هدف الأخلاق وأساس فكرة الواجب"[2] .

* مقاربة أندري لالاند لمفهوم إنسانية، أو بشرية "humanité"، الملاحظ بشأنها، أنها أكثر تفصيلا وتدقيقا إذا ما قورنت بمقاربة المعجم الفلسفي الصادر عن المجمع اللغة العربية للمفهوم نفسه. مما يفرض علينا أولا الاعتراف بأن مفهوم الإنسانية يحمل أكثر من دلالة واحدة فهو عند المدرسي توماس الاكويني يدل على : "مجموعة المزايا التي يشترك فيها الناس كافة. ومنها الحياة الحيوانية، الخ."[3]. وهو في تصور علم الاجتماع الوضعي : "النموذج الأساسي للتطور البشري، الفردي والجماعي إنما يجري في الواقع تمثله علميا وتمثيله كما لو كان كامنا دوما في الصّعود المطرد لإنسانيتنا المتفرقة على حيوانيتنا، طبقا لتفرق العقل المزدوج، تفوقه بالذكاء على الميول، وبالغريزة الشخصية"[4] ليقدم بعد ذلك أندري لالاند مدلولا شائعا متعارفا عليه لدى عامة الناس، لهذا المفهوم، فما وقر في عقول الكثير من الناس أن المقصود بالإنسانية، ذلك الشعور الطيب

[1]- تصدير للدكتور إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983، ص: 25

[2]- د. إبراهيم مدكور، (م س) ، ص : 25.

[3]- أندري لالاند، (م س)، ص : 570

[4]- أندري لالاند، (م س)، ص : 570

الذي يغمر ذات الإنسان وهو يرى مشاهد أو صور حرمان وفقر لبشر، يعيشون أوضاعا مزرية تستدعي في الغالب مشاعر الشفقة والمودة لبشر آخرين، لا يعيشون تلك الأوضاع، فتدفعهم تلك المشاعر النبيلة إلى تقديم يد العون إن استطاعوا إلى ذلك سبيلا متغلبين على أنانيتهم الضيقة، وأخيرا يقدم أندري لالاند دلالة أخرى يحملها هذا المفهوم، دلالة يغلب عليها الطابع الأخلاقي يتبناها الفيلسوف أيمانويل كانط : "في مقابل العنصرية أو العقائد الكلية، مذهب يجعل من الإنسانية (من الطابع الإنساني المتحقق تماما) الغاية الأخلاقية والسياسية الممتازة"[1].

* أما إن استشرنا المعجم الفلسفي لجاكلين روس وكلوتيد لوقي فمقاربة مفهوم إنسانية، بشرية، فتتخذ وجهتين، الوجهة الأولى تقديم تعريفات عامة، الوجهة الثانية تقديم تعريفات خاصة لفلاسفة حصروا في ثلاث فلاسفة، فيلسوفان وفيلسوفة "تقصد بالإنسانية، طبيعة بشرية. ثقافة عامة للفكر. خاصة لكل ما هو بشري. الناس عامة. النوع البشري باعتباره وحدة"[2] هذه هي الوجهة الأولى، أما الوجهة فأظهرت على الشكل الآتي : في البداية تقترح جاكلين روس وكلوتيد لوقي تقديم تصور كانط لمفهوم الإنسانية، فهذا الفيلسوف يقيم المفهوم على مستوى المشاعر والعواطف ويعتبره ميلا يعبّر عن تلك المودة التي يشعر بها كافة الناس، وكذلك يدل هذا المفهوم على ملكة القدرة على التواصل بشكل حميمي وكوني في آن واحد معا : "فالإنسانية تعني من جهة ذلك الشعور الكوني الودي، ومن جهة أخرى القدرة على التواصل بشكل حميمي وكوني، هذه الخصال مجتمعة تشكل اجتماعية النوع البشري، والتي بفضلها يتميز عن الحيوانية المحدودة"[3] أما الفيلسوف إدموند هوسول والذي اقترح ثانيا برؤيته تضع مفهوم الإنسانية في أفق روحي كثير الأطياف، فلا وجود بالنسبة له لنوع واحد من الإنسانية، بل هناك العديد من الأنواع، إلا أن هذه الكثرة لا تمنع من وجود تواصل بين هذه

---

[1]- المرجع نفسه، ص : 571

[2] - Jacqueline Russ, Clotilde Leguil, Dictionnaire de philosophie, Bordas, 2004, p :180. (ت. الباحث)

[3]- جاكلين روس وكلوتيد لوقي، (م س)، ص : 181 (ت. الباحث)

الأنواع المختلفة من الإنسانيات، قاسم هذه الإنسانية المشترك، أنها تتموقع في فضاء تاريخي عالمي : "كل شكل روحي يقع طبيعيا في فضاء تاريخي كوني ... هذه المحاكمة تجعل البشرية تظهر كحياة وحيدة يمتزج فيها الناس والشعوب وتربط بملامح روحية فقط، إنها تشمل الكثير من أنواع للبشرية والثقافة. ولكن بانتقالات لا مرئية تنصهر تلك الأنواع من البشريات فيما بينها."[1] . بينما الفيلسوفة سيمون دوبونوار تركز على الجانب الفرداني الذي يطبع في نظرها مفهوم الإنسانية. فصفة الإنسانية هي حكر على بعض الناس الأحرار، الذين تمكنوا بفضل خصوصياتهم من عزل ذاتيتهم عزلا نهائيا :"الإنسانية هي تتابع متقطع لأناس أحرار عزلوا نهائيا ذاتيتهم."[2].

ب) مفهوم الإنسانية كتصور نسقي :

– يقدم أندري لالاند عرضا عاما للحركة الفكرية التي انبثقت منها النزعة الإنسانية الأوروبية. يستهل هذا العرض بسرد أسماء المفكرين الذين رفعوا لواء هذه النزعة، أمثال إراسم، بودية، أولريخ، والذين يمثلون حقبة النهضة الأوروبية، نهضة أرادوها، بعد رقاد طال زمانه، وظنهم أن لن تكون هناك استفاقة حقيقية، إلا بالعودة إلى عصر قديم عاشت فيه أوروبا حياة فكرية راقية حيث كانت زمام المبادرة الفكرية في يد البشر لا غير. وبالعودة إلى هذا العصر الذهبي يتمكن الإنسان من استرجاع كرامته المسلوبة : "ليست الإنسانوية حب العصر القديم وحسب إنها عبادته، العبادة المدفوعة بعيدا جدا لدرجة أنها لا تكتفي بالعبادة بل تبذل جهدا في سبيل التكاثر. وليس الإنسانوي هو الإنسان الذي يعرف القدامى ويستوحي منهم، إنه ذلك الذي يكون منبهرا، منسحرا بنفوذهم وسحرهم لدرجة أنه يقلّدهم حرفيا، يحاكيهم، يكرّرهم، يتبنى نماذجهم، أمثلهم، آلهتهم، روحيتهم ولغتهم."[3] ثم ينتقل بعد ذلك أندري لالاند إلى الفكرة القائلة بأن مفهوم الإنسانية، هو اسم أطلقه شيلر من

---

[1]- المرجع والمكان نفسه، (ت. الباحث)
[2]- المرجع والمكان نفسه، (ت. الباحث)
[3]- أندري لالاند، (م س)، ص : 566.

أكسفورد وعرضه في كتبه خاصة مؤلفه "Humanism Philosophical Essays" والذي يبدو أنه قد كتبه، متأثرا بحكمة بروتاغوراس القائلة بأن "الإنسان هو مقياس كل الأشياء" أما الفكرة الرئيسية التي يتضمنها هذا المؤلف فتقول : "تكون قضية ما صادقة أو كاذبة بحسب ما يكون لنتائجها قيمة علمية، فالصدق والكذب يتوقفان إذا على ما يكون النزوع إليه : إن كل الحياة العقلية تفترض أهدافا غير أن هذه الأهداف لا يمكنها أن تكون بالنسبة إلينا، سوى أهداف وجودنا، فيترتب على ذلك أن كل معرفة تكون ملحقة في نهاية المطاف بالطبيعة البشرية وبحاجاتها الأساسية."[1] أما في الشطر الثالث لهذا العرض، فيرجع أندري لالاند النزعة الإنسانية إلى مقام العقيدة الأخلاقية التي يتبناها بعض المفكرين حيث يقول : "تدل الإنسانوية على تصور عام للحياة (السياسية، الاقتصادية، الأخلاق) فهي تقوم على الاعتقاد بخلاص الإنسان بالقوى البشرية وحدها، وهذا الاعتقاد يتعارض بشدة مع المسيحية إن كانت في المقام الأول هي اعتقاد بخلاص الإنسان بقدرة الله وحده وبالإيمان"[2] ليخلص في نهاية المطاف إلى مدلول النزعة الإنسانية يعني ذلك الوسط الذي يحتدم فيه الصراع بين الجانب العاقل في الإنسان وجانبه الحيواني، الأول يرفعه ويسمو به والثاني يسقطه في مهاوي الغريزة.

لأجل محاصرة مفهوم النزعة الإنسانية (الإنسانوية) تستدعي الموسوعة الفلسفية العالمية تصور مهيكل للأفكار الشارحة لهذه النزعة تقوم على أساسين إثنين.

الأساس الأول : الضبط الفلسفي الجينيالوجي على سطحه ينبثق معنى المعرَّف في مفترق طرق بخطين دلاليين.

[1]- المرجع نفسه، ص : 567.
[2]- المرجع نفسه، ص : 569.

– الخط الدلالي الأول : "الإنسانوية (النزعة الإنسانية) تصف تحديدا حركة سوسيو ثقافيةأ انتشرت في أوروبا إبان القرن الخامس عشر تضمنت انثروبولوجيا جديدة مكنت لمقولة الفرد الفلسفية من الطفو"[1].

– الخط الدلالي الثاني : "ومن جهة أخرى، فإن الإنسانوية (النزعة الإنسانية) تعيّن عامّة موقفا فلسفيا يعنى بالموضوع (الإنسان) بتطوره النظري وفي الوقت نفسه الدفاع عنه أخلاقيا من مخاطر التعسف والتخلف."[2]

الخط الدلالي الثاني يستثمر بعضا من مقتضيات (تحديدات) الخط الدلالي الأول مسترجعا إياها، بتحويلها وإدماجها في نظر (تفكير) أصلي. ليقوم بعد ذلك القائمون على هذه الموسوعة بنشر – إيجازا– مسار النزعة الإنسانوية الأوروبية والذي اقترن ميلادها مع النهضة الأوروبية، أو بتعبير آخر فإن النهضة الأوروبية لكي تمنح نفسها هوية مميزة، رفعت شعار النزعة الإنسانية، والذي يحمل جملة من المدلولات، لأجل صون واحتصان كينونة تتهيأ للظهور والبروز. ومن أهم الأفكار التي حاولت النهضة الأوروبية تجسيدها الفكرة القائلة بأن الإنسان مقياس لكل الأشياء وهو مصدر لجميع القيم والمعاني. بينما النزعة الإنسانية الأوروبية المعاصرة، وإن حافظت على الإيمان بقدرات الإنسان فإنها في المقابل تخلّت عن فكرة "الطبيعة البشرية" التي سادت حقبة النزعة الإنسانية التي واكبت النهضة، فعوضت تلك الفكرة بمفاهيم كشرط "الإنساني" و"الحرية" و"المشروع" – مفاهيم اهتمت كثيرا بصيرورة الإنسان وقدرته الخلاقة على الفعل الحر. أما الفكرة التي يمكن اعتبارها بمثابة القطيعة بين النزعتين الأوروبيتين، النهضاوية والمعاصرة فهي تلك الفكرة التي نادى بها كل من المفكرين فيورباخ ونيتشه، والتي تعلن عن موت الله. والتي تفتح المجال واسعا أمام الإنسان لكي يسترجع ماهيته المسلوبة من قبل الدوغمائية الدينية المتزمتة. ليخلص القائمون عن هذه الموسوعة إلى إعلان موت النزعة الإنسانية الأوروبية في القرن العشرين بطعنات قاتلة سددت من اتجاهات مختلفة ومن قبل مفكرين

[1] - Sylvain Auroux, Encyclopédie Philosophique Universelle, Les notions Philosophique, Tome1, publié sous la direction d'André Jacob, P.U.F, 1990, Paris, P : 1171 (ت. الباحث)

[2]- المرجع والمكان نفسه. (ت. الباحث).

ينتسبون إلى آفاق فكرية ومذهبية متباينة؛فمثلا المفكر الماركسي لوي ألتوسير يرى " أن الزوج " إنسانوية اشتراكية" يتضمن لا تساو نظري صارخ في سياق الصورنة الماركسية. فالمفهوم "اشتراكية" هو حقيقة مفهوم علمي، لكن مفهوم "الإنسانوية" ليس إلا مفهوم إيديولوجيا"[1]. ونتيجة لهذه الهجمات تراجع مفهوم الإنسان واضمحل لصالح مفاهيم جديدة طفت على السطح، كمفهوم العلاقات البنيوية لميشال فوكو، ومفهوم "الكائن الصائر صوب الحقيقة" لمارتن هيدجر. وختاما لهذا الأساس الأول فمن الواجب أن نذكر بأن هذه الانتقادات الموجهة للنزعة الإنسانية من قبل هؤلاء المفكرين لا تعني بأي حال من الأحوال، ولا تستلزم بالضرورة الدفاع ومساندة الأطروحات اللاإنسانية. بل على العكس من ذلك تفتح المجال واسعا أمام إمكانات فكرية جديدة، تعكس الطاقات الفكرية الهائلة الكامنة دواخل الكائن المفكر.

الأساس الثاني : ضبط المفهوم الضبط الاستيتيكي، فيتناول القائمون على الموسوعة مصطلح النزعة الإنسانية؛ التناول الفضائي، وذلك من خلال التحديد المكاني، فالمصطلح أول ظهوره كان في إيطاليا، دالا على : "أستاذ الخطابة" فالنزعة الإنسانية مثلها مثل أي حركة حاسمة في تاريخ الفكر : "هي حالة فكر والتي يمكن أن نصفها اختصارا بوعي بالكرامة الإنسانية"[2]. وما دامت إيطاليا الناهضة قد اعتبرت مهد النزعة الإنسانية، فلقد ارتبطت هذه النزعة برباط وثيق بالفنون عامة المزدهرة آنذاك. كالرسم والنحت والكتابة واللغة (نثرية وشعرية). وصارت هذه الفنون نتيجة هذا الرباط المتين مجسدة لفكر ذلك العصر. "فالإنسان الصانع (homo–Faber) ليس صانعا لقدره، وإلا إذا كان قادرا على تأويل ثقافة عصره، وتجديد المعنى وتحديد موقعه."[3]

---

[1]- سيلفان أورو، (م س)، ص : 1172. (ت. الباحث)
[2]- سيلفان أورو، (م س)، ص : 1173. (ت. الباحث)
[3]- المرجع والمكان نفسه. (ت. الباحث)

ج) علة النزعة الإنسانية الأوروبية (الإنسانوية) : أن نتكلم عن النزعة الإنسانية الأوروبية (الإنسانوية) في بعدها النسقي، يقتضي ذكر الأسباب، التي دفعت بهذه النزعة إلى الظهور، والبروز ثم الانتشار إلى أن انتهى المطاف بها إلى الأفول، بعدما أن غابت تلك الأسباب –والتي سيأتي ذكرها– التي جعلتها أمرا متحققا في أوروبا الناهضة من سباتها الدوغمائي حينا من الدهر. وإن جرى الكلام عن الأسباب المساهمة، في بلورة هذه النزعة؛ فلا يجب أن يغيب عن نظرنا، أن هذه الأسباب الظاهرة بآثارها المتعينة، ما هي في واقع الحال إلا جزءا من المكشوف عن المستور، والذي نشير إليه ونسميه علة كافية قد سكنت عقولا عاشت تلك الفترة من الزمن الأوروبي، يقول رالف بارتون يري : "إن المذهب الإنساني تعبير عن تلك النوازع والمآسي وضروب النشاط التي يتوصل الإنسان الطبيعي بفضلها إلى فوق الطبيعة، فإن نموذج المذهب الإنساني ليس الإنسان الطبيعي، ولا الإنسان فوق الطبيعي كبديل له، بل إنه الثنائي المؤلف من الإنسان الطبيعي ومن إمكاناته على التسامي."[1] إذا وبحسب المفكر رالف بارتون يري، كان أول ظهور للعلة التي جعلت من النزعة الإنسانية أمرا واقعا، هو التعبير عن كوامن الذات، وعن رغبتها في الفعل الحياتي وممارسته بحق دون قيد أو خوف من الرقيب، الذي يعمل جاهدا، أن يُبقي على الوضع في حالة سبات ورقاد : "هكذا فإن المذهب الإنساني في أوائل اندفاعه وفي باكورة تعابيره المستلهمة كان عقيدة تنادي بالحرية. ولقد أيقظ في البشر إحساسا برسالتهم الرفيعة التي تتاح لهم لا عن طريق طاقاتهم الداخلية وتراث ماضيهم."[2]. ويخطأ – في نظر رالف بارتون يري– من اعتقد أن المذهب الإنساني، عقيدة بديلة للدين – الدين المسيحي تحديدا ومناهضة له، بل كل ما في الأمر أن هذا المذهب كأي مذهب فكري كان، قاوم بقوة العقل، من حاول بكل الطرق المتاحة القضاء عليه : "إن المذهب الإنساني لم يعارض الدين ولم ينكر تفوق القيم الدينية على القيم العلمانية وكذلك لم

[1]- رالف بارتون يري، إنسانية الإنسان، ترجمة : سلمى الخضراء الجيوسي، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ص : 10.

[2]- المرجع نفسه، ص : 57

يستخف بسلطة الدولة، ولكنه حاول أن يفسح المجال لحقوق الشخصية الإنسانية ضمن إطار ديني سياسي، فإن كان قد اصطدم مع الدولة والكنيسة، فإن ذلك حدث فقط حيث حاولت هاتان المؤسستان تقمعاه بقسوة. إنه لم ينكر إلا إنكاراتهم، فلقد كان في طبيعته الداخلية إيجابيا لا سلبيا وكان دافعه الأصلي، لا أن يجعل النوع الواحد في المعرفة يقف موقف المعارض من النوع الآخر، بل ينمي جميع أنواعها بشرط أن تكون معرفة، لا عقيدة، بدائية أو سطحية أو مذهبية."[1].

إن محاولة الإنسان الطبيعي، الذي تمتصه اللحظة المعيشة التخلص من سطوة بعده البيولوجي، يرنو إلى مثال يصير بفضله كائنا أكثر ظهورا، أي أكثر كمالا من ذي قبل، حيث كان يعيش واقعا مثقلا بالشعور بالخطيئة الملازمة له في حلّه وترحاله. تلك المحاولة هي بمثابة مظهر من مظاهر النزوع الإنساني. فالنزعة الإنسانية (الإنسانوية) هي حركة دؤوب توصف بالذهاب والإياب، بين إنسان واقع وآخر متوقع الحدوث بين إنسان مسلوب الهوية وموجود يعي وجوده، ويحمل أعباء وجوده لوحده. بين ذهاب مفرح لطيف، يعد بآفاق مشرقة، وردّة مثبطة الهمم. ما دامت صورة المأساة الإنسانية ماثلة للعيان معيشة. تذكر الإنسان، إن نسى بوهم الحياة وتناهيها، وبأن حقيقته تقع بمحاذاة الموت، فالإنسان لا يكفيه أن يحاول جاهدا، بل يلزمه أكثر بكثير مما يقدر عليه، تلك هي المعضلة، التي قد تعنيها بعض النفوس ترى الوجود اللامتناهي بعين متناهية.

[1]- المرجع نفسه، ص : 58

المبحث الثاني : المفهوم "إنساني" وصورنته المذهبية

- **مفهوم "إنساني" في تصور المذهب العقلاني (ديكارت، برغسون تمثيلا) :**

لأجل الكشف عن مفهوم "إنساني" وإبرازه، لدى فلاسفة العقل، نشق مسلكا، عساه، يؤدي إلى بلورة "تركيبة" معقولة، تصوغ هذا المفهوم، صياغة تقترب قدر المستطاع من تصور هؤلاء الفلاسفة، وفي الوقت ذاته تقيم جسرا بين أفكار فلاسفة ينتسبون إلى هذا المذهب، بطريقة ما أو بأخرى –ولكي يستقيم القول ويتضح، وبالتالي تتحقق الصياغة، ارتأينا ، عقد مقابلة، بين فكرين مهمّين، لفيلسوفين كبيرين الأول هو "روني ديكارت"، والثاني هنري برغسون. حاول كليهما، وعلى طريقته، فهم، وتفسير وصياغة صورة الإنسان، مقاربة الكائن العاقل الصانع من زوايا مختلفة. كل ذلك يتم اعتمادا على قوى الإنسان المفكر الذاتية الخلاقة، والتي هي بطبيعة الحال محدودة في مطلق الأحوال. وقد يكون من المفيد، من الناحية الإجرائية، أن تعيّن هذه المقابلة وتحدد، وذلك من خلال اختيار، إنتاج فكري واحد لكل واحد منهما، بواسطتهما قد يتجلى المفهوم المقصود ويفرج عنه، أما الإنتاج الأوّل، فقد عنونه صاحبه، ديكارت بـ : "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود، وأن نفس الإنسان تتميّز من جسمه" بينما الإنتاج الثاني فقد عنونه صاحبه "برغسون" بـ : "الطاقة الروحية".

– **الإنتاج الفكري الأول** : "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود، وأن نفس الإنسان تتميّز من جسمه" مباشرة – منذ البداية– يقحمنا السيد ديكارت، ويدعونا ضيوفا إلى عالمه الخاص، وينصّبنا شهودا، نقف في صفه، نؤيد دعواه العادلة، وبذلك يظهر أوّل مؤشر ملموس، بما يعنيه بمفهوم "إنساني". إن القضية التي سيطرحها تعنيه شخصيا، وتشغل باله؛ كأن الأمر – بالنسبة له – واجب يرقى إلى درجة الضرورة القصوى، حيث يقول في مستهل مؤلفه : "... دائما ما اعتقدت أن معضلتي الله والنفس هما من أخطر المعاضل، التي ينبغي أن تبرهن بأدلة فلسفية، خيرا ممّا تبرهن بأدلة اللاهوت، إذا، وإن كان يكفينا

التسليم نحن معشر المؤمنين، بأن ثمة إلها وبأن النفس البشرية لا تموت بموت الجسم، فمن غير أن نجعل الكافرين يسلمون بحقيقة دين ولا حتى بفضيلة أخلاقية، إذا كنا لا نثبت لهم أوّلا هاتين المعضلتين بالعقل الطبيعي، فلولا الخوف من الله، ولولا توقع حياة ثانية لكثر الذين يؤثرون المنفعة على العدالة، كما هو شائع في الحياة أنّ الرذيلة تثاب أكثر مما تثاب الفضيلة"[1] وتأكيدا على أن مؤلفه هذا يمثل قضية خاصة، تعبر عن مناحي كثيرة في شخصية ديكارت الإنسان، ومن خلالها نتعرّف على جزء من المناخ الفكري، الذي ساد عصره وتأكيدا كذلك – وهذا الأهم بالنسبة لنا – على موجودية مفهوم "إنساني" في ثنايا مؤلفه هذا، يقدم كلمة موجهة للقارئ، يشرح فيها معضلتي الله والنفس بأكثر تدقيق، بغية الرد على انتقادين قد وجها له من قبل بعض معاصريه، يسوق براهين على وجود الله وخلود النفس : "الاعتراض الأول : إن القول بكون الذهن الإنساني، حين ينعكف على ذاته، يتبيّن أن ذاته ليست شيئا آخر سوى شيء يفكر، لا يقتضي أن تكون طبيعته أو ماهيته محصورة في التفكير فقط بحيث يستبعد كلمة "فقط" جميع الأشياء الأخرى : التي تصح أيضا أن يقال بأنها تخص طبيعة النفس"[2] أمّا رد ديكارت على هذا الاعتراض الأول فتمثل في الآتي : "... إنني لم أقصد هنا استبعاد تلك الأشياء ابتداءً من حقيقة الشيء (الذي لم أكن قد بحثت فيه إذ ذاك) بل ابتداءً من فكري – فقط– وهكذا يصبح المعنى، الذي قصدت أنني أعرف شيئا يخص ماهيتي إلا أنني شيء يفكر أو شيء يفكر أو شيء له في ذاته ملكة التفكير ..."[3] انطلاقا من هذا الرد سنقوم بوثبة في الزمن، لنجد أنفسنا في القرن العشرين، تلك الوثبة نعتبرها فرصة من خلالها نقدم الإنتاج الفكري – المقابل– والمتمثل في فكر برغسون وتحديدا من خلال مؤلفه "الطاقة الروحية" لنتبين موقفه فيما يخص عملية التفكير بشكل عام، لنعود بعد ذلك فنعرض الاعتراض الثاني والرد عليه من قبل ديكارت.

---

[1]- رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود، وأن نفس الإنسان تتميّز من جسمه، تر. د. كمال الحاج، منشورات عويدات، ط4، 1988، بيروت باريس، ص : 04.

[2]- المرجع نفسه، ص : 08.

[3]- المرجع والمكان نفسه.

-**الإنتاج الفكري الثاني** :يعتقد برغسون -وذلك في بداية مؤلفه هذا- أنه يستحيل على المرء الإقدام على تحليل قبلي لعملية التفكير، وأن عملية كهذه لن تؤدي بنا بعيدا، وبذلك لن تكون ذات فائدة أو نتيجة، إنها عملية مشلولة منذ بدايتها : "إن كل تحليل مسبق لعملية التفكير لا يمكن إلا أن يبين لنا استحالة الذهاب بعيدا، لأننا نكون عندها قد درسنا تفكيرنا قبل التوسيع أو التمدد الذي كنا نريد الحصول عليه منه."[1] وتأكيدا على هشاشة (Fragilité) الفكر الإنساني، تجعلنا هذه الهشاشة نقر بأن الوضع الإنساني كما تصوره ويتصوره الفكر الفلسفي، ليس بالوضع البسيط ولا التام، إنه وضع صائر يتحرك ويرى من زوايا مختلفة تعكس دينامية الفكر عامة عبر العصور والظروف المحيطة والعوامل المؤثرة سواء أكانت موضوعية أو ذاتية : "كم يكون من الأفضل اتباع فلسفة أكثر تواضعا تذهب بخط مستقيم إلى الهدف دون تلق حول مبادئ تتعلق بهذه الفلسفة، فلسفة لا تطمح إلى يقين مباشر، فلسفة لا يمكن أن تكون إلا زائلة وعارضة، ويكون هناك تصاعد تدريجي نحو الضوء، ونكون نحن محمولين، بتجربة تزداد اتساعا نحو احتمالات تزداد ارتفاعا، وترمي كما لو كان هناك حد، نحو يقين نهائي."[2]

- **الانتاج الفكري الأول** : أما الاعتراض الثاني الموجه ضد ديكارت، من قبل معاصريه، فيتمثل في الآتي : "... أن أحمل فكرة عن شيء أكمل مني لا يستلزم أن تكون هذه الفكرة أكمل مني وخصوصا أن يكون ما تمثله موجودا"[3] . جاء رد ديكارت على هذا الاعتراض الثاني في بدايته إشارة إلى أن حمل فكرة شيء كامل لا يؤدي بالضرورة لاستحالة، ولهذا فهو مضطر إلى توضيح هذه الفكرة، لكي تفهم الفهم الصحيح، فالوضوح والصحة مقصده ونهاية أفقه الفكري، يقول ديكارت : "إن كلمة "فكرة" المستعملة هنا، ذات التباس : أما أن تؤخذ على الوجه المادي، فتعني عملية من عمليات إدراكي، وبذلك على أستطيع القول بأنها أكمل مني، وأما

[1]- هنري برغسون، الطاقة الروحية، تر: د. علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1991، بيروت، لبنان، ص : 06.
[2]- المرجع نفسه، ص : 07.
[3]- رونيه ديكارت، (م س)، ص : 08

أن تأخذ على الوجه الموضوعي، فتعني الشيء الذي تمثله هذه العملية، ذلك الشيء، وإن لم نفترض وجوده خارج إدراكي، يستطيع رغم هذا أن يكون مني باعتبار ماهيته .. إن القول بوجود فكرة شيء؛ في نفسي، يستوجب أن يكون ذلك الشيء موجودا حقا."[1]

– **الانتاج الفكري الثاني** : إن نسج تصور لكائن يفكر يعي الوعي كله – الوعي ههنا يدل على ذلك الانتباه أو الحضور الذي يقوم به الفكر أثناء عملية التفكر، لأية جزئية تخترق كيان الكائن المفكر، الذي يرنو إلى الإحاطة التامة، نسج يؤول بالماهية نحو الزوال، ويصيبه بعض الوهن، والقصور والشرود، هذا، الذي ربّما، قد غاب عن فكر السيد ديكارت، نظرا لثقل الفكر الذي استبد وخيم على عصره الناهض، حيث حاول – مدفوعا – أن يصوغ الكائن البشري، صياغة تماثل الشكل الهندسي المتقن، دون الأخذ في الحسبان، أن التصوير كنشاط ذهني، علته المماثلة التشبيه، المستوحاة من وجود الأشياء المتكثرة في الواقع والتي تدفع بالعقل إلى عقد أشكال متعددة من المقابلات، والتي تتموقع في الغالب، في منعطف الطريق بين المشبه كموضوع يطلب الإمداد، حتى يكتمل، والمشبه به، الذي يعد حاملا من المحمولات، الملبية بنداء الاكتمال، فالإمساك بالشيء (الموضوع) إمساكا محكما، قد يستحيل وقوعه بالمطلق، العابر للأزمنة والأمكنة، والذي لا تطاله الظروف، فحقيقة الوعي منفلتة بالماهية : "الإمساك بالشيء الذي لم يعد موجودا، واستباق ما لم يتوجد بعد، هذا هو الدور الأول للوعي، والوعي ليس له حاضر، إذا اقتصر الحاضر على اللحظة الحسابية فهذه اللحظة ليست إلا الحد النظري الخالص الذي يفصل الماضي عن المستقبل هذه اللحظة يمكن عند الضرورة تصورها، إنما لا يمكن إدراكها أبدا، وعندما تظن أننا فاجأناها تكون قد ابتعدت عنا، إن ما ندركه في الواقع

[1]- المرجع والمكان نفسه.

هو نوع من تكثيف المدة التي تتألف من قسمين ماضينا القريب المباشر ومستقبلنا الداهم. إلى هذا الماضي استندنا، وإلى هذا المستقبل تطلعنا؛ الاستناد والتطلع هما خصوصيات الكائن الواعي."[1]

– **الإنتاج الفكري الأول:** بعد إزاحة أو إن شئت كنس كل اعتراض، قد ينجر عنه لاحق شيء من الغموض قد يلحق بالمسار (الطريق) الذي يعتزم السيد ديكارت السير فوقه، حتى يتسنى له الكشف عن فكره التأملي، يعرض بعد ذلك موجزا الهيكل الذي سوف يحمل أفكاره، والتي تتكفل بالبرهنة على صحة دعواه، ليتحقق بفضل ذلك لفكرة القوة والتسلسل : "لقد عرضت في التأمل الأول، المبررات التي تجعلنا نشك في كل الأمور عامة، سيما في الأشياء المادية، على الأقل ما دامت علومنا لا تستند، حتى الآن، إلا إلى ما في حوزتنا من قواعدها، فائدة هذا الشك العام عظيمة جدا، وإن كانت لا تظهر لنا، فورا، بادئ بدء فهي تمنعنا عن إطلاق الأحكام السابقة، وتمهد للفكر سبيلا نحو التحرر من الحواس وتقوي إيماننا بالأمور التي تكون قد بانت لها أنها صحيحة."[2] كما هو ملاحظ فإن المحرك الأساسي لفكر ديكارت هو الشك، والذي يعتبر الوسيلة المثلى لبلوغ اليقين، والذي إن أدرك من قبل المفكر، جلب للنفس الرضا والسعادة، وهنئت فقالت القول الفصل : "في التأمل الثاني يفترض الفكر – وقد تحرر تحررا كاملا – إنه من غير الممكن ألاّ يكون موجودا، بحد ذاته، هو الذي يعتبر كل الأمور باطلة، يوم يخامره أقل شك في وجودها، بهذه الطريقة، ذات النفع الكبير، يتيسر للفكر أن يميز بين الأمور التي تخصّه، أي التي تخص الطبيعة الذهنية، والأمور التي تخص الجسم."[3] ليعرض بعد ذلك إلى الطريقة التي سينوي بواسطتها إظهار أفكاره، وهي أيقن طريقة يمكن أن توجد، إنها طريقة يستخدمها الرياضيون للبرهنة، لذا نراه، مباشرة بعد إعلانه لهذه الطريقة، يقترح تطبيقا فعليا وعاما لطريقته على الأفكار التي سوف يقدم على تفصيلها بعد حين : "أول ما يجب فعله، وأهم كي نتحقق من خلود النفس

---

[1]- هنري برغسون، (م س)، ص: 09.
[2]- روني ديكارت، (م س)، ص : 10.
[3]- المرجع والمكان نفسه.

هو أن نكوّن عنها فكرة واضحة، جلية، تتميز كل التمييز من الأفكار، التي يمكن نكوّنها عن الجسم ... ثانيا يجب أن نعرف، عدا ذلك إن جميع الأشياء التي نتذهنها، بوضوح وتمييز، هي صحيحة على نحو ما نتذهنها ... ثالثا يجب أيضا أن نكوّن فكرة صحيحة عن الطبيعة الجسمية ... وأخيرا يجب القول أن الأشياء، التي نتذهن بوضوح وتمييزا أنها جواهر متباينة، مثلما نتذهن الروح والجسم هي حقا جواهر متباينة ... إننا لا نتذهن الجسم إلا كقابل للتجزئة في حين أننا نتذهن الروح أو النفس الإنسانية كغير قابلة للتجزئة. ذلك أننا عاجزون عن شطر النفس إلى جزئين، كما نشطر أصغر الأجسام. وبهذا يتبين لنا أن طبيعتهما ليستا مختلفتين فحسب، وإنما هما متعاكستان بوجه ما."[1].

– **الإنتاج الفكري الثاني** : إذا كان السيد ديكارت قد بيّن منذ بداية صورنته للإنسان ككائن مفكر ابتداء، تستمر كينونته باستمرار جوهره المفكر، وتضمحل هذه الكينونة باضمحلال هذه الماهية، اضمحلال يحاول ديكارت أن يبرهن، استحالة وقوعه، بل استحالة وجوده أصلا، نظرا لأن الفناء هو مصير الجسم وحده والذي يحتوي بين دفتيه تلك الماهية والمتمثلة في الروح أو النفس الخالدة، فإنه في المقابل السيد برغسون لا يحدث الوقيعة (التعاكس) بين هذين الجزئين، المتمثلين في الوعي والمادة حتى وإن بدا الأمر، كما قرر ديكارت، : "الوعي والمادة يبدوان إذا في الوجود مختلفين بصورة جذرية، بل هما متعارضان، وإن تعايشا وترافقا، رفقة مقبولة نوعا ما، إن المادة هي ضرورة، والوعي هو حرية. ومهما تعارضا فيما بينهما، فإن الحياة تجد الوسيلة لكي تجمع بينهما. ذلك أن الحياة هي بالضبط الحرية الداخلة في الضرورة وهي تسخّرها لصالحها، والحياة تكون مستحيلة لو أن الحتمية التي تخضع لها المادة لا تتراقى في شدتها."[2]. يبدو أن النهج الذي اتخذه السيد برغسون حاملا لأفكاره أوسع من ذاك النهج الذي ارتضاه ديكارت لنفسه، أوسع بمعنى أكثر شمولية، من حيث أنه يبسط حياة الإنسان ممددا إياها رافضا أن تختزل فتقتصر على الحياة الذهنية (الرياضية) المنغلقة لا

[1]- المرجع نفسه، ص : 10 وص : 11.
[2]- هنري برغسون، (م س)، ص : 15

غير، وحتى وإن كان للنهج الذي فضله ديكارت مبرراته الوظيفية آنذاك أي لحظة ظهوره التاريخية. "أرى في التطور الكامل في الحياة فوق كوكبنا، رحلة تقوم بها المادة عبر الوعي الخلاق، وجهدا من أجل تحرير شيء ما يبقى محبوسا عند الحيوان ولا يتحرر نهائيا إلا عند الإنسان، ويتم هذا التحرير بفضل الابتكار والاختراع."[1].

– **الإنتاج الفكري الأول** : بعد الكشف عن طبيعة الفراش الذي يحتضن الرؤية العامة، يقوم السيد ديكارت بعرض تفصيلي للمحاور الرئيسية التي تؤلف كتابه، أطلق على تلك المحاور فسماها تأملات، عددها ستة، فجاء التأمل الأول بعنوان : "في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك"، والتأمل الثاني بعنوان : "في طبيعة الروح الإنسانية التي نعرفها أحسن مما نعرف الجسم"، والتأمل الثالث بعنوان : "في أن الله موجود"، والتأمل الرابع بعنوان : "في الصواب والخطأ" والتأمل الخامس بعنوان : "في جوهر الأشياء المادية ثم عود إلى أن الله موجود."، وأخيرا التأمل السادس "في وجود الأشياء المادية وحقيقة الفارق بين نفس الإنسان وجسمه". إن حاولنا أن نسلك النهج نفسه الذي سلكه السيد ديكارت، مع فارق جوهري أن السيد كان عالما في الرياضيات ولا يشق له غبار في هذا الميدان، فطبقنا الطريقة الرياضية التي اعتمدها في تبيان أفكاره والبرهنة على صحتها، فاعتبرنا أن هذه العناوين أشبه بالمقدمات (قضايا) تحليلية تؤدي في نهاية المطاف إلى نتائج، هذه النتائج تستنبط أصلا من تلك المقدمات علمنا الآتي : من أجل البرهنة أو الوصول إلى النتيجة التي مفادها أن هناك فارقا بين نفس الإنسان وجسمه، الفارق يتمثل في أن النفس خالدة بينما الجسم فان، وجب ضمنيا البرهنة على وجود فكرة الخلود وهذا يستدعي الاعتراف (العقلي) بوجود من يجسد فعلا هذه الفكرة ابتداء، حتى تعقل ككينونة وجوهر قائم بذاته ولذاته، ولكي يكون ما تقدم صحيحا اضطرارا لزم إقصاء أي مصدر معرفي يشوبه النقص ويعتريه التغير والتبدل، أما المصدر المعرفي الذي يعاني من هذه المآخذ،

[1]- المرجع نفسه، ص : 18

فيتمثل في الجسم (المادة) إذ الحواس تستقر فيه كأعضاء وتمثله وهي بعض منه. من هنا يتجلى لنا ضرورة الشك كخطوة أولى يقدم عليها السيد ديكارت. واستزادة في الشرح بغية التأكيد فلقد جاء في التأمل الأول : "قررت أن أحرر نفسي، جديا مرة في حياتي، من جميع الآراء التي آمنت بها قبلا، وأن ابتدئ الأشياء من أسس جديدة، إذا كنت أريد أن أقيم، في العلوم قواعد وطيدة، ثابتة، مستقرة، غير أن المشروع بدا لي ضخما، للغاية، فتريثت حتى أدرك سنا لا سن أخرى."[1]. نلاحظ هنا أن التخلص من قيد الجسم ليس بالأمر الهين، فالانعتاق من قبضته تترافق وسنا معينة، يكون فيها العقل قد بلغ درجة معينة من النضج، تؤهله لتأدية الرسالة المنوط به، على أتم وجه ممكن. ومع كمال القدرات العقلية، يتبين، أنه يكون تحصيل حاصل نبذ كل مصادر المعرفة الحسية جملة، وتعويضها بمصدر واحد أيقن وأوثق، نظرا لأن تلك المصادر التي اعتمد عليها قبل النضوج، سيتبين عيبها وعدم قدرتها على إيصالنا إلى المعرفة الحقة : "في أن هذه المبادئ، هي الحواس، التي لا يمكن أن يوثق بها، لأنها خداعة. كل ما تلقيته، حتى الآن – على أنه أصدق الأمور، وأوثقها قد إكتسبته بالحواس، أو عن طريق الحواس. غير أنني وجدت الحواس خداعة، في بعض الأوقات، ومن الحكمة ألا نطمئن أبدا كل الاطمئنان إلى من يخدعنا ولو مرة واحدة."[2] .

أما في آخر تأمله الثاني فيقول : "لقد تبين لي، الآن أن الأجسام ذاتها لا تعرف حقا بالحواس، أو بالقوة المخيلة، وإنما بالإدراك وحدَّه. وهي لا تعرف لأنها ترى، وتلمس، بل لأنها تفهم، أو تدرك بالذهن. وهكذا اتضح أنه ما من شيء هو عندي أيسر وأجلى معرفة نفسي. لكن ليس هينا أن نتخلص، بمثل هذه السرعة، من رأي ألفناه طويلا."[3] وحده إذا التفكر العقلي قادر على أن يمكّن الإنسان –المتحرر من قيود الحواس– من بلوغ الحقيقة في نظر ديكارت والتي تجسدها فكرة أن الله موجود، لكن هذا الشوق الذي قد يستبد بالنفس، وهي

---

[1]- روني ديكارت، (م س)، ص : 13.
[2]- المرجع نفسه، ص : 14.
[3]- المرجع نفسه، ص : 25.

تسعى إلى الترقي، لا يجب أن يجعلها، تغفل الطرف ولو للحظة عن مكائد الحواس، التي تتربص بها في كل حين. إن خلو الذهن من أي مصدر معرفي حسي، هو الكفيل بأن تتمكن فكرة الله (اللامتناهي) من التذهن، وبالتالي من أن توجد، أما سلاح الذهن، الذي توكل إليه مهمة الإخلاء والكنس، فهو دائما الشك، المعتمد عليه دائما في كل مراحل التفكر، والذي بواسطته تتأكد، وتترسخ فكرة وجود الله "لم يبق إلا فكرة الله، وحدها، التي يجب أن ننظر هل فيها شيء لم يصدر عني. وأقصد بلفظ الله، جوهرا، لا متناهيا، أزليا، منزها عن التغير، قائما بذاته، محيطا بكل علم، قادرا على كل شيء، خلقني أنا وخلق جميع الأشياء الموجودة، إن صح أن هناك أشياء موجودة، هذه الصفات الحسنى بلغت من الجلال والشرف حدا جعلني أعتقد، كلما أمعنت النظر فيها، أن الفكرة التي لدي عنها لا يمكن أن أكون وحدي مصدرها. إذا يترتب علينا أن نستنتج من كل ما سبق أن الله موجود. لأنه إن كانت فكرة الجوهر هي فيّ، وكنت أنا جوهرا. فمن اللا ضروري أن يكون لدي فكرة الجوهر اللامتناهي أنا الوجود المتناهي لو لم يضعها فيّ جوهر لا متناه حقا."[1] إن فكرة اللاتناهي، والمستقاة من طبيعة التفكير الرياضي الديكارتي، هي التي جعلت من فكرة وجود الله، فكرة قائمة في الذهن قابلة للإدراك، بل أكثر من ذلك، هي التي سمحت بإمكانية وجود إدراك عقلي للأشياء. إن البرهنة على وجود الله، هي في آن معا، نتيجة يتوصل إليها الذهن الفطن، وهي أيضا علة وجود هذا الذهن وغيره من الأشياء. إن اللاتناهي واجب الوجود مكّن من وجود المتناهي. يمضي السيد ديكارت على منوال المفكر الرياضي، يخطو بالفكرة يسوقها حتى تظهر الفكرة الموالية متعلقة بالفكرة التي سبقتها في الظهور، ليجد نفسه في التأمل الرابع، يتذهن فكرة الصواب والخطأ رابطا إياها، بالفكرة التي سبقتها، معتبرا أن التمييز، بين الصواب والخطأ، في الأمور، لن يتأتى إلا بفصل فكرة وجود الله، الذي يفيض عنها جميع الأفكار "لا ريب من أن الفكرة التي لديّ عن النفس البشرية، كشيء يدرك –لا كشيء يمتد طولا وعرضا وعمقا، ولا كشيء يمت بصلة إلى ما هو

[1]- روني ديكارت، (م. س)، ص : 34.

من صفات الجسم– أقول أن هذه الفكرة بلا نزاع، أشد تمييزا من فكرتي عن مطلق شيء جسمي، ثم حين اعتبر نفسي شاكا، أي شيئا ناقصا يعتمد على سواه تعرض لذهني، بقوة في الوضوح والتمييز. فكرة موجودة كامل مستقل عن غيره ... أي تعرض لي فكرة الله. وجود هذه الفكرة في نفسي، أو مجرد كوني أنا (صاحب هذه الفكرة) كائنا موجودا، يجعلني وحده أتيقن من وجود الله، ومن أن وجودي يستند إليه، في جميع لحظات حياتي، بحيث لا أعتقد أن النفس البشرية تستطيع معرفة شيء، ببداهة وتأكيد، أكثر مما تستطيع أن تعرف وجود الله."[1] إن كانت فكرة الله كموجود مطلق الكمال في نظر السيد ديكارت، حقيقة ثابتة، لا يرقى إليها الشك بأي شكل من الأشكال، فإن هذه الفكرة التامة والخالصة، تسري مؤشرا في تكوين طبيعة باقي الأفكار المتذهنة، وأرقى وأسمى هذه الأفكار –بعد فكرة الله الموجدة– هي الأفكار الرياضية المتميزة بوضوحها ودقتها، يقول ديكارت في ثنايا تأمله الخامس : "بعد تأكدي أن الله موجود، وتأكدي أيضا أن الأشياء كلها معتمدة عليه، وهو لا يخادع، خالصا من ذلك إلى أن كل ما أتذهنه، بوضوح وتمييز، هو جبرا صحيح، وإن لم أعد أفكر في الأسباب التي دعتني إلى الحكم أنه صحيح بشرط أن أتذكر أني علمته بوضوح وتمييز ... أقول، بعد كل هذا، لا سبيل إلى تقديم دليل واحد باستطاعته أن يدفعني إلى الشك في صحة الله. هكذا يكون لدي عنه معرفة، صحيحة يقينية، تمتد هي نفسها أيضا إلى سائر الأشياء التي أتذكر أنه سبق لي، فأقمت البرهان عليها، مثل الحقائق الهندسية وما شابه."[2] في الختام يخلص السيد ديكارت في تأمله السادس إلى النتيجة التي مؤداها، أن الأشياء المادية موجودة حقا، وجودها الحقيقي، مترتب عن إدراك عقلي خالص لا غير، وأن هذا الوجود المادي، المتعلق وجوبا بوجود أرفع منه، ألا وهو الوجود العقلي، يختلف تماما في الطبيعة عن الوجود العقلي، فالوجودان يفترقان ولا يلتقيان، كأنهما خطان متوازيان لا يلتقيان مهما امتدا، فراق تقرّه الضرورة، فلولا هذا الفراق، ما تمكن الذهن أن يثبت وجود الجسم، كممثل أول للأشياء المادية المحيطة بالإنسان، لا يقتصر

[1]- روني ديكارت، (م. س)، ص : 41.
[2]- المرجع نفسه، ص : 53.

تفكر السيد ديكارت على التمييز بين النفس ككيان مستقل يفكر، بل إن تفكر السيد ديكارت يذهب أبعد من ذلك ليصل إلى تقفي آثار تفكره وتتبعها، وإظهار الآثار الفكرية، التي يكون منشأها مادي، والتي تستقي من الوقائع الحسية، مميزا إياها عن تلك الآثار الفكرية، التي يكون منشأها خيالي، والتي ترد إلى المخيلة. معترفا في النهاية بضعف الإنسان وعجزه نظرا لتناهيه المقدر : "ضرورات الأعمال تقضي علينا أن نبث في الأمور قبل أن يتيسر لنا الوقت الكافي لامتحانها بما ينبغي من عناية. لذا لابد من الإقرار بأن حياة الإنسان عرضة أحيانا، لارتكاب الضلالات في الأشياء الخاصة، ثم لابد من الاعتراف بأن طبيعتنا، ضعيفة عاجزة."[1]

– **الإنتاج الفكري الثاني** : من الواضح أن تأملات السيد ديكارت الستة، جاءت لتحقيق غاية محددة سعى إليها، ديكارت، جاهدا، وهي تثمين قدرة الإنسان على التفكر أو التذهن، وذلك من خلال وضع هذه القدرة على المحك والممارسة الفعلية فكان سبيله أن يلجأ إلى أولا : التخلي عن كل ما يمكن أن يكون عائقا أمام إظهار هذه القدرة، في أحسن أحوالها، فكان عليه أن يزيح عن طريقها، كل معرفة علقت بذهنها جراء احتكاكه بمحيطه المباشر، ثم انتهى به الأمر إلى رفض كل معرفة يكون مصدرها الحواس. أما السلاح الذي اتخذه وسيلة للتخلي، فكان الشك والذي يمكن اعتباره الحارس الأمين، لكل معرفة حقه، يطمح إليها، ثانيا : بعد التأكد التام من أن الذهن، صار بالفعل، ذهنا، صافيا، نقيا من كل الشوائب، تبدأ عملية التفكر الحقيقية، وما دامت هي هكذا، فمن المفروض، أن أي موضوع يحال على محكمة العقل للنظر فيه، عليه أن يكون أهلا ويستحق أن ينظر فيه. ثالثا : تحديد وتعيين الأفكار والتي هي في الواقع براهين إثباتية على قدرة الإنسان الهائلة والفعلية في التفكر أو التذهن كما ورد في نص السيد ديكارت. أما هذه الأفكار الإثباتية فقد تمثلت في تصور الفيلسوف في واحدة جوهرية أساسية، تعتبر مصدر كل الأفكار، وأخرى مستخلصة من الأولى ومتعلقة بها وجودا، فحوى الفكرة الأولى هو أن الله موجود حقيقة، وفحوى الفكرة الثانية هو : استقلالية النفس (الفكر)

[1]- روني ديكارت، (م. س)، ص : 67.

عن الجسم كشرط قبلي لموجودية الإله. الشرط القبلي يعبر عن طبيعة الإنسان التي تتوق إلى الانعتاق من قهر اللحظة المعيشة ومن فوضى الأشياء. أما موجودية الإله –في تصور ديكارت– فقائمة قبل "القبل" وتظل هكذا بعد "البعد" ... ورابعا : تنبيه مقرون بنقطة نظام أما التنبيه فلن يصل إلى صاحبه (الإنسان) ما دام غافلا ونص التنبيه دعوة إلى عدم الغفلة. ونقطة النظام فمؤدها إمكانية تحقيق الصورة المثلى للإنسان القادر على التفكر التام، غير أن هذا التحقق غير ممكن، نظرا لأن وجود الإنسان محدود زمنيا. إن الخلود استجابة. هكذا يبدو المشهد العام، الذي توحي به التأملات الديكارتية. يتصدره نموذج إنسان قد تخلص بفضل جهد عقلي خالص من كل نقيصة أو عوز يثنيه من بلوغ الكمال، يدنو إلى الملكوت الأعلى ما استطاع إلى ذلك سبيلا. وحيد يتفكر وفكره يحيط به من كل جانب. وبوثبة يحاول السيد برغسون أن يوسع أفق الإنسان، فيطلعنا من خلال مؤلفه "الطاقة الروحية" على ما يصيره عبر رحلة الحياة. فيخرج الكائن المفكر من الحجرة الضيقة، دافعا إياه إلى الخارج، إلى الطبيعة، فيتعرف على نفسه وهو يعاين الطبيعة، بروح تصالحية، أولا تصالح مع قوى الذات العارفة ومكوناتها سواء أكانت ذات طبيعة مادية أو روحية. وتصالح مع الزمن والاعتراف بالظرفية، وتصالح مع العناصر الطبيعية والانخراط في الحياة بالكلية. يحدث الدفع بالإنسان إلى الخارج، حتى يتسنى له معرفة نفسه على حقيقتها في خضم الحياة والتي يسوسها مبدأ التطور : "إن تطور الحياة منذ نشأتها حتى وصولها إلى الإنسان يبعث أمام أعيننا صورة تيار وجداني يلتزم ويلج بالمادة كما لو كان يريد أن يشق بينها ممرا داخليا، ويقوم بمحاولات على أصعدة مختلفة، يندفع إلى الأمام بسرعة متفاوتة ويتحطم في أغلب الأحيان عند الصخرة، ولكنه ينجح مع ذلك وفي اتجاه واحد على الأقل ... هذا الاتجاه هو خط تطور الذي انتهى إلى الإنسان"[1]. ويكون تصالح الذات مع قواها العارفة ومكوناتها المادية والروحية العاقلة والعاطفية معا، نبذ فكرة الإقصاء وفسح المجال واسعا لكل الطاقات الكامنة في الإنسان لتفعل فعلها

[1]- هنري برغسون، (م. س)، ص : 22.

الخلاق، "ذلك هو دور الدماغ في عملية الذاكرة : إنه لا يستخدم لحفظ الماضي، بل لتغطيته أولا، ثم للكشف منه على ما هو مفيد عمليا. وذلك هو أيضا دور الدماغ تجاه الفكر عموما. إنه يستخرج من الفكر ما هو قابل للإظهار أو الخروج بشكل حركة، ويسرب الفكر إلى داخل هذا الإطار المحرك، فيجره غالبا إلى قصر رؤيته وإلى الحد منها، كما يجرها أيضا إلى جعل عمله أكثر فعالية، وذلك يعني أن الفكر يتجاوز الدماغ من كل الجوانب، وأن النشاط الدماغي لا يشكل إلا قسما ضئيلا جدا من النشاط العقلي."[1] وإمعانا في إظهار مدى تعقد الحياة العقلية وتشابكها، يدفع السيد هنري برغسون بعملية التفكر إلى تخوم الوعي، بل إلى منطقة ما تحت الوعي فيفرد إلى هذه العملية في هذه المنطقة المعتمة دورا بالغ الأهمية، حينما يتحدث عن طبيعة الحلم قائلا : "إن القدرات ذاتها تعمل سواء في اليقظة أو في الحلم ولكنها مشدودة في بعض الحالات ومتراخية في حالات أخرى. إن الحلم هو الحياة العقلية كلها، إنما ينقصها الجهد التركيزي. وإننا ندرك أيضا، وأننا نتذكر أيضا، وأننا نحلل عقليا أيضا : فالإدراكات والذكريات والتحليلات العقلية قد تتأثر لدى الحالم لأن التكاثر في مجال الفكر لا يعني الجهد. الشيء الذي يتطلب الجهد هو الوضوح في التصويب"[2]. أما التصالح مع الزمن والاعتراف بالظرفية في نظر السيد هنري برغسون فوسيلتهما المثلى – في مقاربة الذاكرة– المقاربة الروحية المناهضة للمقاربة المادية، التي تختزل الإنسان، وتجعله آلة صماء ويقصى الزمن الصيروري الواعي كبعد أساسي من أبعاد الإنسان : "إن دور الدماغ هو أن يمكن الفكر، عندما يحتاج الإنسان إلى ذكرى ما، من أن يحصل من الجسد على الوضعية أو على الحركة الناشئة، التي تقدم للذكرى المطلوبة الإطار المناسب. فإذا توفر الإطار، جاءت الذكرى تلقائيا لتلج فيه. إن الجهاز الدماغي يحضر الإطار، ولكنه لا يقدم الذكرى. هذا ما تعلمنا وإياه الأمراض التي تصيب ذاكرة الكلمات، وهذا ما يشعرنا به أيضا التحليل

[1]- المرجع نفسه، ص : 55.
[2]- هنري برغسون، (م. س)، ص : 96.

السيكولوجي للذاكرة."[1] يبقى الأمر الأخير، والذي يتوج هذا الوفاق والانخراط والانسجام والذي يعتبر الغاية المثلى لكل عيش بشري. فيتبع اختيار السيد هنري برغسون على صورة بيانية، كلها سر مكنون خارق للعادة والمشاهدة يعبر عن عظمة الحياة وقوتها، ولن يجد أفضل من كلمات أفلوطين، التي تفيض حياة، فتسمو بالإنسان إلى عليين : "ففسّر أفلوطين شارح أفلاطون ومكمله، كيف يولد البشر في هذه الحياة، قال : "رسمت الطبيعة أجساما حية، ولكنها اكتفت برسمها فقط، ولو تركت الطبيعة لقواها فقط، لأنها أعجز من أن تصل إلى النهاية، ومن جهة أخرى، كانت الأرواح تعيش في عالم الأفكار. وكانت عاجزة عن التصرف، كما أنها لم تفكر به أيضا، فأخذت تحوم فوق الزمن خارج الفضاء. ولكن من بين الأجسام هناك أجسام تتجاوب، بشكلها، مع ترق الأرواح أو تلك. ومن بين الأرواح هناك أرواح تكتشف نفسها أكثر في هذه الأجسام أو تلك."[2].

- **المفهوم "إنساني" في تصور المثالية الألمانية (هيجل، هيدجر تمثيلا)**

لإظهار ما هو مفهوم "إنساني" وبسطه، بسطا ينسجم وتصورات الفلاسفة الألمان والتي تعود في الأصل إلى تصورين متقابلين : الصيرورة من جهة، والكينونة من جهة أخرى، الأولى جامحة تندفع في حركة دؤوب ترنو إلى البراني، الثانية ناكصة ترتد لتسكن الجواني. اندفاع قد يجسّده –في هذا السياق– بكورة فكر السيد هيجل. عود قد يشير إليه السيد هيدجر : يكون هذا الاندفاع –في هذا المقام – في مؤلف هيجل الشاب "حياة يسوع". ويكون العود من مؤلف هيدجر "مبدأ العلة". المؤلف الأول فرؤية جديدة لشخصية السيد المسيح. والمؤلف الثاني فحضور للعقل كمبدأ للعلة.

– **الإنتاج الفكري الأول** : إن سلمنا بصحة الفكرة القائلة بأن الوظيفة الأساسية التي أنيطت بفلسفة القرن الثامن عشر، تمثلت في تبديد الأوهام المحيطة بالعقل آنذاك، ربما قد يتيسر علينا فهم لماذا السيد هيجل –

[1]- المرجع نفسه، ص : 69.
[2]- هنري برغسون، (م. س)، ص : 89.

في شبابه – قد شغف بشخصية السيد المسيح إلى درجة جعلته، يفرد كتابا لهذه الشخصية المحورية، فيقدمها بشكل إنساني غير ذلك الشكل المتعارف عليه في النص الديني الصرف. وباجتماع عاملين هما، الظروف الموضوعية، والتي واكبت قدوم القرن الثامن عشر، كقرن تنويري، وميل السيّد هيجل تجاوز كل تناقض، يعيق حركة الفكر، يكون، هذا الأخير – بالفعل – قد وفق في تحقيق مسعاه، في صياغة، تلك الشخصية المحورية، الصياغة المعقلنة والتي تلبي مقتضيات عصره من جانب والذي انتشرت فيه بكثرة الدراسات المتعلقة بالآداب القديمة –ما قبل المسيحية– سواء أكانت دراسات في الأدب اليوناني أو دراسات في الأدب الروماني، تلك الدراسات التي تعد خاصية أساسية من خصائص النزعة الإنسانية الأوروبية : "ذكر "هايم" أن كليات ساكس وفيرتمبرغ، كانت في القرن 18 تدرّس الآداب القديمة، دراسة جديّة"[1] أما الجديّة فتحققت بكيفيتين اثنتين أو على صعيدين، الصعيد الأول تعليمي، أما الصعيد الثاني توظيفي : "وكان الطالب المنتسب إلى هذه الكليات يترجم أكثر من مرة مسرحية "آنتيجون" وكتاب ابيكيت ودرس لونجينوس عن "الجماليات". وكانت الوظائف المدرسيّة تتخذ موضوعاتها كلها من التاريخ القديم. وفي هذا الجو دخل هيجل جامعة توبنجن وصار الصديق الحميم لهولدرلين"[2]. ومن جانب آخر فإن هذه الصياغة المعقلنة تلبي ميل السيد هيجل وترضيه : "ويمكن القول إن تلك الحاجة الملحة إلى جمع الكل في وحدة حيّة ومنسجمة، والميل الروحي عند هيجل إلى مصالحة كل المظاهر المتناقضة في حياته الداخلية الخاصة أولا في الواقع الخارجي ثانيا، هما خلقا تركيب المواد المختلفة عن المادة التي تنزع إليها روحه، فاندفع إلى جمعها بهمة تشبه همة النحلة. وهكذا فإن هيجل المفكر الصوفي هو الذي أضفى، بردة فعل أصيلة من روحه، صبغة فريدة على كل ما درسه هيجل المشغوف بالواقع والملتصق بالحقيقة الخارجية."[3].

---

[1]- هيجل، حياة يسوع، ترجمة : جرجي يعقوب، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص : 16

[2]- المرجع نفسه، ص : 16.

[3]- المرجع نفسه ، ص : 24

تأسيسا على ما تقدم، يقوم السيد هيجل بصياغة الشخصية السيد المسيح، وفق نموذج عقلي ديناميكي، هو أشبه ما يكون بقالب، تسكب فيه قصة حياة السيد المسيح تستحيل في النهاية إلى نسخة مطابقة لهذا القالب، والذي يلزم هذه القصة الماقبل عقلية احترام المراحل الآتية :

– المرحلة الأولى : الاعتراف : العقل المبدأ الأول وهو المحقق لمفهوم الألوهية. ونلاحظ كيف تمكن هيجل من إدخال فكرة الحلول في المنظومة الدينية المسيحية. يقول يسوع –بلسان هيجل– : "العقل الخالص المتجاوز كل حد هو الألوهية بذاتها، فتصميم العالم، قد انتظم أساسا بحسب هذا العقل، وهو الذي يدرّب الإنسان على معرفة مصيره والهدف المطلق لحياته والحق أن الظلمة غالبا ما اكتنفته، دون أن تتمكن من إخماده تماما. فحفظ منه، حتى في الظلمات بصيص من نور"[1].

– المرحلة الثانية : تبيان الطبيعة : إن العقل مفهوم يشترك فيه جميع الناس دون استثناء، فهو ليس حكرا على فئة أو طائفة من الناس، إنه مشاع بين الناس أجمعين، به يتم لنا اكتشاف الحقيقة (الجانب المعرفي) وبه أيضا ننعم بالسعادة والهناء، ويتسنى له تحقيق الآخرين بواسطة طبيعته المتحركة المندفعة نحو الأمام. "تطور العقل هو النبع الوحيد للحقيقة والسكينة، النبع الذي لم يدّع "يوحنا" مطلقا أنه يمتلكه بطريقة حصرية، أو كشيء نادر، بل إن الناس جميعا قادرون على تفجيره في ذواتهم."[2]

– المرحلة الثالثة : الاختبار : لا يمكن الاعتراف بعقل خالص يرقى إلى درجة المبدأ، إلا إذا تأكدنا فعلا، أنه أهلا لما حمّل عليه، وفعلا فإن هيجل يقدم لنا وذلك من خلال حياة اليسوع نوعين من التعقل : الأول تأملي نظري، الثاني عملي تجريبي. فمثلا بالنسبة للنوع الأول يقدم لنا هيجل صورة عن السيد المسيح المتأمل التأمل الإنساني : "وفي ساعات تأمله، في البرية، تساءل يوما ما إذا كان يرغب في السعي، عن طريق دراسة الطبيعة أو بالتواطؤ مع الأرواح العلوية، إلى بلوغ حد تحويل العناصر غير الكريمة يستعملها البشر

[1]- هيجل، (م. س)، ص : 47.
[2]- المرجع والمكان نفسه .

مباشرة كتحويل الحجارة إلى خبز. أو السعي بشكل عام إلى أن يصبح أكثر استقلالا بالنسبة إلى الطبيعة (أن يرمي نفسه إلى الأسفل)، لكنه أبعد تلك الفكرة، آخذا بعين الاعتبار الحدود التي وضعتها الطبيعة لسلطة الإنسان عليها، وأن طموح الإنسان إلى مثل هذه السلطة أحطّ من كرامته كإنسان، لأنه يملك في ذاته قوة أسمى كثيرا من الطبيعة، وفي تنميتها وإصلاحها يكمن الهدف الحقيقي لحياته"[1]. وتأكيدا على قدرة العقل على التأمل، يقترح موضوعا قابلا للنظر العقلي النظري، وهو في الواقع قضية إنسانية ذات طابع اجتماعي، وهي توق البشر إلى التخليد والتمجيد، فيترك السيد المسيح يدلي بدلوه مفصحا عن "وفي مرة أخرى جال في مخيلته كل ما يعتبره البشر عظيما وجديرا بأن يكون غاية نشاط الإنسان : كأن يكون معلما وقائدا للملايين، وأن يجعل ضعيف العالم يلهج به، أو يرى ألوف البشر متعلقين بإرادته، ونزواته أو أن يعيش في الملذات السعيدة الحاصلة من إشباع ملذاته."[2] .

أما بالنسبة إلى النوع الثاني من التعقل، فكان لزاما على السيد هيجل أن يوظب مقابلة بين السيد المسيح ومحاور له، يتجلى فيه العقل كآلة للإقناع يقول نيثود يموس موجها كلامه ليسوع : "لقد جئت بدوري حتى أتعلم منك فكل ما سمعته عنك يثبت كونك مرسلا من لدن الله، وأن الله مقيم فيك، وأنك أتيت من السماء." فأجابه يسوع : "الحق أن من لا يكون أصله في السماء، ومن لا تقم فيه قوة إلاهية، ليس من سكان ملكوت الله على الإطلاق." فأجاب نيقود يموس "ولكن كيف يسع الإنسان أن يكفر بنوازعه الطبيعية، وكيف يمكنه أن يكتسب ميولا سامية؟ يجب أن يعود إلى بطن أمه ويولد مختلفا تماما، وكأنه كائن من جنس آخر". فأجابه يسوع "الإنسان، بما هو إنسان، ليس كائنا شهوانيا وحسب وطبيعته ليست محصورة في الميول نحو اللذة وحدها، ففيه الروح أيضا، وكذلك جدوى من الكائن الإلهي. وما ترثه جميع الكائنات العاقلة هو في متناول الإنسان. فكما أنك تسمع صوت الريح وتتحقق من هزيرها، ولكنك لا تستطيع حيالها، ولا تعلم من أين تأتي

[1]- هيجل، (م. س)، ص : 50.
[2]- المرجع نفسه، ص : 50 ، 51

ولا أين تذهب، فإن تلك القوة الحرة والثابتة تتكشف في ذاتك بطريقة لا تقاوم، أما الطريقة التي ترتبط بها تلك القوة بسائر مشاعر الإنسان المعرضة للتغيير، وبأية طريقة تؤكد سيادتها على ملكات الحس، فهذا ما نجهله."[1]

– المرحلة الرابعة : المعاشرة – تكريس فعل التفكر .

حلّت –إذا– لحظة، العيش اليومي وفق مقتضيات العقل، باعتباره النور الذي يضيء البشر أجمعين، وحتى يؤبد الأمر بصفة قطعية، يعلن السيد المسيح، النموذج العقلي بامتياز عن هذه القاعدة الذهبية : "من لا يطيع العقل فقد أدان نفسه بنفسه، لأنه أنكر ذلك النور، ولم يغذه في داخله، وهكذا يشهد بأعماله من أي روح ولد، إنه يتملص من بريق العقل الذي يأمر بالخلقية كواجب لأن أعماله الشريرة تقاوم ذلك النور الذي سيملأه بالخزي واحتقار الذات والندم، وعلى العكس من ذلك فالذي يتصّرف وصدق يقترب بسرور من محكمة العقل، دون أن يخشى توبيخاته."[2].

– المرحلة الخامسة : الاصطفاء والانتخاب.

الالتزام بمبادئ العقل، والانسجام وفق مقتضياته، والسير على هديه، لا محالة يكون من حقق هذه الشروط، إنسانا إلى جانب الحق، منتصرا للفئات الاجتماعية المعرّضة للتهميش والمعاناة، ظافرا بعيش هنيئ. يقول عيسى بن مريم نقلا عن إنجيل متّى : "طوبى للمستضعفين والفقراء فإن لهم ملكوت السموات/ طوبى للمخزونين، فإنهم يعزّون/ طوبى للودعاء، فإنهم ينعمون بالسلام/ طوبى للراغبين في البر بقوة، فإن رغبتهم تتحقق/ طوبى للشغوفين، فإنهم يرحمون/ طوبى لأتقياء القلوب، فإنهم يقتربون من القدوس/ طوبى لمحبي

[1]- هيجل، (م. س)، ص : 53.
[2]- المرجع نفسه، ص : 54.

السلام، فإنهم أبناء الله يدعون/ طوبى للمضطهدين من أجل البر والمكابرين في سبيله الشتائم والافتراءات/ افرحوا وتهللوا فأنتم من سكان ملكوت السماوات !"[1].

– المرحلة السادسة : المواجهة : الواجب الاجتماعي للعقل.

يعترض تطور العقل، وسيره الحثيث نحو الكمال والمطلقية، عقبات موضوعية جمة، قد يكون الجهل أول عقبة يواجه العقل بالنديّة، نديّة تتغذى من أسباب عدّة، أهمها فئة اجتماعية محظوظة تعمل بكل ما استطاعت من قوة، للمحافظة على الوضع الاجتماعي على حالته الساكنة والراكدة، ممّا يستوجب قيام العقل بواجباته الاجتماعية والمتمثلة في مواجهة كل شكل من أشكال الشناعة، التي تكون راهن كل وضع اجتماعي يرتع في مستنقع الجهل والظلامية : "إذا كنتم تعتبرون مجموع شرائع كنيستكم ووصاياكم ووصاياكم الوضعية، بمثابة الناموس الأسمى المعطى للإنسان فإنكم تتكبرون لكرامة الإنسان ولقدرته على استخراج مفهوم الألوهية من ذاته ومعرفة مشيئتها ومن لا يحترم هذه القدرة التي فيه، لا يمجّد الإله، ما يستطيع الإنسان أن يسميه "أناه" هو ما يرتفع به فوق العبر والفساد، ومن يمنع نفسه المكافأة المستحقة يكون مسؤولا عن محاكمة نفسه، هذه الأنا تعقلن مثل العقل الذي لا تتوقف شرائعه على أي شيء والذي لا يستطيع على الأرض أو في السماء أن يدل على مقياس آخر للحكم عليه، ما أعلمه؛ لا أعلنه على أنه فكرتي، خاصتي، ولا ألزم أي إنسان أي إنسان بقبوله معتمدا على سلطتي، لأنني لا أسعى إلى تمجيد نفسي إنني أخضع تعليمي لنقد العقل الكلي وهو الذي يحمل كل إنسان على أن يؤمن به أو لا يؤمن."[2].

– المرحلة السابعة : النصر: سيادة العقل.

يوجد تلازم في الحصور بين الإذعان لأوامر العقل وتحقيق النصر على كل القوى التي تناصب تطوره وتقدمه العداء والخصومة، فلا مفر إذا من بلوغ المطلق، شرط أن يكون الإنسان عاقلا بالفعل ساعيا بعزيمة وهمة

[1]- هيجل، (م. س)، ص : 57.
[2]- هيجل، (م. س)، ص : 66،67.

إلى تحقيق فضائله ومثله، إلى أن يستحيل في نهاية الأمر إلى عقل خالص، وذلك هو قدر الإنسان المحتوم : قدر يتجلى إجرائيا – فلا يظهر دفعة واحدة – في كلّ مرحلة عقلية يمر بها الإنسان ويجتازها، إلى أن يصل إلى أوجه ومنتهاه، فيتحقق الإنسان الصائر ذاته بالكلية، ظافرا بالصورة الكاملة : "ثم رفع يسوع عينيه نحو السماء وقال : "يا أبت لقد أتت ساعتي، ساعة إظهار الروح والنابع من لا تناسيك، في كل كرامته، وساعة العودة إليك، مصير هذا الروح هو الخلود والارتفاع فوق كل ماله بداية ونهاية فوق كل ما هو محدود. لقد أكملت مصيريي الأرضي في أن أعرفك أنت يا أبت، وأن أعرف القرابة بين روحي وروحك، وأن أتشرّف بإخلاصي له، وأن أجعل البشر أكثر نبلا بإيقاظ الشعور بهذه الكرامة."[1].

– الإنتاج الفكري الثاني :

السكن في الوجود عود، إلى الأصل، وانتباه الموجود للموجودية، ينكشف المحجوب، وبانكشافه تظهر الأشياء الأكثر اعتيادية على حقيقتها. يأتي مؤلف السيد مارتن هيدجر "مبدأ العلة" في هذا السياق؛ مشيرا إلى لحظة مفصلية في تاريخ الفكر الغربي، يكون باعثها فكر السيد ليبنيز، العائد إلى الأصل، والمنبه أشد ما يكون الانتباه لأكثر الأشياء بداهة، ومظهر إياه، وكاشفا الحجب عنها بثوب لغوي جديد، يكون سببا كافيا بدفع عجلة العلم الوضعي خطوات إلى الأمام، حتى يصير الوجود يحمل طابع الحضارة الغربية، وبفضله أيضا يحوز الإنسان الغربي على فكرة "المثال" الذي يقتدى به. مؤلف السيد هيدجر إشادة وتنويه بجدارة الفكر الاستثنائي – ليبنيز مثالا– وقدرته على التفكر الحقيقي والأصيل، المنتبه لدقائق الأشياء، جملة، أما تفصيلا فقد ظهر هذا المؤلف وفصّل إلى اثني عشر فصلا، كل فصل، هو حركة فكرية تزيح المحجوب مسافة ما، فيظهر الوجود مساحة ما قد أضيئت، فأضاء الموجود بضيائها :

- "**زمن الرقاد**"

[1]- المرجع نفسه، ص : 122.

الحضور انتباه، انتباه الموجود لوجود، ذلك الوجود الذي لا ينفك من التواري والاحتجاب، كلما أقبل عليه الموجود، قاصدا الكشف وهتك الستار، غير أن الوجود وهو يكشف عن وجه من وجوه، يسارع إلى حجب وجوه أخرى في الزمن نفسه. مما يدفع المرء إلى القول، بأننا كائنات، في الغالب، ننتمي إلى زمن الرقاد، لا إلى زمن الصحو، فالصحو لا يتم إلا للحظات، وفي لحظات يكون فيه الموجود معينا بذاته، واعيا كل الوعي لموجوديته، هذا – فعلا– ما حدث للسيد ليبنيز – في اعتبار السيد هيدجر – والذي أدرك إدراك الموجود فهو المنتبه لمبدإ مؤسس لجميع المبادئ العقلية وعلى رأسها مبدأ الهوية "إن مبدأ العلة يرن أبدا في آذاننا : لا شيء (موجود) بدون Nihil est sine ratione أمّا سلوكنا فيأخذ دائما في الاعتبار ما يحكيه هذا المبدأ ... هذه الصيغة تحكي باللاتينية. هذه الصيغة ظهرت لأول مرة في القرن السابع عشر في أفق التأملات التي تركها لنا ليبنيز."[1]. يقدمه بصيغة واضحة، لا لبس عليها، بالرغم أن هذا المبدأ، كان في متناول الجميع، قبل ليبنيز. إن مبدأ العلة وهو يكشف عنه أظهر أمرين اثنين، الأمر الأول، كم كان الناس قبل هذا المفكر في سبات عميق يغطون، الأمر الثاني، أن مبدأ العلة يتقدم في الأهمية جميع المبادئ، فهو أصل كل المبادئ، وهو مانح المعنى هذه المبادئ : "إننا نلحظ منذ الآتي ولو بصورة غير دقيقة، أن الهوهوية فيما هي عليه لا تعني الشيء الكثير بدون فكرة الأصل ... غير أن مبدأ العلة يبحث في العلة، في الأساس، فمن الممكن أن يتأسس مبدأ الهوهوية على مبدأ العلة، فالمبدأ الأول الأعظم يكون الأخير وليس الأول، إنه مبدأ العلة."[2]

- **"مناط مبدأ العلة"**

يستقبل الحضور، بدعوة لغوية بالأساس، بواسطة اللغة ومن خلالها، يصير الحضور حدثا مرئيا، يفعل التكلم والإفراج عن القول. كان حكي مبدأ العلة، حدثا يونانيا ابتداء، فاللغة اليونانية، هي اللغة الأولى – في التاريخ

[1]- مارتن هيدجر، مبدأ العلة، تر: د. نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص : 6.
[2]- مارتن هيدجر،(م، س)، ص : 11.

الغربي– التي حملت الإطار أو القاعدة التي يبنى عليها مبدأ العلة، وجعلتها أمرا مقضيا، وتحديدا، عندما وصلت هذه اللغة نطقا أرسطيا قرأها هذا الفيلسوف، في الأصل، لن يتم إلا بالعودة إلى معرفة الأصل أو الأساس، الذي يقبع هناك بعيدا، مستورا في القاع، وكل محاولة – جادة – لبناء معرفة إنسانية لا تسلك هذا الطريق – الذي يلفه الحجب – محكوم عليها بالفشل المحقق. هكذا تشكل تصور المعرفة في ذهن السيد ليبنيز، وانطلاقا من هذا التصور، انتقد هذا الفيلسوف، المشروع المعرفي الذي أقدم عليه الفيلسوف ديكارت، والمتمثل في بناء معرفة إنسانية على قاعدة صلبة، فالقاعدة التي أسس عليها هذا المشروع لم تكن – في تصور ليبنيز – قد أخذت كل الاحتياطات كفاية، واعتماده على وسيلة الشك، كطريق يؤدي إلى هذه المعرفة، لم يلتزم به إلى النهاية، من جهة، ومن جهة أخرى، كان شكه أحيانا أخرى مبالغا فيه. وتحسبا لكل خطأ قد يقع فيه المرء يقترح السيد مارتن هيدجر، الاتصاف، بصفتين اثنتين متعلقتين بالاستعداد النفسي للإنسان عامّة، قد تحضرا عند بعض الناس، وتغيبا عن بعضهم، هما : 1) فطانة في التفكير. 2) وقدرة على الحيطة بحسب الوضع المتعين. غيابهما، يترتب عنه صعوبة إدراك ما يقوله مبدأ العلة كأساس مؤصل لكل القضايا الفرعية "إن مبدأ العلة يشوبه، كما نلحظ ما يكفي من الأطلال والحجب، وكلما أكدنا أنه ليس قضية كسائر القضايا تكثفت الحجب وتليلت الأطلال، يؤخذ مبدأ العلة بوصفه مبدأ، ولابد أن يكون وقفا لإثباتنا القضية التي تطوي مجمل القضايا، أو بتعبير آخر إن قضية (مبدأ) العلة هي علة القضايا، أو قضية العلة هي علة القضية."[1].

- **الدعوة إلى توفير العلة :**

إن كانت الدعوة في تصور مارتن هيدجر، تعني إشراك القارئ، وتورطه، بحيث يشركه في توفير العلة، مستعينا في ذلك بتفكره، فإن مبدأ العلة، كمبدأ مؤصل، يوجد هناك، بعيد عنا، عن أنظارنا، وعن إدراكنا

[1]- مارتن هيدجر، (م. س)، ص : 17.

المباشر، قد نصل إليه – أو نتوهم أننا نصل إليه – بتصوره. وتصوره، يعني إحضاره أمامنا، لنراه، وندركه أصلا، وأساسا. ونحن نقبل عليه لمعرفته، التي سوف نوفرها ذخيرة لنا. يتبادر إلى الذهن الذي يتصوره، طرح تساؤل، ونحن قاصدون الطريق، فيصدم الفكر المجرد طرحه، فنحال إلى وضع نكون أشبه بوضع ذاك المرء الذي هو على حافة التفكر أي على التخوم، أو على الحدود، ما بين حالة التعقل، واللاتعقل، ما بين المعنى واللامعنى، فنرمى في دوامة. إن كل هذه العبارات، والتي صيغت بهذا الشكل – وغيرها كثير– والتي تقال للتو، لهي بمثابة قيود محكمة تحيط بالذهن، فتربكه، وهو يتلفظ بالسؤال في حينه : هل لمبدأ العلة علة؟ أو هو بدون علة؟ منفذنا الوحيد، الطريق، ونتيه في السبل : "قد تكون المعرفة نسقا من التصور، والتصور حضورا أي وضع شيء ما أمامنا، إن الشيء الذي نلقاه لا يقف على رجليه أو لا يجمد أو يتمتع بالصلابة إلا بالوضع وفيه. هذا الشيء نلقاه والمفترض أن يقف في التصور هو الموضوع (Gegenstand). إن نسق وجود الموجود يكمن بنظر ليبنيز، في كل الفكر الحديث في موضوعية الأشياء. وإذا كانت الأشياء قابلة للتصور فإن هذا يعود إلى موضوعية الشيء المتصور."[1] نلحظ أن المنفذ الذي ارتضاه السيد ليبنيز للخروج من تلك الدوامة، منفذ منطقي، حيث ذهب بالموجودية مذهب المقيِّم، فموضوعية الشيء، تكمن في قابليته للتذهن، الحامل لأعراض معينة، باعتباره تصور قائم في الذهن.

- **سلطان مبدأ العلة.**

ونحن نسير، السير المعتدل، الحثيث، في طريق مبدأ العلة، وكلنا فطنة وحيطة قدر المستطاع. كلما أقدمنا، فتقدمنا بخطى حثيثة، نسلك الطريق، يتراءى لنا وبوضوح، مرحلة تلو مرحلة، أن هذا المبدأ العظيم الواضح، وضوح عظمته، قد تجلى قبلنا، ذاتا وصفات، في الذات الإلهية. فالله وحده لا غير سواه، بصفته ذاتا قاهرة، قد استحوذ منذ الأزل، على ما يعنيه مبدأ العلة بالكلية : "إن طبيعة الأشياء تنم عن علة يوجد على أساسها

[1]- مارتن هيدجر، (م. س)، ص : 28.

شيء ما بدلا من لا شيء تسمى العلة الله بوصفها العلة الأولى الموجودة"[1]. وبهذه الصفة، يكون الله العلة الأولى، علة لكل ما عداها من علل، وعلى رأسها مبدأ العلة، فتحقق مبدأ العلة وصدقيته على مستوى الوقائع، دليل على موجودية العلة الأولى أي على موجودية الله. وكلما ظهر لنا الأمر هذا جليا وواضحا، تضاءل وضعنا نحن كبشريين بتعاظم وسلطة هذا المبدأ. "من هنا تظهر الوضعية العجيبة التي تميز الإنسان الحديث، وهي وضعية تناهض كل ما تستلزمه تصوراتنا من معتقدات سائدة، هذه التصورات اليومية التي نهيم في خضمها على وجوهنا وكأننا صم عمي : إن نداء المبدأ الكلي القدرة يخلع الإنسان الحديث من الأرض التي كان مشدودا إليها، وبتعبير آخر : كلما نظّم الإنسان بتصميم وإصرار مسيرته نحو التحكم بالطاقات الهائلة التي لابد أن تسد حاجاته من الطاقة إلى الأبد، كلما ضعفت قدرة الإنسان على بناء إطار ما هو جوهري وضروري والاستكانة إليه."[2].

- **الوردة بدون لماذا؟**

دام تكوّن "مبدأ العلة" عدد من الأعوام، حتى اكتمل تصوره في ذهن صاحبه السيد ليبنيز وكان أوّل ظهوره مصاغا صياغة مفهوماتية؛ في ثنايا إشكالية فيزيائية، ضمنها بحثه حول موضوع شروط إمكانية الحركة مستقلة عن الظواهر الإحساسية . بهذه الصفة انجلى الانجلاء الأول الحجب عن هذا "المبدأ"، انجلاء حمله رحم العلم الموضوعي، وبهذا الشكل يتبين لنا بالدليل كيف يتم ميلاد الأفكار الفلسفية، في بيئة غير بيئتها وكيف يظهر الأصل أو الأساس أول ما يظهر كتصور عقلي، في تفصيل من تفصيلاته والملحقة بها أصلا. ثم ينتشر انتشار النار في الهشيم، ويخرج من عقاله، ويتمكن من العقل البشري، دافعا به إلى الأمام في تقدم مطرد، متحكما في الطبيعة أيّما تحكم، فتصاغ القوانين العلمية في شتى العلوم، وعلى نحو مخصوص العلوم التي تدرس المادة، استنادا إليه، وتنشأ التقنية كأثر من آثاره، ويتهيكل المضمون الفكري للعلم الوضعي وفقا

[1]- المرجع نفسه، ص : 33.
[2]- مارتن هيدجر، (م،س)، ص : 37.

لمنطقه الجديد، أي المنطق الرياضي، ليصل الأمر إلى مستوى يستحيل معه التمييز بين العقل كمفهوم مجرد وقوة عارفة والعلة كمبدأ مؤسس. فيتحد العقل مع العلة ليشكلا شيئا واحدا "يختلف الإنسان عن الوردة في أنه غالبا ما يتبع بطرف العين وبشغف نتائج عمله في متن عالمه وهو يراقب ويتتبع رأي هذا العالم فيه وما ينتظر منه. ودون هذه النظرة السريعة المفترسة والمهتمة بالأشياء، لا نستطيع، نحن البشر، أن نبقى بشرا، أي أن كينونتنا كبشر لا تقوم إلا بقدر ما نهتم بالعالم الذي يشكلنا وبالتالي دون أن نتبصّر بأنفسنا. أما الوردة فليست بحاجة إلى هذا الانتباه ولنقل على طريقة ليبنيز : لا تحتاج الوردة لتتفتح إلى أن تتزود بعلل تفتحها، فالوردة توجد كوردة دون أن يحتاج وجودها إلى التزوّد بعلته."[1]

- **في العين شعاع من الشمس (الوجود الإنساني)**

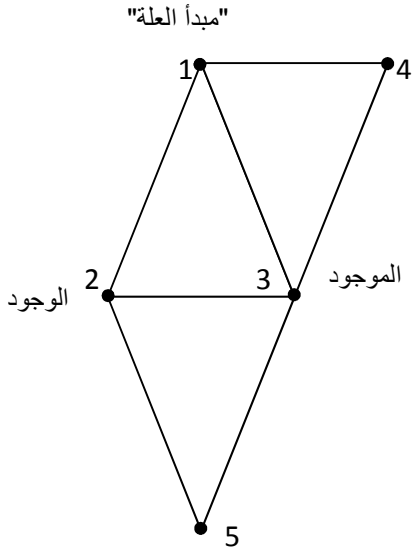
ما الفائدة التي نعود بها، ونحن نحاول تتبع ما وقع عليه فكر السيد ليبنيز، وهو يصيغ الصياغة الإبداعية، "مبدأ العلة" ويقدّمه لنا، جاعلا منه المبدأ الأول، الذي تتأسس عليه جميع المبادئ العقلية الأخرى، والتي تقود وتسير عقل الإنسان، بل هي عقله كما تقدم سلفا. قد تكون هذه الفائدة، عبرة، وجودية، نحن بأمس الحاجة لها، حاجة تصل إلى أن نعتبرها في مقام واحد مع الضرورة الحياتية، هي أن "نكون"، بحق، كائنات تحظى بشرف الكينونة، شرف سنتستحقّه عن جدارة، إن أقمنا فعل التفكر، وصار شمسنا، الذي يضيء درب الحقيقة، لكن ما السبيل إلى ذلك؟ أولا : المغادرة : وتتمثل هذه المغادرة في الإقلاع عن الاعتقاد أن المعرفة قد تستقر وتوجد هكذا، ملقاة على ساحة الحواس وعدم المغادرة يعني : تعجل اليقين معرفة غامضة، معرفة متناقضة. ثانيا : العودة (الرجوع): أي الرجوع إلى الفكر العلي، فبواسطته سنتمكن، نحن البشر، معرفة كنه الأشياء؛ إن فعلا حدث هذا الرجوع ذات يوم في حياة البشر ! "يبدو أننا لم نتفحص حتى الآن بما يكفي هذا العنصر النوراني في العين ولا هذه النقطة من وجودنا حيث تستقر قوة الله عينها؛ وإننا لم نعاين كذلك ما

[1]- مارتن هيدجر، (م. س)، ص : 44.

يجعل هذا العنصر النوراني وتلك النقطة يقومان بذاتهما فيقودانا نحو موجود يتفكر الإنسان به، مسافرا إلى باطنه فيصبح إذ ذاك الموجود المفكر وهنا إشارة أعتقد تكفي في مقامنا هذا؛ لأن بصرنا وسمعنا ليسا مجرد التقاط إحساسي بسيط."[1]

- "**نقاط الارتكاز الخمس**".

ولوجنا، الفصل السابع، ومباشرتنا له، ستكون مجازية، فلو تخيلنا، أن هناك شكلا هندسيا يمثل – زمن المجاز – الفكر أثناء نشاطه، لن يكون هذا الشكل، إلا شكلا مثلثا : قمّته الأعلى "مبدأ العلة"، قاعدتاه : الوجود، والموجود، تلك هي نقاط الارتكاز الثلاثة التي يرتكز عليها القول، التي تجهد – هي ماهيته – أن يكون محجوبا، وإن تتبعنا عملية المجاز خطوة بخطوة، تبدأ العملية بإعطاء السمك اللازم والذي يجعل من هذا المثلث بارزا، وذلك من خلال رسم خطين : الخط الأول ينطلق من النقطة التي تمثل "مبدأ العلة"، والخط الثاني من النقطة التي تمثل الوجود، ثم قمنا بربط نهاية الخطين مع بعضهما البعض، سنخرج في النهاية بأشكال مثلثية ثلاث : المثلث الأول : مجال مبدأ العلة وعلى جانبيه المثلث الثاني : الوجود، المثل الثالث : الموجود.



[1]- مارتن هيدجر، (م. س)، ص : 55.

إن تأملنا الرسم، علمنا مدى الترابط الكبير الموجود بين مبدأ العلة والوجود والموجود، غير أن علمنا، والذي يظهر قولا، محدود بطبيعة المقال، وسلطانه لا يصل إلى المدى، الذي يمكن القول معه أي قول حول هذا الترابط الكبير، "الوجود والعلة/الأصل لا ينفك أحدهما عن الآخر يكتسب الأصل ماهيته/تجوهره من خلال اتحاده بالوجود بوصفه وجودا. والعكس صحيح أي أن الوجود يحكم ويبسط سلطانه بوصفه وجودا من خلال ماهية الأصل. العلة والوجود هما، الشيء نفسه، غير أن الواحد منهما لا يستبدل بالآخر وهو ما يبرّر التباين بين الكلمتين. الوجود في جوهره هو أصل – قاعدة– لذلك لا يمكن أبدا أن يكون لأصل الوجود أصل أو علة تؤصله. وهكذا تبقى بين الأصل والوجود مسافة والوجود الذي يبتعد عنه الأصل/القاعدة، الوجود المفتقد إلى أصل هو الهاوية، لأن الوجود كوجود هو بذاته علة تؤصل، فإنه يبقى دون أصل/قاعدة وهكذا لا يقع الوجود"[1].

- "**حضور الوجود وغيابه**"

يتم بلوغ وإدراك مبدأ العلة، كمبدأ مطابق للوجود وذلك من خلال الآتي :

- لحظة الإشراق : وهو بالنسبة للموجود، إشراق مزلزل، يقذف به إلى الهاوية "يقول مبدأ العلة يقرأ بالطريقة الثانية أي بوصفه مبدأ يتعلق بالوجود : الوجود والعلة الشيء نفسه؛ الوجود : الهاوية أي يبدو المبدأ وكأنه يقذف بنا في هوة بلا قاع. ما يحصل فعليا هو غير ذلك. إن المبدأ المتعلق بالوجود يحدث فينا انقلابا دون أن ندري من أين يضربنا، وعلينا كي نعي ما يحصل أن نلتقط المبدأ من حيث وحدته الجامعة"[2]
- زمن الظهور : بعد وقوع الزلزلة، وعودة الوعي (الفكر) إلى الموجود، يبدأ في الإدراك والتمييز، فتبدأ الرحلة والسفر "الحقيقي" قصد معرفة مبدأ العلة : "أما المكان الذي يكلمنا منه المبدأ فنسميه مقام (ort)

[1]- مارتن هيدجر، (م. س)، ص : 58
[2]- المرجع نفسه، ص : 66.

مبدأ العلة. ونسمي موضعه (Erôrterung) السبيل الذي يسمح لنا بإجراء سبر أولي، وكل شيء مرهون بهذا السبيل ..."[1].

- تمكن الانتشار : إن التمكن في الانتشار يتحقق في تصور هيدجر في التاريخ، ولكن ليس أي تاريخ، إنما التاريخ، الذي يعنيه، ويضعه في مقام الاعتبار، هو التاريخ الغربي وتحديدا في حلقاته الثلاث : الحلقة اليونانية، الحلقة اللاتينية، الحلقة الألمانية "إن الذكر لا يكون باتجاه إشراق الوجود وانتشاره إلا انطلاقا من القفزة غير أن الدعوة إلى تأويل تاريخ الفكر الغربي في لحاظ تاريخ الوجود يجب على الرغم من ذلك أن لا توقعنا في حيرة تامة كما أنها بالتأكيد لا تقوم على أساس توليف اعتباطي للتاريخ، أي أنه لابد لتاريخ الفكر الغربي أن يتضمن إشارات تكشف لنا وإن وراء حجب، طورا من أطوار ما نسميه هنا تاريخ الوجود. تاريخ الوجود هو إشراق الوجود وانتشاره الذي يظهر أمامنا ويخفي في الوقت نفسه ماهيته."[2]

- **(كانط و"السيد دي ليبنيز")**: أما وقد قرأنا "مبدأ العلة"، قراءة في ذات المبدأ، غير القراءة الأولى، والتي تفيد بأن لاشيء يوجد بدون علة، فإنه قد يحتم علينا المقام، مقام "مبدأ العلة" كوجود أن نتجه شطر الموجود بقصد التعقب وضعية تفكره؛ ما قبل سماعه لما يقول لما يقوله، مبدأ العلة – كمبدأ وجود– وما بعد سماعه لما يقوله، المبدأ نفسه؛ نلاحظ مايلي :

- حالة "الموجود" ما قبل السماع : تخبط في السير وتيه عن الموضوع ... المقام.
- حالة "الموجود" ما بعد السماع : هدي في السير، وتعلق بأفق الموضوع ... المقام.
- تحقق كينونة الموجود : لتحقق كينونة الموجود، مستمعا لما يقوله "مبدأ العلة" كمبدأ للوجود، يذكر السيد مارتن هيدجر، عن حالة استماع في ذاته، يمثله الموسيقار الكلاسيكي العالمي حيث يقول موزار

[1]- مارتن هيدجر، (م. س)، ص : 66 ، 67.
[2]- المرجع نفسه ، ص : 68.

معبّرا عن حالة الإبداع التي كانت تنتابه بين الفينة والأخرى، والتي يتمخض عنها وصلة موسيقية خالدة : "تأتيني الأفكار تتدفق بغزارة في السفر في العربة مثلا بعد غذاء جيّد خلال النزهة أو في اللّيل، من الأرق. وما يعجبني منها أحفظه في "رأسي" ويبدو أني أدندنها دون أن أعي، كما ينبهني بعضهم إلى ذلك. وعندما اختزن هذه الأفكار جيدا في "رأسي" يأتي ما تبقى سريعا متتابعا، أرى أين يمكن استخدام هذا المقطع ليتم تكوين الكل وتناسقه، وفق قواعد اللحن ... إن روحي تتوثب حينئذ على الأقل حتى لا أكون منزعجا. ثم إن الفكرة تكبر، فأطورها وكل شيء يتضح تدريجيا وأجد القطعة وقد اكتملت حقا في رأسي حتى ولو كانت طويلة، حتى أنني أراها في ذهني دفعة وبلمح من بصر وكأنها لوحة رائعة أو شخص جميل. أي أني لا أسمع في الخيال مقطعا تلو المقطع وفق الترتيب المفترض، بل، إني أسمع جميع المقاطع دفعة، إنها لحظات نشوة."[1] إن كان سماعنا لمبدأ العلة بنفس الشكل الذي قدّمه الموسيقار موزار، فإنه سنستمع لهذا بطريقتين : الطريقة الأولى : سماعه كمبدأ أعلى يحكي عن الوجود، الطريقة الثانية سماعه كقضية تتعلق بالوجود.

- "**الموضوعية والعلة الكافية**" : التفكر تراكم للمادة العلمية واستجلاب لمعرفة تشير إلى مقام مبدأ العلة أو الوجود، أما علة التفكر فهو الموجود بالأساس، وكل ما عداه ملحق به في الحقيقة: فالموجود، كمجود مفكر هو الذي مكّن للوجود أن يوجد وأن يفكر به وأول ما يفكر به الموجود بصفته مفكر (فيلسوفا) الوجود بوصفه علة :

- الموجود بؤرة الوجود ومركزه : لا يقوم الوجود كوجود إلا بقيام الموجود كمفكر في هذا الوجود بصفته أصلا أو علة: "وما يسأل في هذا الفكر بانتظام وعبر تحولات المفاهيم والتسميات المتكثرة هو الموجود الذي يعرف بالخبر من خلال سبل متنوعة، وهو الذي نسأله ما يعود لوجود كوجود. وتعطينا هذه الإشارة

[1]- مارتن هيدجر، (م. س)، ص : 74.

معرفة تطال الوجود، معرفة لا تعتبر الوجود قائما بداية بفعل تصوري يقدم عليه الإنسان، أي أن الوجود يظهر للإنسان وهو يضيء الموجود كوجود وينظم له مساحة حرّة هي مساحة الزمان ينتشر الوجود بوصفه ظهورا أو انكشافا ويدوم في الوقت نفسه كإنحجاب."[1]

- الوجود بصفته أرضية (خلفية) : إن اعتبرت الفلسفة تفكرا في قضايا إنسانية، يسفر عن ذاك التفكر مفاهيم معينة، فهذا يدلي به ظاهر الأشياء، أما الفلسفة فهي بشكل من الأشكال إحالة إلى تاريخ الوجود من حيث أنه وجود مضاء للموجود. "إننا عندما نتكلم عن ظهور الوجود ندس، واقعا، تحت تاريخ الفكر مرتبة أعمق بحيث أننا بدل أن نتكلم في الفلسفة يمكننا بسهولة وكأنما بواسطة رافعة أن نتكلم من الآن فصاعدا عن تاريخ الوجود."[2]

- مبدأ العلة بصفته وسيلة كافية مؤطرة لعملية التصور : يعد كانط أول فيلسوف انتبه – نظرا لحضور فكره – إلى ضرورة إبراز وبلورة شروط إمكانية المعرفة والتي قعّدها على أساس مبدأ العلة الكافية، وقد استعمل لتحقيق مسعاه هذا، منهجا، سمّاه المنهج الاستعلائي لا المتعالي كما هو شائع في الذكر : "المنهج الاستعلائي ليس منهجا خارجيا ندور بواسطته وببساطة حول موضوع معيّن، يصف كانط وبتحفظ بالاستعلائي وليس بالمتعالي منهج "النقد" أي تقدير وتعيين العلة الكافية، وذلك لأنه يسمي "متعالية" كل معرفة مزعومة تقف ما وراء حدود التجربة الإنسانية، لا لأنها تتخطى الأشياء/الموضوعات باتجاه موضوعيتها، بل لأنها تتخطاها وتتخطى موضوعيتها في آن، وذلك دون تعليل كاف. يكون متعاليا بنظر كانط كل تصور يتنطح لمعرفة موضوعات لا تحيط التجربة. أما المنهج الاستعلائي، فإنه، على العكس

[1]- مارتن هيدجر، (م. س)، ص : 82.
[2]- المرجع نفسه، ص : 83.

من ذلك يتوجه مباشرة إلى العلة الكافية لموضوعات التجربة، ... أي أن المنهج الاستعلائي يتحرك في إطار العلل المؤسسة لموضوع التجربة من إمكانيته نفسها."[1]

- "**الوجود والتفكر**"

يتصور السيد مارتن هيدجر الوجود، ظهورا للفكر الغربي، فمن خلال هذا الفكر وبواسطته يتمكن الوجود من الانكشاف، إنه لا ينكشف بالكلية، إنما يحدث ذلك مرحليا يحدث تحديدا بفعل التفكر والذي يسوق لنا الخبر الآتي :

- الحركة الأولى : التمييز بين الموجود والوجود : تخبرنا الحركة الأولى للفكر أن هناك فرقا – فصل – بين الموجود كموجود والوجود كوجود، الأول محكوم عليه بالتغير والتبدل الثاني ثابت ساكن على ما هو عليه.

- الحركة الثانية : معنى الوجود : يفهم الوجود في تصور مارتن هيدجر كقدر يتحكم في مصير الفكر الغربي عامة.

- الحركة الثالثة : إذا، كل مقاربة فكرية غربية هي مقاربة وجودية: التفكر الغربي عامة يوصف بالوصلة التي لا تنتهي من التحرك بين ذهاب إلى الانحجاب الذي من كونه كشفا سميكا، وإياب يتمظهر في كل حين بطيف قد استجلب من آخر ذهاب. "إن تاريخ الفكر الغربي لا يتجلى بوصفه ظهورا إلا متى كان ظهورا للوجود، إلا متى نظرنا إليه ثانية، انطلاقا من القفزة، نظرة شاملة ثم اختزلناه في الذكر من حيث هو دائما ظهور للوجود، وإننا لا نستطيع في الوقت نفسه، أن نستعد للقفزة إلا متى تكلمنا اللغة نفسها ، من حيث تكلّمنا اللغة نفسها التي يوفرها لنا تاريخ الوجود."[2]

- "**الأصل والحساب**"

---

[1]- مارتن هيدجر، (م. س)، ص : 85.
[2]- مارتن هيدجر، (م. س)، ص : 96.

إن اعتبرنا التمكن ماهية انتشار الوجود، والذي هو وجود الفكر الغربي تحديدا، كما سبق أن أشرنا إليه. فإن لهذا الانتشار تمظهرا معينا، يشكله تاريخ الإنسان الغربي. ونرى ذلك التمظهر قد اتخذ لذاته تجسيدا في اللغة، حينما تأخذ صفة الحديث أو الكلام. والكلام الغربي، بدأ حديثا إغريقيا، ليلي ذلك الحديث، حديث لاتيني، كحلقة وسطى، ينتهي كاملا في الحديث الألماني، وفي طيات هذا الكلام عامّة، نلحظ حكاية الوجود، مقدمة هذه الحكاية القدرية إشراق، عرضها ظهور، أما خاتمة الحكاية فانتشار، وسرد يتواصل تروى فيه رحلة الوجود بلسان ألماني يظهر ما قدّر له أن يظهر، ويستر ما استعصى على البيان، والإظهار يحدث على دوام الحال بفعل القفز، الذي يحتوي تذكرا تلك المساحة تعداها أو تجاوزها أثناء قفزاته، "إن انتشار الوجود كحديث ودعوة هو الكلام الذي يحكى حيث يتأصل كلام الإنسان، الكلام باللاتينية يعني Fatum (قدر) غير أن fatum القدر بوصفه حكاية الوجود بمعنى الحضور –الغياب أو الظهور– الانحجاب لا علاقة له بالقضاء المحتوم، لماذا؟ لأن الوجود يبرز، حين ينتشر، مساحة الزمان ويحرر بذلك الإنسان بحيث يدخله آفاق إمكاناته التي تستجيب في كل لحظة لما يظهر ويتقدّر. والقفزة حين تندفع لا تدفع عنها ميدان الانطلاق، بل على العكس، أي أنها حين تقفز تصبح امتلاكا، يمتلك انتشار الوجود في الذاكرة أو "الذكر" أي أن القفزة لا تغادر ميدان الانطلاق، ولا تصل إلى ميدان آخر ذي حدود واضحة أو منغلق على ذاته إلا أن الذكر يعني التفكر بالظهور الذي كان وانقضى، وبما ظل فيه خارج التفكر، أي النظر فيه بوصفه ما يجب أن نتفكر به."[1]

- **"لعبة الوجود"**

يخفف السيد مارتن هيدجر من عبء التفكر في الوجود الإنساني الغربي مستعينا مجازا بلفظة اللعب، كمرادف – لفعل التفكر – يخف حمله أثناء مواجهة الكائن المفكر لمعضلات الوجود، مواجهة تحتدم ويشتد وقعها

[1]- مارتن هيدجر، (م. س)، ص : 103.

على الكائن، كلما اقترب ودنى وآنس الموت، فهناك بمحاذاة الموت، تستقر وتسكن حقيقة الوجود والمتمثلة في فكرة الإنسانية "الحقة" : "إنه اللعب الذي يأخذنا نحن البشر الذين لا نكون بشرا إلا بقدر ما نحاذي الموت، الموت الذي يستطيع، كونه إمكانية الوجود العظمى، أن يضيء الوجود وحقيقة الوجود كما لا يضيئه أي شيء غيره، الموت هبة تطل خارج نطاق الفكر، هبة ترتبط بمقياس العظيم الأسمى، أي بمقياس اللعبة الكبرى التي ينقاد إليها الإنسان في سفره الأرضي وحيث يصبح هو نفسه موضوعا للعبة."[1].

*** المفهوم "إنساني" في تصور المذهب الوجودي (جون بول سارتر تمثيلا) مضاف إليه نفثات المستبصر "إميل سيورون".**

- المفهوم "إنساني" في تصور جون بول سارتر وذلك من خلال مؤلفه "الوجودية مذهب إنساني".

يقوم البناء العام الذي يضم ويحتوي الأفكار التي تؤلف كتاب السيد جون بول سارتر "الوجودية مذهب إنساني" على :

أساس واحد : (الفكرة اللبنة) : هذه الفكرة اللبنة هي في الواقع لصاحبها ديكارت يتفرع عن هذا الأساس فرعان :

الفرع الأول : وهو الذي يحمل الجزء النظري الذي يقوم عليه التصور الوجودي للمفهوم "إنساني"

الفرع الثاني : وهو الذي يحمل الجزء العملي (الحياتي) الذي يقوم عليه التصور الوجودي للمفهوم "إنساني"

هذا فيما يخص الهيكل الذي يقوم عليه المؤلف : "الوجودية مذهب إنساني" أما المحتوى الفكري فقد تشكل وفق وتناسب والهيكل، حيث عبّر السيد جون بول سارتر عن فكرته الأساسية بالكيفية الآتية : "لا وجود

[1]- المرجع نفسه، ص : 124.

للحقيقة إلا بوجود الحقيقة المطلقة، وهي موجودة فعلا، وبسيطة، ويمكن الوصول إليها، وأن يبلغها كل الناس، وهذه الحقيقة هي إمكان إدراك الإنسان لذاته، إدراكا مباشرا."[1]

وجاء التعبير عن الفرع الأول والذي يحل الجزء النظري على هذه الهيئة : "إن الإنسان ليس إلا مشروع الوجود الذي يتصوره ووجوده هو مجموع ما حققه وهو نفسه ليس إلا مجموع أفعاله، ومجموع أفعاله هي حياته، فهو مجموع أفعاله وهو حياته."[2]

وأتى التعبير عن الفرع الثاني والذي يحمل الجزء العملي (الحياتي) على هذه الصيغة : "والإنسان الذي يكتشف ذاته بالكوجيتو يكتشف أيضا ذوات الآخرين ويكتشف أن ذوات الآخرين ضرورية لوجود ذاته، فهو ليس شيئا إن لم يعترف به الآخرون، والآخرون يقولون عنه أنه خفيف الظل، أو ثقيله، أو إنه إنسان صالح أو إنسان طالح، وقولهم هذا فيه اعتراف منهم بوجوده."[3] .

ومن ذلك الأساس ومن ذينك الفرعين يخلص السيد جون بول سارتر إلى النتيجة التالية : "وبهذا المعنى نستطيع أن نقول أن هناك عالمية إنسانية لكن هذه العالمية ليست شيئا يعطى ذاتها شيء يصنع دائما، وأنا نفسي أصنع هذه العالمية وأنا أختار لنفسي، وأن أصنعها بتفهم هدف أي إنسان آخر من أي عصر كان، فنحن هنا أمام اختيار مطلق لا يحذف نسبية أي عصر من العصور"[4].

أما القضية الحياتية بالنسبة للإنسان والتي بها يصير الإنسان إنسان بالفعل، يمارس إنسانيته تبعا لما يقوم به من أفعل في كل حين من أحيان حياته المتعينة، فهي بلا منازع الحرية والتي وجدت من أجله، ووجد الإنسان

---

[1]- جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة : عبد المنعم الحفني، الطبعة1، 1964، ص : 54.
[2]- المرجع نفسه، ص : 38 ، 39.
[3]- جون بول سارتر، (م. س)، ص : 49.
[4]- المرجع نفسه، ص : 46.

ليكون حرا: "والحرية من حيث هي تعريف بالإنسان لا تتوقف على حرية الآخرين، ولكن عندما التزم، أطلبها لنفسي، كما أطلبها للآخرين، وأجعلها غايتي، وأدمج في تلك الغاية حرية الآخرين."[1].

- المفهوم إنساني في نفثات المستبصر إميل سيورون وذلك من خلال مؤلفه "على قمم اليأس" :

إميل سيورون مستبصر لاحتضار الإنسان، المتمرد على العدم مكابرة وتعنتا، المقامر المفلس جوهرا، مؤسس لفكرة الإبهام تعبيرا عن الشرط الإنساني المتواري، مزدري الأنساق الفلسفية منذ ظهورها الأول مع معلم الأوهام الأول أرسطو، الفاضح لهشاشة التفكير العقلاني، واستسلامه لكل صور الشناعة ... فاحص المعيش الإنساني الزائف، مجاور الموت احتضارا والعدم مصيرا، عاشر الفناء الأبدي، النافخ فيه اللحن الحزين. هكذا هو المستبصر عباراته إشارات نفاثات لزخات الدم المتدافعة المندفعة بسرعة جنونية، تنبعث منها رائحة كبريتية حادة تصيب الإنسان بالدوار، تصرخ في الوجه القبيح، لا تتطلع إلى مجد ممسوخ تحت شمس اصطناعية، نفثات، إن أريد لها الاختزال، اختزلت في علامة تعجب ! العصا عدم متربص أما النقطة فهي الإنسان المتربص به ... جلّ، مفضوح إميل سيورون في مؤلفه "على قمم اليأس" جملا استفهامية، إن قدر أن تقسم فإلى قسمين اثنين : جمل استفهامية محتواها الإخباري (الإنبائي) رافض، لكل ما هو مألوف معتاد، قد درج عليه القوم، الأصحاء بدنيا؛ العاملون جدا الملتزمون حرفا المداهنون أخلاقا، التابعون نصا، وهذا هو مضمون القسم الأول، القسم الثاني : جمل استفهامية محتواها الإنبائي : كل متعذر، كل ما هو ليس مألوفا غير معتاد، مستهجن من قبل القوم :

- محاولة لقراءة اختزالية ذاتية للنفث الأول : "أن تكون غنائيا".

يقول إميل سيورون : "أن غنائية المعاناة تقوم بتصفية جوانية، فلن تكن الجراح تمظهرات بسيطة برانية، ومن دون نتائج، بل تصير المشاركة في تجوهر الكائن ... ولن نكون غنائيين إلا عقب خلل عضوي عميق."[1]

[1]- المرجع نفسه، ص : 58.

- محاولة لقراءة اختزالية ذاتية للنفث الثاني : "كم كل شيء بعيدا !"

كل الإشارات السيورونية، تدفع بصاحبها وجها لوجه والحائط الصلد، دفعا ينجر عنه الإقرار بسرابية الروابط والعلاقات الجامعة المسقطة للآمال المعقودة والأحلام المنشودة. فاسحة المجال لفكرة الانسحاب والابتعاد : "وحيدون نحن، في الحياة نتساءل، عما إذا لم تكن وحدة الاحتضار رمزا بالذات للوجود الإنساني"[2].

- محاولة لقراءة اختزالية ذاتية للنفث الثالث : "عدم القدرة على العيش"

كل الإشارات السيورونية، تدفع بصاحبها دفعا باتجاه تخوم الحياة، لتستوقفنا، لنبصر تجارب إنسانية قاسية، من قساوتها، وفظاعتها، يضيع المعنى فيفتقد، وتصبح أفعال الإنسان اليومية، وكل ما يقوم به، خافتا، باهتا، قبيحا، وأي طلب في استزادة واستطالة العيش والمكوث ههنا، منبوذ : "ذروة الإحساسات، فرط الانطوائية، تحملنا إلى منطقة خطيرة للغاية، فما دام وجودنا والمكون من شعور حاد لجذوره، لا يمكنه إلا التنكر لذاته، الحياة محددة للغاية، وجدت مفتتة، حتى تقاوم النوبات العظمى."[3]

- **محاولة لقراءة اختزالية ذاتية للنفث الرابع : "شغف العبث"**

تمام الإشارات السيورونية وذروتها، استنفاذ لقوى المتأمل المستبصر، فكل موعد مع القدر صنف من أصناف العذاب بالتأكيد، ينتظر الإنسان على مائدة الحياة "الهاوية" وكل من ينصّب نفسه محاميا مدافعا عن الحياة، هو محام للشيطان، مبرراته ساقطة، متهافتة، حتى وإن تعلقت بأهداب الاعتبارات الأخلاقية، تعد ساقطة بالنسبة، لكل من عاش، مجرّب الحياة الهاوية، فاستهلكته استهلاكا، إن الحياة في نظر هؤلاء، وبعد هذا السفر المضني الجحيمي، لا قاع لها ولا قرار "كل وجود لا يتضمن جنونا كثيرا، يظل عديم القيمة."[4]

- محاولة لقراءة اختزالية ذاتية للنفث الخامس : "اقتحام الفكر"

---

[1] -Emile Cioron, Sur les cimes de désespoir, Trad : d'André Vormic, édition Gallimard, 1995, p : 20 (ت. الباحث)

[2]- اميل سيورون، (م. س)، ص : 20، (ت. الباحث)

[3]- المرجع نفسه، ص : 23، (ت. الباحث)

[4]- المرجع والمكان نفسه (ت. الباحث)

كل الإشارات السيورونية، إشارات ساخرة، تتهكم على كل مدع، يظن متوهما أن العقل الإنساني المسلح بمقولات جوفاء، قادر على شيء، فالأحرى بالإنسان الإنصات لما تقوله أمعائه، لما يقوله جسمه. فالمراهنة على ما يسمى عقلا معلومة النتائج سلفا، مصيرها قد حسم منذ حين. لا تغتر أيها الإنسان "العاقل" فلا مجال للمقارنة بين عقل متناه في الصفر، وقد انتهى بالفعل، وعدم لا متناه ... المواجهة بينهما ضرب من ضروب الخرافة، وحالة من حالات العته : "إن الوحدة الحقة تعز لنا تماما بين سماء وأرض، وهناك يكشف عن فاجعة التناهي"[1].

- **محاولة لقراءة اختزالية ذاتية للنفث السادس : "أنا والعلم"**

كل الإشارات السيورونية ترجمة للازمة السهاد، ففي نفثه السادس، يطلعنا عن مفارقة، اكتشافه بأنه أخصائي في مشكلة الموت، وهو ما يزال شابا يافعا يومئذ. كونه هكذا، يدل على أن العالم لا معنى له، فأي معنى قد يجده إنسانا مثله، يكابد الغم اللانهائي، ويحيا حياة الأتعس، الذي يموت في كل حين أحاين الحياة، فكل شيء إذا عدم في عدم "من غير الممكن أن أقدم شيئا للعالم، فمسعاي فريد، إنه مسعى الاحتضار ... بالسوط بالنار، بالسم، اجعلوا المحتضر يشعر بتجربة اللحظات الأخيرة، حتى يدرك في مكابدة فظيعة، التصفية العظمى، ألا وهو مشاهدة الموت."[2]

- **محاولة لقراءة اختزالية ذاتية للنفث السابع : "إنهاك واحتضار"**

كل الإشارات السيورونية، إشارات مهوسة إلى درجة المرض، تظهر الشرط الإنساني ميؤوس منه على الإطلاق، يتجلى ذلك، من خلال الاستخدام المهزوز للعبارة، فهي مترنحة لا نفس طويلا تمتلك، يكتنفها الغموض ويسيطر عليها الإبهام، هاجسها الإشادة بالعدم والتنويه بالفوضى : "إن اليأس لا موضوعي، إلا في

[1]- اميل سيورون، (م. س)، ص : 25، (ت. الباحث)
[2]- المرجع نفسه، ص : 26،27، (ت. الباحث)

حالة التعبير عن السخيف، والذي يمثل بالفعل النفي المطلق للرصانة، هذه الحالة من الصفاء والشفافية الوضوح، المتناقضة لليأس، لا تطرح إلا عدما وفوضى."[1].

- محاولة لقراءة اختزالية ذاتية للنفث التاسع : "تهجس الجنون"

كل الإشارات السيورونية، لها قدرة نفاذ، تتوغل في أقاليم اللامعنى والإبهام، والتي تشكل الجزء العميق من الحياة النفسية، تشير إلى الأزمنة النفسية المضطربة المتقلبة على دوام الحال، إشارات تحلل وتركب، فتشكل صورة الكائن العاقل المجنون، المجنون العاقل لتستدعي صورة ثالثة، يصير فيها الإنسان أكثر جنونا : "استشعار الجنون يترافق والخوف من اليقظة والذي يمثل ذروة الجنون، الخوف من لحظات الرجوع إلى الذات حيث يخشى من وقوع كارثة الجنون الأعظم."[2]

- **محاولة لقراءة اختزالية ذاتية للنفث العاشر : "بخصوص الموت"**

كل الإشارات السيورونية، تختزل في الإشارة الماهوية، التي تتفرع عنها معضلة الوجود الإنساني المتمثلة في الموت، والتي تكون مقاربته مسعى مستحيلا بالنسبة للإنسان الصحي، المستزيد للّذة، الغارق في الموضوعات السطحية، التافهة، الباني بناءات تجريدية واهية "الذي يفكر من أجل التفكير، يقابله معارضا المفكر تحت تأثير خلل حيوي. أحب التفكر الذي له مذاق اللحم والدم، وأفضل ألف مرة، التفكير عن رافد حسي أو انهيار عصبي على التجريد الفارغ."[3] لذا فإن المهمة الفلسفية هي حكر على المرضى، فالمريض هو القادر وحده على معاشرة الوقائع الميتافيزيقية الماهوية : "إذا كانت الأمراض لها رسالة فلسفية، فلربما إلا من أجل إظهار، كم هو الحلم هشا بالنسبة لأولئك الذين عاشوا حياة كاملة. فالمعاناة، تربطنا بالوقائع الميتافيزيقية، والتي لا يمكن للإنسان العادي المتمتع بصحة جيدة أن يفهمها."[4].

---

[1]- اميل سيورون، (م. س)، ص : 29، (ت. الباحث)
[2]- المرجع نفسه، ص : 31، (ت. الباحث)
[3]- المرجع نفسه، ص : 34، (ت. الباحث)
[4]- اميل سيورون، (م. س)، ص : 51، (ت. الباحث)

- **محاولة لقراءة اختزالية ذاتية للنفث العشرين : "بخصوص واقع الجسد"**

كل الإشارات السيرونية متراجحات، متعلقة وجودا باضطرابات الجسد العليل مكوّن القول، وكل ما يمكن أن يشار إليه ليقال، ترجمة لحال الجسد، لا وجود لمعرفة ابتداء بل لا معرّف قار وثابت، كل ما هنالك جسد يحيا فاجعة، الحياة المؤقتة، والثابت سكون ونسيان : "في هذه اللحظة، لا أعتقد بأي شيء على الإطلاق، لا أشعر لا بالماضي ولا بالمستقبل، الحاضر ليس إلا سمّا، لا أدري إن كنت يائسا، فالغياب الكلي للأمل، لا يعني بالضرورة يأسا، لا يوجد نعت يستغرقني وصفا، لا يوجد شيء أخسره، بل يمكن القول أني خسرت كل شيء، ساعة التفاف من هم حولي."[1]

- **محاولة لقراءة اختزالية ذاتية للنفث الواحد والعشرين : "وحدة فردية ووحدة كونية"**

كل الإشارات السيورونية مزدوجة القصد والتبليغ، فهي من جهة خاصّة جوانية تنقل بفعل الإعلان، ومن جهة أخرى عامة، برانية، هي أشبه بالوباء المعدي بمجرد أن تلوث الواحد فعلا، تلوث الباقي بالقوة، إشارات تحكم غلق الأفق أمام العبارة المفتوحة على الإمكان المتجدد : "أؤكد –ههنا– لأجل من سوف يأتون بعدي، لا شيء لدي أومن به على سطح هذه الأرض، وأن الخلاص يكمن في النسيان."[2]

- **محاولة لقراءة اختزالية ذاتية للنفث الرابع والعشرين : "معنى الانتحار"**

كل الإشارات السيورنية خط هروبها انقلابي، مركزها هامش، وهامشها مركز تقعّد الشاذ وتشذذ العام، أصالتها الأخذ بيد كل ما يمكن أن يكون مجافاة وسلبا، تترك انطباعا عاما، بأن الأشياء ليست موجودة في أمكنتها المهيئة لها سلفا، تخطف الضوء، وتحوله من المركز (الوسط) المتكثر، الضامن للتوازن، متجهة نحو الهامش الحوز، النادر الأقصى تنشط الإشارات سحرا، بتصويرها العام المتخلف الشاذ. والشاذ متقدم نموذجا، مادامت

[1]- المرجع والمكان نفسه، (ت. الباحث)
[2]- المرجع نفسه، ص : 52، (ت. الباحث)

الإشارة غفلا "نوعان من الناس هم محل إعجابي : الذين بإمكانهم أن يصيروا مجانين في أي لحظة، والذين هم قادرون على الانتحار في كل لحظة."[1]

- **محاولة لقراءة اختزالية ذاتية للنفث السادس والعشرين : "الحماس شكل من أشكال الحب"**

كل الإشارات السيورونية تعتيم للغريزة وازدراء الفعل الغريزي الجنسي، وتعال أو تصعيد للحالات الانفعالية الوجدانية إلى ما فوق صوفية، حيث يكون الحب هالة، ملتهبة تخترق، فتحرق الذات، يستحيل، تمظهره فعلا جنسيا حقيقيا : "... من كل أشكال الحب، فإن الحماس هو الوحيد المعفى من الجنسية أكثر من الحب الصوفي، الذي لا يمكن له الانعتاق من الترميز الجنسي."[2].

- **محاولة لقراءة اختزالية ذاتية لآخر نفث : "لا معنى للصيرورة"**

كل الإشارات السيرونية، استشراف للآتي المحتوم، وانتظار له، وحتى يحل القادم المنتظر فإن الإشارة المستخدمة من قبل سيورون تشير إلى ... متجاورة الوجود والزمن لترينا ما لا يصيره الإنسان، بعد الاضمحلال الكان وفوات الأوان، وتلاشي الأقوال وإحكام الإبهام : "في صمت التأمل، يرن صوت حدادي متواصل، قرعا في الوجود المتوفى، الفاجعة هذه، يحياها سواي، الذي فرق بين الوجود والزمن : الفار من الأول المسحوق بالثاني، الحاس تقدمه، تقدما للموت."[3].

- **عود واسترجاع لآراء فلسفية :**

- عود واسترجاع لتصور السيد ديكارت :

[1]- اميل سيورون، (م. س)، ص : 56، (ت. الباحث)
[2]- المرجع نفسه، ص : 72، (ت. الباحث)
[3]- اميل سيورون، (م. س)، ص : 102، (ت. الباحث)

لقد جاء تصور السيد ديكارت لمفهوم "إنساني" موافقا للحقبة التاريخية التي عاشها، حيث كانت أوروبا الناهضة، تعيش زمن المقاومة الباسلة تصارع الخطأ والخطيئة، لذا فإن عمل ديكارت : "تأملات ميتافيزيقية" يسجل في هذا السياق. أما المشكلة التي تصدى لها؛ في مؤلفه هذا، فتتشكل في مظهرين :

- المظهر الأول : هل للعقل البشري القدرة على التفريق بين المادة والروح، تفريق يصل إلى درجة الوضوح والدقة؟

- المظهر الثاني : هل للعقل البشري القدرة على إثبات وجود الله بالاعتماد على البرهان العقلي؟

أما الفرضيات التي قدّمها السيد ديكارت : تعبر – أولا– هذه الفرضيات عن هاجس التزام المفكر.

العقل البشري قادر على التمييز بين المادة والروح، التمييز الواضح والدقيق إذا أقصى من ذهنه وبصفة نهائية وتامة، المصدر الحسي للمعرفة من جهة، ومن جهة أخرى تخلى عن كل ما درج عليه عامة الناس وألفوه طوال قرون عديدة.

- وجود فكرة اللانهائي وإدراكها من قبل الإنسان المفكر الإدراك العقلي الخالص، بالرغم من كون هذا الأخير موجود محدود، أي كائن نهائي الطبيعة، يؤدي إلى افتراض وجود كائن لا نهائي (الله)، هو الذي أوجد هذه الفكرة في ذهن الإنسان.
- غلب على المادة البحثية الذي ضمنها كتاب ديكارت، الطريقة الاستنتاجية، القائمة على مقدمة كبرى يتم بعد ذلك تفصيلها، بفعل نشاط فكري يتخذ المرحلية للوصول إلى النتيجة، والمعبّر عنها إجمالا (المبطنة)، في المقدمة الكبرى والتي تشغل وظيفة تحريك وتحفيز الفكر المجرّد، لينتقل من وضعية اللاتفكر إلى وضعية بداية التفكر، ثم توليد الأفكار الذي يعد المؤشر الفعلي على الانبثاق والتمظهر لقدرات العقل البشري.

أما العينة التي اختارها السيد ديكارت دليلا على تأمله الموسوم الميتافيزيقي، فتتمثل في فكرتين رئيسيتين، حاول أن يدلل على صحتهما : الفكرة الأولى : التمييز بين الجسم والنفس لأجل إظهار الفصل بين كل ما هو مادي وكل ما هو روحي (نفسي، عقلي). الفكرة الثانية : البرهنة على وجود الله، برهنة توكل أصلا إلى الجانب الروحي، مستقبل فكرة اللانهائية.

إن غاية عمل السيد ديكارت تتمثل في استضافة القارئ الفطن إلى منطقة معينة من التفكر البشري، وتقديمها على أنها أسمى ضرب من ضروب التفكر، ضرب يعطى الأولوية والاستثنائية للحدس، والذي بمقدوره، إحداث التمييز فالفرق، الكفيلين ببث الإقناع فالاقتناع، اللذين يجعلان المرء يتقبل فكرة موجود لا نهائي الوجود، كائن متعال وسام، يوصف بالكمال التام والمطلق. إنه عمل ينتصر لفكرة النظام والاستقامة المفضين في الأخير إلى السكون، والذي عادة ما يرمز له شكل هندسي تام هو شكل الدائرة، وهكذا تتم الدورة ويعود التفكر متفكر في ذاته متأملا موجوديته: "تنطلق فلسفة ديكارت العقلانية من الأكثر بساطة لتصل إلى الأكثر تعقيدا، مركزا على دور الحدس وهو حس ذهن نقي ويقظ يسمح بالتقاط الفكرة في حالة نقائها، وفي كل مرحلة يجب التأكد والضبط، بحيث لا نترك شيئا يفلت من يقظة الفكر. وهكذا نصبح قادرين على الخلوص باستنتاج فلسفي. لقد أراد ديكارت أن يطبق منهجا رياضيا لإثبات صحة بعض الأفكار الفلسفية، تماما كما نبرهن مسألة رياضية، كان يريد اللجوء إلى الأداة التي نستعملها في حالة الأرقام، وهي العقل."[1]

- **عود واسترجاع لتصور برغسون :**

ضاق ذرعا السيد برغسون من تصور للإنسان، قد طال حبسه في غرفة مربعة الشكل، مأثثة بأغلى أثاث، ومزينة بأجمل اللوحات، ومفروشة بأنعم فراش. أما ونحن بمعية السيد برغسون، فقد حان الوقت، لكي يفرج عن الرهينة (التفكر) التي طال سجنها ويسمح لها بالانطلاق وثبا، بكل ما تمتلكه من طاقة، لترتمي في

[1]- جو ستاين غاردر، عالم صوفي، تر : حياة الحويك عطية، دار المنى، الطبعة 2، السويد، ص : 250.

أحضان الطبيعة تفترش عشبها، وتلتحف سمائها، وتشم هوائها العليل، وكتابه "الطاقة الروحية" ينتمي إلى هذه الأجواء الاحتفالية. وأما فيما يخص بالمشكلة التي طرحها هذا الفيلسوف بالتحليل والنقد، فيمكن أن نجزئها إلى سؤالين :

- إلى أي مدى سيكون الفكر الإنساني هشا متهاويا، إن هو اختزل ففسر التفسير المادي الآلي.؟
- أوضعية الوعي الإنساني ومستواه الحالي (بداية القرن العشرين) ثابت وساكن؟ أم هو على العكس من ذلك يعكس مرحلة من مراحل التطور الذي يشهده الوعي؟

أما الفرضيات التي قدّمها السيد برغسون : فكان باعثها الأساس رفض لنمط فكري معين يمكن إجمالها في اثنين :

فحوى الفرضية الأولى : هنالك في المنظور القريب مصدر للمعرفة الإنسانية، إن تمثل جلب للإنسان الانسجام والتوازن؛

فحوى الفرضية الثانية : الوعي معوضا للدماغ باعتباره آلة تفكير.

إن محاولة تحديد وتعريف التفكر، انطلاقا من لحظة زمنية بعينها، قد يجعل من هذه المحاولة عرضة للفشل، لأنها ستدفع بالمعرف إلى النظر إلى موضوعية (التفكر) في تفصيل من تفاصيله أو جزء من أجزائه، والحال هكذا، يتعين البحث عن صياغة جديدة، أكثر إحاطة وقرابة للموضوع المفكر فيه، مما هو متداول ومتعارف عليه، في الوسط العلمي الأكاديمي، صياغة، تتجاوز ضغط الراهن العلمي، وما يجسده من مقولات تنتمي إلى خطاب علمي ذي توجه آلي التفسير، من سطوته أن ثبت الاعتقاد والذي يفيد : أن الحامل هو مطابق في الدلالة للمحمول. إذا فإن من الوجاهة في الرأي تعويض مصطلح "الدماغ" وكل ما يفترض أن يلحق به من معان وأفكار منتشرة في الساحة العلمية، بمصطلح الوعي وما يحمله من معان وأفكار أكثر دقة وإحاطة،

تمثل أفضل تمثيل ما يتميز به الكائن البشري، لكن، دون تفكر لبعده البيولوجي، ودون إغفال أيضا – لتاريخيته وزمنيته – .

لقد غلب على المادة البحثية، الذي احتواها كتاب "برغسون" الطاقة الروحية : الطريقة السجالية والتي تتخذ وسيلة، عرض الموقف الرئيس بموازاة موقف مقابل، وظيفة هذا الأخير الدفع ثم الإبراز، وسيلة يستثمر بواسطتها، صاحب الموقف الرئيس التراكم المعرفي، المتضمن في الموقف المقابل لتعزيز وتقوية موقفه وإظهار أهليته للصدقية أو الصحة.

إن شئنا أن نلخص عمل السيد "برغسون" تلخيص يستحيل فيه العمل إلى رمز؛ مع الأخذ بعين الاعتبار تحفظ المفكر من أي شيء قد يكون له صلة ما بالعلم الوضعي لقلنا إن الحياة عامة والحياة الإنسانية على وجه مخصوص، أكبر تماما من أن تحصر في جانبها المادي البيولوجي البحث. إلا أن هذا "الأكبر" لا يفترض أن تندس بداخله أفكار تحقيرية لهذا الجانب الضروري لقيام أية حياة إنسانية.

- **عود واسترجاع لتصور السيد هيجل :**

إنه الخيال الخصب، حيث مستقر تكوين الحقيقة، الذي دفع بالسيد "هيجل" إلى المضي قدما موغلا في تاريخ أوروبا، باحثا عن الشخصية الأهم على الإطلاق، والتي غيرت مجرى تاريخ أوروبا بالكامل، واستولت على فكر الإنسان الأوروبي وقولبته، وقادت سلوكه ورسمت توجهاته، وجعلته يرى نفسه ويرى العالم بعيون إنسان شرقي. ونظرا لأهمية شخصية السيد المسيح، ارتأى السيد "هيجل" أن يعيد قراءة هذه الشخصية ويعيد تشكيلها من جديد على أساس عقلي خالص، يتماشى والقناعات الفكرية التي سكنت عقول أبناء القرن الثامن عشر، تلك القناعات الفكرية هي التي تستعمل على بلورة المشكلة التي يدور حولها كتاب السيد هيجل "حياة يسوع" والتي تصاغ بكيفيتين اثنتين :

- الكيفية الأولى : أين تكمن أهمية حياة السيد المسيح؟

- الكيفية الثانية : وفق أي منهج أو طريقة جرت حياة السيد المسيح؟

يقوم التصور العام لمؤلف السيد هيجل على افتراضين، الأول : ذو طبيعة موجبة، والثانية : ذو طبيعة نافية (سالبة). نص الأول : العقل هو القيم على سير حياة إنسانية حقة.

نص الثاني : لا وجود لمعجزة بحد ذاتها إلا معجزة العقل عندما يعقل الأشياء.

كون الإنسان استثنائيا في ذاته، وكذا في أفعاله، أمر ممكن الحدوث، لكن ذلك لن يتأتى بفعل الخوارق والمعجزات والتعالي عن الناموس الأعظم الذي يسير الطبيعة، إنما سيكون الاستثنائي أمر متحقق بالفعل، حينما ينقاد الإنسان إلى الفكر ويعيش وفق مبادئ قد رسمها العقل، رسم منزه من الأغراض المادية المصلحية الضيقة، الموهمة للإنسان العاقل. القوة التي تصنع الفارق هي قوة العقل ليس إلا. وفق وتماشيا مع القوانين الطبيعية، سواء أكانت تلك القوانين متعلقة بالطبيعة بصفة عامة، أو تعلقت بالطبيعة البشرية إن وجدت رسالة ما، يجب استنتاجها من حياة المسيح ذلك الرجل الاستثنائي، أن يقوم الإنسان بما يجب أن يقوم به، دائما، استنادا، فقط، لما يمليه عليه عقله، أما ما عدا ذلك، فوهم وسراب يحسبه الظمآن ماء، وما هو بماء.

السيد "هيجل" قرأ حياة شخصية السيد المسيح نافخا فيها عناصر شخصيته، ارتضاها هو. قد استقاها من تصورات تبلورت، في قرن الأنوار، تصوغ الإنسان صياغة جديدة وتقدم ملكة العقل بصفتها جوهرا، يتحقق بالفعل ويمارس تجوهره تفكرا. وكأنما السيد "هيجل" حافظ على القالب التاريخي، أي كلمة المسيح، ثم قام بملأ القالب بروح قرن الأنوار. ومن أهم نتائج هذه القراءة الهيجيلية لحياة السيد المسيح، أن صارت الظاهرة الدينية، وتحديدا الدين المسيحي، ظاهرة طبيعية، يتناولها العقل بالتأويل والتفسير، منهيا بذلك الاعتقاد الموهم بالخوارق والمعجزات. تلك الخوارق والمعجزات التي تعتبر شكلا من أشكال السبات العقلي. بالنسبة إلى الرمز، الذي يمكن أن يكون ملخصا "لحياة يسوع"، الفصل (V) أي تبديد الأوهام وإزالة الغشاوة الموهمة التي تلف العقل.

- **عود واسترجاع لتصور "هيدجر" :**

أن تجاور اللغة الحقيقية، فتستمع إلى ما تقوله، من شأن ذلك الرفع بالإنسان إلى مرتبة، تجعل منه كائنا، مدركا لكينونته، فينكشف له الوجود المحجوب أصلا. ويكون الانكشاف بمقدار، تحدد نسبة هذا المقدار، عوامل ثلاثة، مرتبطة فيما بينها : العامل الأول : المقام اللغوي، العامل الثاني : الانغماس الكلي – إلى درجة التلاشي– والذي يستحيل فيه الوجود كله حكيا، وهنا وفقط هنا، أي عندما يتسلط اللسان ويشتد بأسه، تظهر أهمية العامل الثالث، بصفته عاملا يؤدي دور المشير والمتمثل في عامل التفكر. إن نحن استعنا بالمنطق العام الحامل لمؤلف السيد هيدجر "مبدأ العلة"، وتمثلناه تمثيلا فكريا، لوردت إلى الذهن الفكرة الاستفهامية الآتية : لماذا "مبدأ العلة"؟ أي ما هو الدافع أو الدوافع التي دفعت بالمفكر هيدجر أن يكتب كتابه هذا، وأن يُحمّل أفكار معينة تخص في الظاهر بتبيان عظمة اكتشاف – لا يوجد شيء بدون علة – ومن ثمة بتقدير وإجلال لمن كان خلف هذا الاكتشاف العظيم ألا وهو السيد دي ليبنيز، مع مفارقة عجيبة – تزيد للعظمة عظمة، وتجعل من التفكر الحقيقي نشاطا عقليا سهلا وممتنعا – ألا وهي : أن هذا المبدأ، كان دائما وأبدا في متناول إدراك الإنسان، لكن لم يحدث ذلك إلا مع الفيلسوف ليبنيز للإجابة عن هذا التساؤل، سنختار طريقا، مع العلم أن هناك طرقا أخرى تسلك وقد تكون أصوب من الطريق المختار. إجمالا يتصدى السيد مارتن هيدجر في كتابة "مبدأ العلة" لمشكلة واحدة ذات وجهين :

الوجه الأول : هل هناك اقتران ضروري بين وجود الشيء ومعرفته؟ أم قد يوجد الشيء وتتعذر معرفته لأسباب ما ؟

الوجه الثاني : وهل متى تحققت معرفة الشيء دل ذلك عن أنه قد كشف عن نفسه كشفا كليا ونهائيا؟ أم أن الشيء ينكشف للفكر بمقدار ما ينحجب عنه؟

أما الفرضيات التي ينبني عليها المضمون المعرفي لمؤلف ما رتن هيدجر "مبدأ العلة" فتأتي على الشكل الآتي :

الفرضية الأولى : لا وجود لعلاقة استلزام رابطة بين وجود الشيء من جهة ومعرفته من جهة أخرى، حتى وإن بلغ هذا الشيء من الأهمية، ما يجعله في مقام المبدأ.

الفرضية الثانية : المعرفة الإنسانية عملية تاريخية قدرها في حركتها التي لا تعرف التوقف ولا تعترف بتكثر الحجب المنصوبة أمامها.

في مؤلف مارتن هيدجر "مبدأ العلة"، نلاحظ – من الناحية البنيوية – تدافع لزمنين متباينين، زمن أول تكون فيه حركة الخطاب الهيدجيري، موجهة إلى الفكر في إطلاقيته وزمن ثان تكون فيه حركة الخطاب الهيدجيري، موجهة إلى الفكر الغربي، مقيدا بهذه الصفة وقد نتساءل عن علة هذا التقييد، هل يرجع إلى اعتماد السيد مارتن هيدجر المنهج التطوري، والذي لا محالة إن هو حول من ميدانه الأول – علم الأحياء – وغرس أو زرع في ميدان علوم الإنسان، سيلوث بتصورات عنصرية، تضع الإنسان الغربي في أعلى هرم للنوع البشري. أم أن هذا التقييد يعود إلى الاعتقاد بوجود فوارق بين الأنساق الفكرية الإنسانية نتيجة لاختلافات بين الحضارات والثقافات التي تزخر بها الشعوب والأمم. وإن صح مؤدى هذه العلة، لقلنا نتيجة لذلك، أنه لا وجود لنموذج إنساني واحد متفق عليه، بل توجد نماذج عدّة تتباين، بتباين واختلاف الشعوب والأمم التي تقطن المعمورة، مما سوف يؤدي بنا كذلك إلى الاعتراف، بأن أية قراءة لأفكار السيد مارتن هيدجر أو تحليل لها، تفرض عليك، أن تقدم على هذا المسعى من موقع القارئ الأجنبي (الضيف)، هذا إن كنت بطبيعة الحال لا تنتمي إلى النسق الفكري الغربي، والذي يأخذ منبعه من الفكر اليوناني أولا، ثم الفكر اللاتيني ثانيا، تدافع ستخمد جذوته وتهدأ، آخر فصول هذا الكتاب، لصالح الزمن الثاني، والذي ينبعث من داخله نداء، يزداد حدّة ووضوحا، كلما دقت ساعة النهاية، فنسمع الصوت بكل وضوح، مناديا، ومشيرا إلى الإنسان الغربي، فهو

المعني بالرسالة الصوتية تقول له أن استفق وبادر بالحركة، واتجه صوب إقليم العقل المعلل وامتثال أوامره واحترام سلطته، تحقق وجودك الإنساني لبنة لبنة. وأمامك أيها الإنسان الغربي، السيد دي ليبنيز، نموذجا للكائن المفكر الحقيقي، والذي اكتشف المبدأ الأساس، لكل المبادئ، اكتشف هذا المبدأ الخطير، حينما تصور العقل علة، وأدرك أن ماهية أو جوهر العقل، تقوم على أساس التفسير العلّي.

ليبنيز ! ذلك العقل المونادي، الذي أضاء ما كان طيا في عتمة الوجود المطوي أصلا، فأظهره بطيه عندما صاغه صياغة لغوية، وبسبب تفكره المضيء، أضيئت منطقة في عقل الإنسان كانت نسيا، بالرغم من أهميتها القصوى، والتي تجعلها أهلا لتمثل وتتطابق مع العقل في كليته، ومن ثمة تقولب الفكر بقالبها، وتؤطره بالإطار الذي يتفق مع منطقها، الذي يلزم الشيء ويفرض عليه، أن يقرن حتما بعلة وجوده، فلا يوجد شيء بدون علة، عبارة ما كانت لتوجد، لولا وجود يقظ لعقل عليٍّ، يشرق أولا حكيا ميتافيزقيا ويظهر بعد ذلك وقد تمكن من الخطاب العلمي النظري، ثم ينتشر على الأرض الواقع الغربي على شكل فتوحات علمية وتقنية كبرى.

بالنسبة إلى الرمز الذي قد نعتبره مفتاحا لمؤلف السيد مارتن هيدجر : الواحد المستوعب للكل.

- **عود واسترجاع لتصور جون بول سارتر :**

مع قدوم المذهب الوجودي، ممثلا في فلسفة السيد جون بول سارتر، وتحديدا كتابه "الوجودية مذهب إنساني" يخيل للمرء أن شيئا ما جلل قد حل بالإنسان، دون أن يكون هو سببا في ذلك، إنها المأساة، كأنما كان المرء في حلم جميل، كله انسجام في تتابع صوره، ثم فجأة ينزع المرء من حلمه الجميل نزعا، ويقذف به قذفا، نحو مصيره المجهول، ليجد نفسه وحيدا في عالم غريب، عدائي الطبع، ولا فرصة له لالتقاط أنفاسه، في هذه الحالة ما عسى المرء يفعل إلا التصدي لمشكلة الوجود الإنساني، والتي تتمظهر في كتاب السيد جون بول سارتر بمظهرين اثنين هما :

المظهر الأول : هل بمقدور الإنسان إدراك ذاته إدراكا مباشرا دون تدخل للوسيط المتعالي أم المسعى هذا يستحيل حدوثه إلا وفق ترتيب أزلي سابق عن وجود الإنسان؟

المظهر الثاني : هل بمقدور الإنسان أن يكوّن تصورا عن ذاته تبعا لما يعيشه في حينه؟ أم أن هذا الأمر يتمنع حدوثه لعدم استفاء شرط الإدبار؟

أما الفرضيات التي يقترحها السيد جون بول سارتر كمشاريع لمجابهة مشكلة الوجود الإنساني، ومن ثمة التخفيف من ثقل المأساة التي يكابدها يوميا الإنسان وهو في مفترق الطرق، يناضل نضالا مريرا، لا يتوقف إلا متى انتهى وجوده وانقضى مشروعه وزال.

– الافتراض الأول : الإنسان له القدرة العقلية الحدسية، التي يعتمد عليها في إدراكه لذاته إدراكا مباشرا، تغنيه عن ربط وجوده بقوى خارجة عن ذاته، تقيده وتستبعده، وتلهيه عن قضاياه الحقيقية.

– الافتراض الثاني : إن معرفة الإنسان لذاته، تحصل بتورط كل الإنسان في اللحظة المعيشة، وتتكون على إثر ممارسة الحياة بالفعل وليس توهما في بروج مشيدة.

يعد الوجود المفهوم المحوري، الذي يدور حوله الفكر الوجودي، بشقيه المؤمن والملحد، وبغية تأصيله سعى جون بول سارتر جاهدا، إلى إيجاد قاعدة صلبة، تسنده، فلم يجد بدا من الاستنجاد بفكر السيد "روني ديكارت" باحثا عن هذه القاعدة أو الأساس، فوجدها في مفهوم الكوجيتو، والذي يفيد التطابق بين التفكير والوجود، ويجعلهما شيئا واحدا. وبذلك تحدد هوية الإنسان بتفكيره، عندما يكون التفكير حدسا. إن تلقائية التفكير – الطبيعة الأولى للفكر – ومباشريته للأشياء، هي التي جعلت فكرة الوجود قائمة بالفعل قابلة للإدراك والتحقيق. فكل معرفة تدعى لنفسها الإحاطة بالذات ومقاربتها، تسير وفق فعل تدرجي، يكون فيه التفكير مندمجا، معانقا لحياة الإنسان اليومية الاعتيادية : "طوال تاريخ الفلسفة تساءل الفلاسفة عن جوهر الإنسان، عن طبيعته، لكن سارتر يعتقد بأن الإنسان لا يملك طبيعة أبدية من هذا النوع بذلك لا معنى لطرح الأسئلة

عن معنى الحياة بشكل عام وبعبارة أخرى نحن محكوم علينا بالارتجال. نحن أولئك الممثلون الذي دفع بهم المسرح دون إعطائهم دورا محددا، دون مخطوطة في اليد، ودون ملقن يهمس لهم بما عليهم أن يفعلوا. إن علينا وحدنا أن نختار كيف نعيش حياتنا."[1].

أما الرمز الذي قد يحتوي أفكار كتاب السيد جون بول سارتر "الوجودية مذهب إنساني" ويختزله اختزالا كميا فهو : الواحد المتكثر بوصفه فتاتا، والتكثر (الفتات) الذي يؤول إلى الواحد المتحول.

- **عود واسترجاع لتصور المستبصر "إميل سيورون" :**

لقد شهد الفكر الغربي طوال القرن التاسع عشر، انبعاث، وبروز فكرة موت الإله، وكان الفيلسوف الألماني فريدريك ينتشه، المفكر الغربي، الذي أقدم على إبراز هذه الفكرة والتعبير عنها التعبير الفلسفي الواضح الذي لا لبس فيه، مستخدما أسلوبه اللغوي المتميز. ومع قدوم القرن العشرين وإطلالته، تابع الفكر الغربي مهمته ذات الطبيعة التمردية، فاتجه مستهدفا القضاء على فكرة موت الإنسان على الأصعدة الثالثة : الصعيد اللساني، الصعيد البسيكولوجي والصعيد الفلسفي. ضمن هذا الجو القاتم للغاية، والذي لا يبعث على الشعور بالأمل، ولو للحظة واحدة في أي مستقبل، قد يحمل معه بعض الهواء النقي، والذي يسمح بالاستمرار في الاعتقاد بوجود وهم آخر قادم، ينتشل الإنسان من قاعه المقفر. زحف الإحباط، وانتصر بذلك الضياع، وأمر ذلك، يعود إلى وجود بون شاسع بين أفكار أعتقد بجدواها زمنا طويلا، تعد بالتأصيل المتين الرصين، وبالمعرفة الإنسانية، التي تسود وتحيط بكل الأشياء، وبالرضا الكامل في إنسان كامل. ومعيش أوروبي مرافق ومواز، ينتقل من سيء إلى أسوء، مع مرور الوقت وتوال للسنين : فالأحوال الإنسانية، لا تنفك من التعقد والتشابك، والأوضاع الاقتصادية في ترد وتقهقر والشؤون السياسية في تفاقم وتوتر، في البلد الأوروبي الواحد، إلى أن بسط الشر المطلق سلطته، وانتشر في جميع البلدان الأوروبية. وكان ذلك باندلاع الحرب العالمية

[1]- جوستاين غاردر، (م. س)، ص : 481

الأولى، ثم حربا عالمية ثانية مدمرة، وصل فيها الجنون الأوروبي إلى ذروته. تلك الأحوال والأوضاع والشؤون، مجتمعة، ألفت خيوط المشكلة التي تعرض لها كتاب المستبصر إميل سيورون "على قمم اليأس" والتي يمكن صياغتها في مرحلتين :

المرحلة الأولى : ما عسى الإنسان يصنع وكل السبل قد أغلقت في وجهه، هل يضع حدا نهائيا لوجود لا يمتلكه حقيقة، قد انصرم عقده حتى قبل أن ينعقد؟ أم مصير الإنسان التواري والانتظار وهو يعاين موته البطيء؟

المرحلة الثانية : هل بالإمكان الحديث عن خيارات وجودية يلتهمها العدم التهاما في كل حين؟ أم الخيار الوحيد هو المشاهدة ومن بعيد لوجود قد اضمحل؟

يؤسس المستبصر إميل سيورون دعواه انطلاقا من فرضيتين :

الفرضية الأولى : تقوم الفرضية الأولى على ركائز ثلاث : السلب الوجودي أولا، هشاشة المعرفة الإنسانية وضعفها ثانيا، سرابية القيم ثالثا.

الفرضية الثانية : إذا كان معظم الناس، تعوزهم القدرة على القيام بالفعل الحاسم والمتمثل في وضع نهاية لاستمرارية فضيحة الحياة، يكون الأجدى بالنسبة لهؤلاء الاستكانة والتواري عن الأنظار ومعاينة العدم.

والشرط الإنسان (La condition humaine) عهدناه، وضع، للحظة ضياع الوجود وسرابيته؛ وانجذاب لا يقاوم، يغرينا إلى الذهاب قدما باتجاه هالة العدم المتفاقم، فإن أي حديث – بعد ذلك – عن خيارات وجودية حديث، لن يكون إلا عديم الفائدة ولا جدوى منه، يزيد الملح على عطش الضمآن ويكلس المعيش البشري ويحنّطه. ثم إن نشر هذا الحديث رأيا من قبل "نخبة" من المفكرين الجد رسميين، والذين يجيدون لعبة الكلمات ذوو الفكر المرتب، ناشري الأغاليط المضللة للكثرة أو الكتلة، ولكن في المقابل هناك قلة من الناس – ولسوء حظ هؤلاء– يتمتعون ببصيرة ثاقبة هم موقنون، أن مصير الإنسان قد حسم وحزم منذ حين، منذ تلك اللحظة

التي وجد فيها الإنسان نفسه وحيدا، مطعونا في فؤاده، ملقى على قارعة الطريق المؤدي رأسا إلى الفناء. ومن ثمة لا سبيل ولا حيلة له، إلا الانتظار ومشاهدة ومعايشة الفضيحة التي تسمى حياة. ومع نفاذ زمن الانتظار وانتهائه يطبق عينيه مستسلما لمصيره وقدره.

أصدق رمز قد يعبّر عن أفكار إميل سيورون الأفولية المجموعة الخالية : ϕ

الفصل الثالث :

المبحث الأول : حقبة ابن الفارض

I) عصر الشاعر :

1) من الناحية السياسية :

لا شك أن للسلطة السياسية – بفعل طبيعتها المهيمنة في مطلق الأحوال – على الأفراد والجماعات، التأثير الواضح في تشكيل الشخصية الإنسانية، وتوجيهها، بل في أحيان كثيرة تحاول هذه السلطة السياسية أو تلك جعل الفرد سهل الانصياع لأوامرها ونواهيها. إن الحدث الأبرز الذي تزامن وميلاد الشاعر عمر بن الفارض، هو انتقال مقاليد الحكم السياسي من يد سلطة سياسية ذات توجه عقائدي، إلى يد سلطة سياسية ذات توجه عقائدي آخر مختلف، فلقد كان الحكم على أرض الكنانة قبل ميلاد شاعرنا للفاطميين والذي دنا لهم شرف البحر الأبيض المتوسط مناصفة مع الإمبراطورية البيزنطية وذلك في النصف الأول من القرن الحادي عشر ميلادي، وقد ارتبطت الدولة الفاطمية إيديولوجيا، بتصور ديني معين، حيث انخرطت في التيار الشعي، وعبّرت عن تطلعاته السياسية، وتلك هي لازمة أية سلطة سياسية، التعلق بمبدأ ميتافيزيقي يهبها الوجود، ويولد لها أسباب البقاء والاستمرار في الحكم، ومن ثمة الاصطباغ بشرعية محصّنة : "لقد خاض الخلفاء – وهم يمثلون سلطة الحكم – غمار المشكلات الدينية، فقد وجدنا المأمون 198 – 218 هـ (814 – 832 م) يضطهد الفقهاء والصوفية والمتكلمين الذين ذهبوا إلى أن القرآن – وهو كلام الله النفسي – قديم ويقرّب من ذهب من المعتزلة إلى أنه حادث وهي فتنة استطار شررها، وكاد الفقيه ابن حنبل أن يذهب ضحيتها"[1]. والفاطميون قد أقاموا ملكهم، في البداية، بشمال إفريقية، حوالي سنة 909م، وبعد نصف قرن، نقلوا مركز السلطة إلى مصر، لعوامل قد يكون أهمها التطلع إلى الاستيلاء على رمز السلطة السنية في بغداد، وإن هم

[1]- د. عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، دراسة الشعر الصوفي، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1986، بيروت، لبنان، ص : 41.

تمكنوا من تحقيق مرادهم هذا، جعلوا من المذهب الشيعي المذهب الأول، في دار الإسلام، غير أن هذا المراد لم يحدث : "حرص الفاطميون على الاستيلاء على بلاد الشام ليجعلوا منها قاعدة لدعوتهم الشيعية، وحركاتهم التوسعية في أملاك الخلافة العباسية واستطاعوا أن يبسطوا سلطانهم بين سنة 1038 وسنة 1058 على الشام كلّه ما عدا أنطاكية التي كانت وقتذاك في حوزة البيزنطنيين. ثم نجح الفاطميون في إعلان دعوتهم في بغداد سنة 1058 غير أن هذا النجاح الفاطمي لم يستمر طويلا، بل أخذت قوة الفاطميين تنحسر رويدا رويدا في العراق والشام بسبب سوء الأحوال الاقتصادية والحربية في مصر"[1]

2) من الناحية الاقتصادية والاجتماعية :

إن كانت مدينة القاهرة، مدينة فاطمية بامتياز، قد بناها بأمر منه المعز لدين الله الفاطمي، فإنها لم تكن أيام الخلافة الفاطمية مركزا اقتصاديا ذا أهمية تذكر، بل كانت مقام السلطة السياسية لا غير. ومع قدوم الأيوبيون، عرفت مدينة المعز نموا اقتصاديا معتبرا، ظهر ذلك في اهتمام خلفاء بني أيوب بالجانب العمراني وعلى رأس هؤلاء الخلفاء الناصر صلاح الدين. وقد كان للطبقات الشعبية حظ من هذا النمو الاقتصادي، حيث استفاد أبناء الشعب المصري وغيرهم من أبناء البلاد الإسلامية، بفرصة التعلم : "لم يكن للقاهرة زمن الفاطميين من المركز الاقتصادي ما صار لها زمن الأيوبيين والمماليك، إذ أن الفسطاط هي التي احتلت هذه المكانة بينما كانت القاهرة مقر بلاد الخلفاء الفاطميين، وما يتعلق به من المواكب والرسوم والاحتفالات ... غير أنه ما كاد صلاح الدين يتولى حكم مصر، حتى أشرف فجر جديد على تاريخ القاهرة، إذ قام صلاح الدين، بدور كبير في نمو المدينة بما أنشأه من العمائر الضخمة"[2] هذا ما أكد عليه الرحالة ابن جبير، عندما زار بلاد مصر، وهو يذكر مآثر أمر صلاح الدين ببنائها كالمدارس القرآنية، التي تختص بتحفيظ القرآن الكريم لأبناء الفقراء والأيتام خاصّة، يقوم المعلمون بالتلقين مقابل أجر يقّدم لهم، أيضا ما قرره من إلغاء

[1]- د. السيد الباز العريني، الشرق الأدنى في العصور الوسطى، الأيوبيون، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ص : 11.
[2]- د. السيد الباز العريني، (م. س)، ص : 210.

المكوس أو االضريبة المفروضة على الحجاج منذ زمن الدولة الفاطمية عند اجتيازهم مصر. كذلك فتح صلاح الدين الأيوبي أبواب البلاد لطلاب العلم والعيش من البلاد العربية وسمح لهم الإقامة والعيش : " ... ففي الإسكندرية مثلا، صار كل واحد من هؤلاء الوافدين يلقى مسكنا يأوي إليه، ومدرسا يعلمه الفن الذي يريد أن يتعلمه، ويجري عليه من الرواتب ما يكفي لسد حاجته، وازدادت عناية السلطان بهؤلاء القادمين حتى أمر بتعيين بعض الحمامات يستحمون فيها متى احتاجوا إلى ذلك، وجعل لهم مارسانا لعلاج من مرض منهم"[1]

3) من الناحية الثقافية :

زخرت الثقافة العربية الإسلامية قبل ميلاد الشاعر عمر بن الفارض بقرون، بألوان ثقافية شتى تغلغلت في هذه الثقافة، وصارت بعد ذلك مكونا من مكوناتها ورافدا من روافدها بفعل عوامل كثيرة، قد يكون أهمها الحرب والتجارة، واختلاط المسلمين بشعوب البلاد التي فتحوها، وحركة الترجمة الواسعة. ومن أكبر الحواضر التي احتضنت هذا النشاط الثقافي، أنطاكية وحران والرها. وكانت بداية هذا النشاط الثقافي نقلا وترجمة لكتب في الحكمة والطب والطبيعة وما وراء الطبيعة والفلك والرياضيات، وكذا تسريبات اللاهوت اليهودي والمسيحي. جاءت تلك التسريبات نظرا لذلك الجدل الديني الدائر بين علماء كلام مسلمين ونظرائهم من رجال الدين اليهود والمسيحيين. وتعتبر جماعة الصفا خير مثال لهذا التمازج والتلاقح الثقافي، فقد تمثلت هذه الجماعة ذات التوجه الشيعي أفكارا متنوعة المشارب ومختلفة الأصول، فبعضها يعود أصله إلى الأفلاطونية المحدثة، والآخر يرجع أصله إلى الغنوص والحكمة الفارسية القديمة : "وقد تسرب اللاهوت اليهودي والمسيحي إلى المسلمين عن طريق الجدل الديني مما عجل بظهور علم الكلام وانتشاره. ولعلّ تأثر الإسلام بالتيارات الداخلية كان أوضح ما يكون في مذهب جماعة إخوان الصفا، وهي جماعة ذات نزعة شيعية ألمت عن طريق الترجمة بأضغاث من مذاهب شتى كالأفلاطونية المحدثة، تلك التي كان قد نم فيها مزج الفلسفة

[1]- المرجع نفسه، ص : 215.

اليونانية بعناصر شرقية وقد مالت هذه الجماعة إلى خلط هذا التراث بمفاهيم الوحي تحت تأثير نزعة يسيطر عليها منهج تلفيقي."[1]

أما الريادة في عصر الشاعر عمر بن الفارض، فكانت بدون منازع لفن التصوف فقد حفل هذا النوع من الأدب باهتمام شديد يلاحظ من قبل الحكام الجدد لمصر، ونقصد خلفاء بني أيوب، والذين ساهموا أيما مساهمة في انتشار الفكر الصوفي في البلاد المصرية، من خلال بناء الخوانق والربط والزوايا وتوفير موارد العيش الكريم والراحة للقائمين على هذه الدور ومريديهم والزائرين "ويشير ابن جبير إلى أن الصوفية هم الملوك بهذه البلاد، لأنهم قد كفاهم الله مؤمن الدنيا وفضولها، وفرغ خاطرهم لعبادته من الفكر في أسباب المعايش، وأسكنهم في تصور تذكرهم تصور الجنان، وهم على طريقة شريفة وسنة في المعاشرة عجيبة، وسيرتهم في الالتزام الخدمة غريبة وعوائدهم من الاجتماع للسماع جميلة"[2]

II) لحظة ولادة وزمن نشأة :

يقدم الدكتور محمد مصطفى حلمي الشاعر عمر بن الفارض على أنه : "أبو الحفص وأبو القاسم همر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي، كما أجمعوا على أنه حموي الأصل، مصري المولد والدار والوفاة، وأنه كان يعرف بابن الفارض، وينعت بشرف الدين"[3] أما الإجماع يقصد به إجماع المترجمين، ثم يردف الدكتور محمد مصطفى حلمي ملاحظة بشأن "المرشد" في سلسلة نسب الشاعر، والتي ليست على الأرجح اسما لجدّ من أجداد الشاعر إنما الغالب في الظن لقبا صوفيا، يطلق على الشيخ صاحب الطريقة. أما سبيل الولوج إلى تقديم بالنسبة للدكتور عاطف جودة نصر، كان بدايته الإشارة إلى أهمية حياة الشاعر الشخصية وأثرها في تكوين وبلورة القريحة الشعرية وتحديد مسارها، وعطفا على ما تقدم يذكرنا تاريخ ميلاد الشاعر ووفاته، نقلا

[1]- د. عاطف جودة نصر، (م. س)، ص : 26.
[2]- د. عاطف جودة نصر، (م. س)، ص : 218.
[3]- د. محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، الطبعة الثانية، دار المعارف، ص : 28.

عن أحد معاصري الشاعر ابن الفارض : "قال ابن خلكان:" كانت ولادته في الرابع من ذي القعدة، سنة ست وسبعين وخمسمائة بالقاهرة (4 من ذي القعدة 576هـ – 1180م)، وتوفي بها يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الأولى سنة اثنين وثلاثين وستمائة (2 من جمادى الأولى 635هـ – 1235م)، ودفن من الغد بسفح المقطم"[1]. إن كان الإجماع حول نسب الشاعر – في منظور الدكتور محمد مصطفى حلمي – متوفر، فإنه في المقابل نرى المترجمين غير متفقين على الإطلاق حول تاريخ مولده، بل الأمر يتعدى إلى ما هو أعظم من ذلك فقد تجد المترجم الواحد يقع في تناقض مع نفسه، فتراه يطرح تاريخ ميلاد في بداية ترجمته، ثم لا يلبث أن يطرح تاريخا آخر في نهاية ترجمته لشاعرنا ابن الفارض : "ومن هذا القبيل ما وقع فيه سبط ابن الفارض إذ يحدثنا في أوائل ترجمته لجدّه بأن هذا الأخير ولد ابن الفارض سمع أباه وقد سأله عبد العظيم المنذري وابن خلكان يجيب كلا منهما بأن مولده كان بالقاهرة في آخر الرابع من ذي القعدة سنة 577هـ"[2].

أما الطريقة التي يختارها الدكتور محمد مصطفى حلمي لهذه الخلافات الناشئة بسبب لحظة الميلاد فهي عرض الروايات المختلفة التي ذكرها المترجمون حول هذه اللحظة :

أ– المترجم الأول : ابن خلكان "ولد في الرابع من ذي القعدة سنة 576هـ بالقاهرة، وتوفي يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الأولى سنة 632 هـ، ودفن من الغذ بسفح المقطم"[3]. نقلا عن كتاب وفيات الأعيان لابن خلكان.

ب– المترجم الثاني : ابن إياس "إن ابن الفارض ولد بالقاهرة في الرابع من ذي القعدة سنة 577هـ، وتوفي بها في الثاني من جمادى الأولى سنة 632هـ، وله من العمر أربع وخمسون سنة وستة أشهر وأيام"[4] نقلا عن كتاب بدائع الزهور ووقائع الدهور لابن إياس.

---

[1]- د. عاطف جودة نصر، (م، س)، ص : 56.
[2]- د. محمد مصطفى حلمي، (م. س)، ص : 29.
[3]- المرجع نفسه، ص : 30.
[4]- المرجع والمكان نفسه .

جـ- المترجم الثالث : ابن تغري بردي "ويعين ابن تغري بردي الرابع من ذي القعدة سنة 576هـ على أنه تاريخ لمولد ابن الفارض، كما يعين الثاني من جمادى الآخرة سنة 632هـ على أنه تاريخ لوفاته."[1] نقلا عن كتاب النجوم الزاهرة لأبي المحاسن يوسف بن تغري بردي.

د- المترجم الرابع : ابن العماد : "إن مولد شاعرنا كان في ذي القعدة سنة 576هـ، وإلى أن وفاته كانت في جمادى الأولى سنة 632هـ، عن ست وخمسين إلا أشهرا"[2] نقلا عن كتاب شذرات الذهب، لابن العماد.

نخلص مما قدم أن هناك إجماعا لدى المترجمين حول الشهر الذي ولد فيه ابن الفارض من جهة وعلى السنة التي وقعت فيها وفاته من جهة أخرى، واختلافا على العام الذي كان فيه ذلك المولد من جهة أخرى. وقد اتفق هؤلاء الذين ترجموا ابن الفارض على سيرته الأخلاقية الحسنة وورعه الديني، وأنه كان صاحب بركة، يؤثر العزلة والسياحة، ويحبب إلى نفسه التجرّد منذ شبابه الأول، إلا أنه نال منه ما نال عندما عظم شأنه واشتد عوده، فقد طعن فيه بعض الفقهاء والدارسين، لقوله الشعر الصوفي في تعبير عن حبّه اللامتناهي للذات الإلاهية.

- **علة هجرة الأسرة من بلاد الشام إلى بلاد مصر :**

يعود أصل أسرة الشاعر ابن الفارض إلى مدينة حماة ببلاد الشام، هاجر منها والد الشاعر إلى القاهرة، لكن سبب الهجرة غير معروف، فالمدينة آنذاك عامرة، وقد يتساءل الكثيرون عن السبب أو الأسباب تجعل أب أسرة يهجر مدينته، موطنه ويتجه قاصدا مدينة وبلدا غريبا وجديدا، فالهجرة في تلك العصور ضرورة يضطر إليها المهاجر اضطرارا ولأسباب معلومة محددة : "ولعل كل ما يذكره المترجمون عن والد ابن الفارض، ولا يكادون يزيدون عليه شيئا، أنه قدم من حماة إلى مصر فقطنها وصار يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدي الحكام، ثم ولي نيابة الحكم فغلب عليه التلقيب بالفارض، ثم سئل بعد ذلك أن يكون قاضيا للقضاة أجلّ

[1]- المرجع والمكان نفسه.
[2]- د. محمد مصطفى حلمي، (م. س)، ص : 32.

رتب أرباب العمائم وأرباب الأقلام ويكون صاحبها في بعض الأوقات داعيا، فيقال له حينئذ قاضي القضاة وداعي الدعاة ... ولكن أبا الشاعر رفض، ونزل عن الحكم، واعتزل الناس، وآثر الانقطاع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة في الجامع الأزهر، وظل كذلك إلى أن وافته منية"[1]. وما دامت علة الهجرة غير موثقة تاريخيا، يدلي الدكتور محمد مصطفى حلمي بدلوه، ويقترح سبب الهجرة استنادا لوقائع يراها مقنعة، دفعت بأسرة الشاعر إلى ترك مسقط الرأس والبحث عن موطن بديل، شاءت الظروف أن يكون مدينة القاهرة : "فنحن نعلم مما يحدثنا به المؤرخون عن حماة، أنها كانت مدينة كبيرة عظيمة كثيرة الخيرات رخيصة الأسعار وأنها كانت تستمتع بجمال الطبيعة ووفرة الخيرات وحسن الموقع ... ونحن نعلم أيضا أن حماة خربتها الزلازل سنة 565 هـ، فإذا كان ذلك كذلك، فطبيعي إذا ألا يكون في حال حماة الطبيعية والاقتصادية ما يحمل والد ابن الفارض على هجرته منها إلى مصر، وأن يكون تخريب الزلازل لها سنة 565هـ قد أفسد عليها ما كانت تستمتع به وقتئذ من جمال طبيعتها ووفرة خيراتها، فإذا بأبي شاعرنا يرحل عنها ملتمسا غيرها من البلاد الإسلامية التي اختار من بينها مصر، لاسيما أنها كانت في ذلك الحين قبلة الأمم الإسلامية وموئل الحضارة ومنبع العلم والعرفان. وإذا هو يتخذ منها وطنا ثانيا يستظل بظله وينهل من موارد خيره وفضله."[2] يذهب إذا الدكتور محمد مصطفى حلمي إلى تغليب سبب هجرة الأسرة إلى وقوع الزلزال. لكن هذا لا يعني بالضرورة أنه السبب الوحيد الذي أدى إلى الهجرة من مدينة حماة، بل قد نتصور وجود عوامل متداخلة ذاتية متعلقة بوضعية الأسرة، وتحديدا الأب وأخرى موضوعية متعلقة بوضعية المدينة ومحيطها المباشر هي التي أجبرت الوالد إلى أخذ قرار الهجرة مكرها أو مخيرا. وقد نتصور أيضا أن لا علاقة تربط قرار الهجرة وحدوث الزلزال فليس كل زلزال يحدث يؤدي حتما إلى الهجرة. فقد يكون القرار ناتج عن عوامل سياسية واجتماعية قاهرة عاشها والد الشاعر وقتئذ دفعته إلى خيار التنقل، فالأوضاع السياسية والاجتماعية، التي عاشها أبناء منطقة

[1]- د. محمد مصطفى حلمي، (م. س)، ص : 32.
[2]- المرجع نفسه، ص : 34، 35.

الشام آنذاك، كانت لا تبشر بخير على الإطلاق، فطبول الحرب كانت تدق بين الفينة والأخرى. أما الشيء الوحيد الذي يبدو أكيدا أن سنة زلزال مدينة حماة لا يمكن أن تكون السنة نفسها التي شهدت ميلاد الشاعر، هذا إن اعتبر الزلزال هو سبب الهجرة لأن كل الذين تحدثوا عن حياة الشاعر، هم متفقون أن ابن الفارض ولد بمدينة القاهرة. نشأ ابن الفارض نشأته الأولى، أي نشأة الطفولة والشباب، نشأة الوعي، ومصر تعيش أزمة اقتصادية خانقة، حيث انخفضت مياه النيل في سنتي 1201م وفي 1202م، مما أدى كنتيجة مباشرة إلى نقص ظاهر في المحاصيل الزراعية، نجم عن هذا النقص، تفشي الأمراض والأوبئة كالطاعون فاضطربت أوضاع الناس المعيشية واختل التوازن الاجتماعي، وافتقد الأمن، واستقر الخوف والقلق في النفوس "إن مصر ما لبثت أن تعاقبت عليها المحن والأزمات، فانخفضت مياه النيل سنة 598هـ 1201م، وفي سنة 599هـ – 1202م، وساءت حال المحاصيل، وتفشى الطاعون واضطربت حال الأمن وقلقت النفوس"[1] قد يهون الأمر على الناس، أن اقتصر على شغف العيش المؤقت، فأهل مصر تعودوا عبر تاريخهم الطويل انخفاض منسوب مياه النيل أحيانا وارتفاعه أحيانا أخرى، فكان الصبر والتحمل ملاذهم في الأوقات العصيبة. لكن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد فبعد وفاة القائد صلاح الدين الأيوبي سنة 598هـ، أي سنة قبل تردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، قسّم ملكه الواسع لأبنائه الثلاثة : مصر كانت للعزيز، ودمشق والشام الوسطى للأفضل وحلب للظاهر، غير أن الدسائس والمكائد كانت تحاك من قبل كل أخ ضد أخيه الآخر المقابل والمنافس له، فاغتنم العم هذه السانحة، وجعل أبناؤه يستفيدون من هذا الخلاف والنزاع، فأقام ابنه الكامل على حكم مصر، والمعظم على حكم دمشق. والملاحظ أن اتخاذ وسيلة الدسائس والمكائد مطية للوصول إلى سدة الحكم عادة عند آل أيوب طيلة حكمهم القصير للبلاد الإسلامية، وربما هذا النهم المتزايد على السلطة وبهرجها، هو الذي عجل سقوط هذا الدولة، ومما يدعم هذا الزعم ما يذكره أحد المؤرخين

[1]- د. محمد مصطفى حلمي، (م. س)، ص : 38.

المصريين المعاصرين لهذه الدولة، ونعني به المؤرخ المكين جرجس بن العميد والذي ولد سنة 602 هـ، أي بعد ميلاد الشاعر ابن الفارض بحوالي 25 سنة، حيث يقول : "قال وفي هذه السنة (644) قتل السلطان الملك الصالح صاحب مصر أخوه الملك العادل سيف الدين أبي بكر لأنه كان معتقلا عنده بقلعة الجبل في برج العافية فعزم الملك الصالح على الخروج إلى دمشق يتفقّد أحوالها وبلادها والقلاع الشامية وما اشتهى أن يخرج من مصر والعادل بها فرسم بإبعاده إلى قلعة الشوبك ليعتقل بها، فامتنع من ذلك فبعث جماعة من الخدم خنقوه وأشاع أنه مات حتف أنفه ثم ظهر أمره بعد ذلك ورسم بإخراج ولده المغيث عمر بن العادل وأرسله إلى قلعة الشوبك واعتقله بها."[1] وقال أيضا واصفا شخصية الملك الصالح بعد وفاته: "قال وفي هذه السنة كانت وفاة الملك الصالح نجم الدين أيوب صاحب مصر والشام ليلة الاثنين نصف شعبان بالمنصورة ودفن بها وكتم أمره أياما فكانت مملكته بالديار المصرية عشرة سنين إلا خمسين يوما وذلك لتتمة 646 و17 أشهر ونصف للهجرة لتمام 6641 و 3 أشهر للعام الشمسية. وسيرته كان ملكا مهيبا حازما شجاعا ذا سطوة عظيمة وهيبة شديدة وهمة عالية، وكانت البلاد في أيامه آمنة مطمئنة والطرق سابلة غير أنه كان كثير الكبر وبلغ من كبره أن ولده المغيث عمر كان محبوسا عند عمّه الملك الصالح إسماعيل بدمشق فلم يسير إليه بسببه ولا طلبه منه ومات في محبسه."[2] أما عندما يقدم المؤرخ جرجس آخر ملوك بني أيوب ففي ثوب تراجيدي، كأنه لعنة ما، قد سقطت كسيل الجارف تعاقب ملوك الدولة الأيوبية، في شخص الملك المعظم ثوراشناه ابن الملك الصالح نجم الدين أيوب بن الملك الكامل : "ملك الديار المصرية وميله إليها وهو تاسع عشر ذي القعدة سنة 647هـ ... وشرع المعظم يبّعد غلمان والده وقرابته ويقرب غلمانه الذين وصلوا معه من الشرق فجعل مسرور الخادم أستاذ داره وصبيح أمير جاندار وكان عبدا حبشيا فحلا وأمر أن يصاغ له عصاه من ذهب وأنعم عليه بالأموال والألطاف وعزل غلمان والده وأساء إليهم وإلى جماعة من مماليكه

[1]- المكين جرجس بن العميد، أخبار الأيوبيين، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، ص : 35.
[2]- المكين جرجس بن العميد، (م. س)، ص :37.

وتهددهم فاجتمع منهم جماعة واتفقوا على قتله فلما كان يوم الإثنين 26 محرم من هذه السنة المذكورة جلس على السماط واجتمع الأمراء إلى الخدمة على العادة وبعد السماط تفرقوا وخلا المكان فتقدم إليه أحد مماليك والده وضربه بالسيف فالتقى الضربة بيده فخرج الذي ضربه فانهزم فقال المعظم قد عرفته وتهدده فخاف واجتمع مع الجماعة الذين اتفقوا على قتله ودخلوا عليه وبأيديهم السيوف مجردة فهرب إلى برج خشب كان في خيمته وغلق بابه فأضرموا فيه النار وأحرقوه فخرج من البرج وهرب إلى البحر فأدركوه وضربوه بالسيف فرمى بنفسه في البحر فتبعوه وقتلوه في البحر فمات قتيلا حريقا غريقا يوم الإثنين 26 محرم سنة 648هـ ... فكانت مدة مملكته 91 يوما"[1].

نخلص مما تقدم أن زمن ابن الفارض قد عمّته الحروب الصليبية، وشمله الاضطراب السياسي، وانتشرت فيه الفوضى، كل هذه الأحداث وغيرها قد دفعت بشاعرنا وقبله والده، التواري وتفضيل العيش بعيدا عن كل ما يمكن أن يؤدي بالمرء إلى التورط في تفاصيل الحياة اليومية التافهة والتي لا ينجر عنها إلا الكدر والتيه في السبل وضياع الطريق المؤدي إلى اكتشاف حقيقة الذات الإنسانية. "نتبين من كل ما تقدم أن ابن الفارض عاش في عصر قلق مضطرب بحكم الحروب الصليبية التي استعرت نارها فيه، خصب منتج من النواحي الدينية والأدبية والعلمية، سني أحييت فيه تعاليم الكتاب والسنة بقدر ما حوربت تعاليم الشيعة."[2]

6) ابن الفارض الإنسان الذي اختار أن يكون صوفيا :

إن الوجود كما عهدناه، يتعين في نظرنا زمنا يتحرك مستهدفا الكائن الواعي يستهلكه، ثم يقذف به إلى قدره المحتوم، وقبل وقوع الواقعة يمهله لحظة يسترد فيها أنفاسه، أثناءها، يتعرف على نفسه، دهشا، يرى وضعه متناهيا، ينفلت منه كلما حاول الدنو والاقتراب. والحال هكذا لا يسع المرء، كرها وتحت وطأة الوجود وقهر حركته إلا الإسراع خوفا من فظاعة القادم، بإطلاق وتسريح الطاقة التي تسكن باطنه تتمظهر حينا فكرا

[1]- المرجع نفسه، ص : 38.
[2]- د. محمد مصطفى حلمي، (م. س)، ص : 41.

يتسامى مستفهما، وحينا شعرا حالما ملطّفا، وحينا آخر لحنا مؤبدا مخلصا. وابن الفارض آثر أن تكون لحظته الوجودية حلما ملطفا، تتجسد فضائيا في مراحل (أطوار) أربعة، هي كالآتي :

الطور الأول : بدأ ابن الفارض الإنسان حياة الصوفية بانقطاعه عن حياة الناس وتفضيله الخلوة والسياحة بعيدا عن الأنظار في مكان يسمى واد المستضعفين بالمقطم وقد يكون اختيار ابن الفارض لهذا المكان، ليس من قبيل المصادفة، فالمقطم له من الحمولة الدينية ماله فمنه كلّم الله موسى عليه السلام، وهو مذكور في التوراة، يقول أسعد بن مماتي "ذكر أهل العلم أن الطور من المقطم، قال الله تعالى : [ونادياه من جانب الطور الأيمن وقرّبناه نجيّا] سورة مريم الآية 19– وقال الله تعالى : [إنك بالوادي المقدّس] سورة طه، الآية 20"[1]. ليقول بعد ذلك الوزير الأيوبي المتوفى سنة 606هـ : "وقال كعب الأحبار : "كلم الله موسى عليه السلام من الطور إلى الطرا" وروي أن موسى سجد فسجد معه كل شجرة من المقطم"[2]. وبعض بصمات الديانة المسيحية فموجودة أيضا في هذا المكان المقدس : "يروى أن السيد المسيح مرّ بسفح المقطم وعليه جبة صوف، وأمّه إلى جانبه، فالتفت إليها فقال : "يا أماه هذه مقبرة أمة محمد صلى الله عليه وسلم"[3] وسمي المقطم نسبة إلى المقطم بن مصر بن حام بن نوح عليه السلام.

الطور الثاني : يذكر ابن الشاعر أن أباه في بداية رحلته الروحية، والتي كان مقامها وقتئذ المقطم، يستغرق في وادي المستضعفين زمنا يقضيه سائحا يترقب منتظرا شيئا ما سيحدث يحمله إلى السير في الطريق، ليعود بعد ذلك إلى حياة الناس ليرعى شؤون الوالد ومتطلباته، فيجلس في مجلس أبيه العلمي مستمعا ومستوعبا الدرس. ينقل عن ابن الفارض أنه قال : "كنت في أول تجريدي أستأذن والدي وأطلع إلى وادي المستضعفين بالجبل الثاني من المقطم وآوي فيه وأقيم في هذه السياحة ليلا ونهارا، ثم أعود إلى والدي لأجل برّه ومراعاته

---

[1]- أسعد بن مماتي، قوانين الدّواوين، جمعة وحققه عزيز سوريال عطيه، طبع على نفقة الجمعية الزراعية الملكية بإشارة حضرة صاحب السمو الأمير عمر طوسون، مكتبة مدبولي، ط1، 1991، ص : 82.

[2]- المرجع نفسه، ص : 82.

[3]- المرجع نفسه ، ص : 83.

وكان والدي يومئذ خليفة الحكم العزيز الحنفي بالقاهرة ومصر المحروستين، وكان من أكابر أهل العلم والعمل، فيجد مسرورا برجوعي إليه، ويلزمني بالجلوس معه في مجالس الحكم ومدارس العلم، ثم أشتاق إلى التجريد وأستأذنه وأعود إلى السياحة"[1] وقد جاء هذا القول في ثنايا الديباجة والمتعلقة بديوان شاعرنا، والتي كتبها الشيخ علي سبط ابن الفارض.

الطور الثالث : يبدأ هذا متزامنا مع سفر الشاعر إلى بلاد الحجاز بناء على إشارة شيخه البقال والتي اقترنت الشاعر بأنه لن يفتح عليه في بلاد مصر ولا سبيل إلى معانقة الحقيقة إلا بالتضحية والبذل المتواصل. ويعد هذا الطور الأهم على الإطلاق في حياة ابن الفارض الإنسان والشاعر. فهو بالتأكيد علة إبداعه الشعري، وعبقريته الفنية وتألقه الإنساني، وعطفا على ما ذكره الشاعر – نقلا عن سبطه – سلفا يتابع قائلا : "وما برحت أفعل ذلك مرة بعد مرة إلى أن سُئل والدي أن يكون قاضي القضاة فامتنع ونزل عن حكم واعتزل الناس وانقطع إلى الله تعالى في جامع الأزهر إلى أن توفى رحمة الله، فعاودت التجريد والسياحة وسلوك طريق الحقيقة، فلم يفتح علي بشيء، فحضرت من السياحة يوما إلى المدينة ودخلت المدرسة السيوفية* فوجدت شيخا بقالا على باب المدرسة يتوضأ وضوءا غير مرتب، غسل يديه ثم غسل رجليه ثم مسح برأسه ثم غسل وجهه، فقلت له : يا شيخ أنت في هذا السن في دار الإسلام على باب المدرسة بين فقهاء المسلمين وأنت تتوضأ وضوءا خارجا عن الترتيب الشرعي، فنظر إليّ وقال : يا عمر، أنت ما يفتح عليك في مصر، وإنما عليك بالحجاز في مكة شرفها الله، فاقصدها فقد آن لك وقت الفتح"[2].

الطور الرابع : وهو الطور الأخير، إذ تتوقف رحلة الكشف، وينضب معين الفتح، وتتكدر نفس الشاعر، وتغزوها اللوعة والحسرة على ما فات من سنوات جمعته وأحبة له، هناك في بلاد الحجاز، حيث يستقر السر

---

[1]- د. عبد الخالق محمود، ديوان ابن الفارض، تحقيق ودراسة نقدية، الناشر مكتبة الآداب، ط3، 2007، القاهرة، ص : 22.

* "المدرسة السيوفية : هي مدرسة بالقاهرة وقفها السلطان صلاح الدين على الحنفية، وعرفت بالمدرسة السيوفية من أجل أن سوق السيوفيين كان حينئذ على بابها، وهذه المدرسة هي أول مدرسة وقفت على الحنفية، بديار مصر" نقلا عن كتاب ديوان ابن الفارض لعبد الخالق محمود، ص : 22 (الإحالة) أو (الحاشية)

[2]- د. عبد الخالق محمود، (م. س)، ص : 22.

المكنون. وبذلك يكون هذا الطور آخر طور في حياة الشاعر أعقب رحلته الحجازية المثمرة، والتي استغرقت قرابة خمس عشرة سنة، قضى جلها في فيافي مكة الموحشة متجردا سائحا، متمتعا باللحظة التي يعيشها : "قال رضي الله عنه، وأقمت بواد كان بينه وبين مكة عشرة أيام للراكب المجدّ، وكنت آتي منه كل يوم والليلة، أصلي في الحرم الشريف الصلوات الخمس، ومعي سبع عظيم الخلقة يصحبني في ذهابي وإيابي وينخ كما ينخ الجمل ويقول بلسان طلق : يا سيدي اركب، فما ركبته قط"[1]

III) النزعة الإنسانية العربية الإسلامية بين التنظير والممارسة :

1) النزعة الإنسانية العربية الإسلامية في بعدها التنظيري :

إن سلمنا ابتداء، أن مدلول النزعة الإنسانية يعني لنا : كل توجه إنساني تتضافر فيه قدرات الإنسان وملكاته العقلية والنفسية، والمتحررة قدر الاستطاعة – التي تتيحها الظروف – من القيود المكبلة لأجل ترقية الكائن البشري على الصعيدين الروحي والمادي ومنح المعنى لحياته المتناهية. إن صحت هذه المسلمة – فعلا – تأكد لدينا إثر ذلك وكنتيجة قد تكون حتمية، أحقية الاعتراف وبصراحة وبشكل واضح، أن ما يصطلح عليه بمفهوم النزعة الإنسانية وما يدل عليه، متمكن بطبيعة الحال والمقال معا من الثقافة العربية الإسلامية، فهي بالماهية ثقافة إنسانية بكل ما تحمله كلمة إنسانية من معان، مع الأخذ بعين الاعتبار أن التمكن الإنساني هو في الحقيقة ليس حكرا على الثقافة العربية الإسلامية، بل هو مشاهد ومرئي في كل الثقافات القومية الفاتحة، التي يستهويها الآخر وتنجذب إليه وتراه غاية يجب أن يدرك ويستأنس على طريقتها. والثقافة العربية الإسلامية التاريخية هي مفترق طرق لعديد الثقافات القومية والتي كانت موجودة، قبل التمكن الإنساني للثقافة العربية الإسلامية. والتي احتضنت هذه الثقافات واستوعبتها بطريقة مبدعة خلاقة زمن الفتح والانجذاب، "لقد ازدهرت الفلسفة والموقف الإنساني المرتبط بها حكما في اللغة العربية وموروث عمليا في الأوساط الحضرية

[1]- د. عبد الخالق محمود، (م. س)، ص : 23.

المتمدنة ولدى النخب المثقفة في منطقة العراق – إيران ثم إسبانيا – المغرب بين عامين 800 – 1300 تقريبا (أي بين القرنين 9 و 13م أو 3 و 7 للهجرة)"[1] هذا ما يراه الدكتور محمد أركون، فهو يعترف أولا بوجود نزعة إنسانية في المنطقة العربية، ولكن يرى الوجود محدد زمنيا، حيث يحصره بين عامين 800-1300 – وبالمناسبة هذا العصر الزمني يجعل من عصر الشاعر ابن الفارض جزءا منه- والأخطر في ذلك، أنه يقصر الموقف الإنساني على فعل التفلسف ويعين المناطق التي سمحت لهذا الفعل الإنساني من الظهور والانتشار، أما المناطق المعينة بالموقف الإنساني فهي العراق، إيران /بلاد فارس/ الأندلس، المغرب، ولا نرى أثر لمصر. إن التساؤل الذي قد يتبادر إلى الذهن، مباشرة بعد سماع هذا الموقف هو : هل كل موقف إنساني مرتبط بالضرورة بازدهار الفلسفة، وقد نشتق من هذا التساؤل الأول تسائلا آخر أكثر حدّة هل الفلسفة كضرب من ضروب التفكر الإنساني هي كفيلة لوحدها أن تحتضن الموقف الإنساني؟ إن ذهبنا أبعد من ذلك قليلا وتساءلنا ما هي طبيعة المنطلق الفكري الذي انطلق منه السيد محمد أركون عندما وضع مناسبة بين وجود موقف إنساني وظهوره على الساحة وازدهار الفلسفة؟ على هذه الأسئلة أو التساؤلات وغيرها يجيب المرحوم محمد أركون نقلا عن تأويل لأفكاره يقدمه مترجمه هشام صالح حيث يقول : "يقصد أركون بالفلسفة الإنسانية أو النزعة الإنسانية ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان لحدّ ذاته ولذاته ويعتبره مركز الكون ومحور القيم ويفرق بذلك بين المركزية الإنسانية و المركزية اللاهوتية. فالثانية سيطرت طيلة العصور الوسطى ولا تزال تسيطر من الآن على قطاعات واسعة من المجتمعات العربية الإسلامية"[2] ليردف السيد هشام صالح قولا آخر يشرح فيه الدكتور محمد أركون مدلول النزعة الإنسانية مستنيرا في ذلك على التصور الغربي ولهذا المفهوم فيقول: "أعود مرة أخرى إلى مصطلح الإنسانية أو النزعة الإنسانية وأقول بأن أر كون

[1]- محمد أركون، نزعة الأنسة في الفكر العربي، جيل مسكوية والتوحيدي، تر : هشام صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1991، بيروت، لبنان، ص : 15.
[2]- د. محمد أركون، (م. س)، ص 10.

يقصد بها ازدهار العقلانية وتراجع الظلامية والتعصب الديني ففي القرون الوسطى كان التركيز يتم على الله فقط وما كان يجوز الاهتمام بالإنسان إلا من خلال علاقته بالله أو عبادته له. باختصار كنا نعيش في ظل المركزية اللاهوتية ثم انتقلنا إلى ما يمكن أن ندعوه بالمركزية الإنسانية أو بالنزعة الإنسانية ولكن الشيء الجديد وهنا نتمكن من أطروحة أركون هو أن هذا الموقف قد وجد أيضا في أوج ازدهار الحضارة العربية الإسلامية وليس فقط في أوربا بعد عهد النهضة ولكنه أجهض عندنا في حين أنه استمر في أوربا" [1]، أما القول الذي سنقدمه الحين، والذي سوف من خلاله يتبين لنا بأن الفلسفة في مفهومها الضيق، الذي درج عليه الكثير من المهتمين بالشأن الفكري ليست لوحدها المسؤولة على صناعة وبلورة الموقف الإنساني، أو ذاك النزوع إلى اعتبار الإنسان هو أولا وقبل كل شيء إنسان دون أي ملحق من الملحقات التي قد تلحق به سواء أكان ذلك الملحق دينيا أو ثقافيا أو إثنيا،" أما عن الناحية العربية الإسلامية فحدث ولا حرج... فقد اختفى مفهوم النزعة الإنسانية من الساحة تدريجيا بعد ضمور الفكر العربي الإسلامي وتقلص آفاقه وجمود شرايينه وأوردته، فالعصر الكلاسيكي، كان قد شهد النزعة الإنسانية نظريا وعلميا. واتخذت من الناحية الأسلوبية صيغة الأدب بالمعنى الواسع للكلمة وليس بالمعنى الإجمالي أو الفني الضيق. وقد اعتنى الأدب بالعناصر والمعطيات الفلسفية ... بمعنى أن كتب الأدب الكلاسيكية كانت تحتوي على البيان الأسلوبي والأفكار الفلسفية ... في في آن معا ولكن بعد زوال كتب الأدب والفلسفة بالمعنى الكلاسيكي للكلمة والدخول إلى عصر الانحطاط اختفت النزعة الإنسانية أو الفلسفة العقلانية من الساحة" [2] إن أمعنا النظر في ما جاء به الدكتور محمد أركون من رأي بخصوص الفلسفة ودورها الأول والأساسي في التعبير عن إنسانية الإنسان، وبأنها هي الوحيدة على حمل مهمة نقل وتحريك وضعية الإنسان من وضعية هامشي إلى وضعية مركزي، رأي ما يبدو لنا أنه بحاجة إلى بعض التصويب والتدقيق، فعندما يتكلم السيد محمد أركون عن ازدهار النزعة

[1]- المرجع نفسه، ص 12.
[2]- د. محمد أركون، (م. س)، ص 15.

الإنسانية في الفكر العربي الإسلامي، يربط هذا الازدهار المؤقت بازدهار فن من الفنون العزيزة داخل المنظومة الثقافية العربية، ونعني به فن الأدب بشكل عام، والذي شهد في الحقبة المزدهرة للنزعة الإنسانية بث ونشر الأفكار الفلسفية والتي تعتبر علة هذا الازدهار، هذا الذي يجعلنا نقر بأن الازدهار قد ارتبط بانتشار الأفكار الفلسفية وحسب، ولم يرتبط بالفلسفة إجمالا، كنسق فكري مستقل عن الأنساق المعرفية الأخرى استقلالا ذاتيا، وإنما الأمر يبدو وببساطة، إن الأدب ككل مركب آنذاك كان من ضمن أجزائه المكونة له لأفكار الفلسفية، وبلغة المنطق إن شئت تعبيرا آخر كانت الأفكار هذه جزءا من كل متضامن الأجزاء، قد أسهم في تثمين قيمة الإنسان ونقله من صفة التابع الملحق المتعلق بـ... إلى صفة النواة المحركة والمنشأة وفي المقابل يفترض أيضا أن نغض الطرف عن حقاءق ثابتة، ومن بينها حقيقة ما ثلة أمامنا، تعتبر واحدة من بين الحقائق المسيرة والمحركة للفكر الإنساني، والتي مؤدها، إن قوة الجزء ونفوذه يستقان أصلا من طبيعة تكوين الكل، فالكل ههنا الأدب تمثيلا هو المصدر الأول لقوة ونفوذ أي جزء – ههنا الأفكار الفلسفية – ثم لو مضينا على هدي هذا المنطق لقولنا لا ضرورة عقلية تلزمنا وتكرهنا أن نقول بأن جزء بعينه ضمن الكلية هو المسؤول مباشرة على خلق أثر من الآثار الواقعية، وإن جسدنا هذه الصياغة العامة على ما جاء به السيد محمد أركون، لكان القول كالآتي: إن الأفكار الفلسفية ليست المسؤولة لوحدها على ازدهار النزعة الإنسانية في الفكر العربي الإسلامي، بل يفترض أن نقول أن حالة الأدب عامة في فترة تاريخية بحد ذاتها هو الذي جعل بالإمكان انبثاق وظهور هذه النزعة الإنسانية هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يفترض أن نتغاضى عن الأسباب المباشرة التي أوجدت النزعة الإنسانية " الأوربية " وتلك الأسباب المباشرة المختلفة بطبيعة المجال التي أوجدت النزعة الإنسانية " العربية الإسلامية ". لذا فمن المفروض تبعا لما تقدم ولأجل تحقيق أكبر قدر ممكن من الحيادية أن لا نستخدم آليات تفكير نفسها ونحن نقارب دينك النزعتين، بالرغم من الاعتراف ابتداء بوجود منطق عام (إطار عام) متحكم في بروز جميع الأفكار الإنسانية. إذا إن اعتبار النزعة

الإنسانية الأوربية بأنها هي النزعة التي أصلت لفكرة المركزية الإنسانية في مقابل المركزية اللاهوتية هي القاعدة وهي المثال الذي يجب أن يقتدي به، اعتبارا يجب أن نأخذه في إطاره التاريخي الخاص فالنزعة الإنسانية الأوربية التاريخية انطلق أصحابها من تصورات ومن مسلمات فرضتها الحقبة التي عاشوها، بل الاعتبار الأصح هو القول أن مفهوم النزعة الإنسانية مفهوم يصاغ ويفهم ويمارس تبعا لوضعيات تاريخية وثقافية واقتصادية، فإن كانت النزعة الإنسانية الأوربية تأسست وتأصلت استنادا على قاعدة الصراع الدائر بين فكرتين هما: فكرة الله وفكرة الإنسان، التي شغلت النخبة المفكرة الأوربية في القرون الوسطى لتمتد حتى عصرنا هذا. فإنه بالإمكان أيضا تصور نزعة إنسانية تبنى على أرضية التلاقح والوفاق بين الفكرتين المذكورتين آنفا أو تصور نزعة إنسانية تؤصل على فكرة علاقة الإنسان الأفقية بعالم الأشياء، غير ذلك التأصيل الذي يقوم على فكرة علاقة الإنسان العمودية والتي تربطه بلا مرئي، وقد تكون أهم نتيجة قد تستخلص من اعتبار أية نزعة إنسانية ما هي في واقع الحال سوى محصلة لتراكم تجارب تمر بها مجموعة بشرية ما : هي سقوط فكرة نموذجية النزعة الإنسانية الأوربية، وبالتالي تخلي عن أي مشروع فكري يقصد الموضوع النزعة الإنسانية بالدرس والتحليل عن هذا التصور الذي يصبغ الطابع المثالي على النزعة الإنسانية الأوربية بجعلها النزعة الإنسانية الأولى على الإطلاق: " لا جدال في أن مصطلح الهيومانزم والحركة الفكرية والأدبية المعبرة عنه ذو منشأ أوربي، ورغم أن تلك الحركة قد نشأت بصورتها المتكلمة الملامح في عصر النهضة الأوربي إلا كتوجه فكري، استمرت ونمت واكتسبت أبعادا متعددة ومتباينة خلال الأزمنة التالية حتى العصر الراهن" [1] وتأكيد على نموذجية النزعة الإنسانية الأوربية، يقدم محررو مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان مسحا لمصطلح هيومانزم يبدأ المسح بالتقعيد أو التأسيس: " وربما يكون مناسبا هنا أن نتعرف على

[1]- تحرير: عاطف أحمد- أنور مغيث – حسنين كشك –علي مبروك – منى طلبة-، النزعة الإنسانية في الفكر العربي – دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط – مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 1999، ص 09.

الأصل التاريخي اللغوي لتعبيرهم هيومانزم والواقع أن ذلك يتطلب أولا العودة إلى اليونان القديمة حيث نجد أن ثمة عبارة معينة ENKIKLIA PAEDIA تشير إلى التعليم المتوازن وفكرة التعليم لدى اليونان PAEDIA تشير إلى نسق المعارف الإنسانية المتمثل في الفنون الحرة السبعة: القواعد العامة، البلاغة، المنطق (أو الديالكتية) علم الأعداد، الفلك، التجانس الصوتي (HARMONY) وهي المعارف التي تقدم تقنية للتعليم والنقاش في عالم بلا كتب يعتمد على التمكن من اللغة والدقة في التفكير والمهارات الجدالية، كذلك تنطوي عبارة التعليم على فكرة أن طبيعة الشخصية الإنسانية يمكن التأثير في نموها عن طريق التعليم" [1]. بهذا الطرح يكون مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، قد سد الباب عن أية محاولة تقارب تأصيل مفهوم الهيومانزم بشكل مختلف عن الشكل المقترح من قبلها، لتستمر بعد ذلك حركة المسح، فبعد التأصيل أو التأثيل تأتي مرحلة الانتشار أو قد أخذت فكرة التعليم هذه طريقها إلى الرومان، وكانت الحياة العامة في عالم الرومان ، مثلما كانت لدى اليونان تمارس وجها لوجه في الاجتماعات العامة وفي قاعات المحاكم، وكان التمكن من فنون الخطابة هو السبيل إلى امتلاك النفوذ والقوة، والتمكن من فنون الخطابة لم يكن يعني مجرد إجادة الكلام، بل كان يعني أيضا امتلاك القدرة العقلية على الفهم وعلى عرض الاستدلالات العقلية ونقذها، الأمر الذي يتطلب تعليما متوازيا في الفنون الحرة، وكانت الكلمة اللاتينية التي اختارها "شيشرون" لفكرة التعليم المتوازن اليونانية هي: "HUMANITAS" [2] بالرغم أن مركز القاهرة لدراسات حقوق قد اعترف صراحة من خلال ما جاء به محريره من أفكار بأن مفهوم "هيومانزم" ذو منشأ يوناني خالص إلا أنه يذكر أيضا أن اللفظ كان ظهوره الأول في القرن التاسع عشر، وقد حدد وقتئذ في علوم التربية من قل العالم الألماني نيتامر: أما كلمة " هيومانزم " فلم تكن معروفة لا للقدماء ولا لعصر النهضة، وإنما صاغها في 1808 المفكر التربوي الألماني نيتامر F.J. Niethammer أثناء مجادلة حول مكانة الدراسات الكلاسيكية في التعليم الثانوي، أما

[1]- عاطف أحمد- نور مغيث- حسنين كشك- علي مبروك- منى طلبة، (م س)، ص 11.
[2]- المرجع والمكان نفسه.

من طبقها على عصر النهضة فقد كان المؤرخان بروكهارت Bruchhardt وفويخت G. Voigt في كتابه "إحياء الكلاسيكيات القديمة أو القرن الأول للهيومانزم 1859" [1] . إن عدنا إلى تصور ونزعة إنسانية متصالحة، تكون فيها فكرة "الله" اللامتناهية منسجمة وفكرة "الإنسان" المتناهية بطبيعة الحال والمقال وتساءلنا عن إمكانية تحقق نزعة إنسانية، يعتبر فيها الإيمان رافدا أساسيا، يدفع بالإنسان نحو آفاق مفتوحة، لا يتنكر لإنسانية الإنسان ويعبر عن مآسي وضروب النشاط الإنساني، إن هذا النموذج من النزعة الإنسانية قابل للتحقيق حيث تلتئم فيه المكونات الطبيعية للإنسان وكذا المكونات فوق الطبيعة عن طريقة المعرفة والتي تستخدم وسيلة للتحقيق المثل العليا، ولكن دون تهميش أو إقصاء البعد الطبيعي المتأصل في الكائن، وهذا ما أقر به المفكر رالف باترون بيري وعبر عنه في مؤلفه إنسانية الإنسان.

2- البعد العملي (الممارسة) للنزعة الإنسانية العربية:

الحديث عن نزعة الإنسانية العربية الإسلامية في بعدها العلمي الممارس فكرا خاصة، يحيلنا دون تردد إلى الخوض في مسألة طبيعة الحضارة العربية الإنسانية، والتي نراها حضارة دينامية، تستدعي الدخيل (الآخر) وتستجلبه، ثم تتمثله لتصيره بعد ذلك، أصيلا وعنصرا مكونا من مكوناتها الأساسية، إنها ليست حضارة تقابل الأجر مواجهة، وتضع مسافة بينه وبينها، بل هي على العكس من ذلك تماما ترنو إليه مسرعة قصد استيعابه وضمه، وهذه الميزة هي التي تؤهلها لكي تصطبغ بالصبغة الإنسانية والحضارة العربية الإسلامية في نشأتها الأولى قد أهدت للآخر اللسان المعبر وأشارت بمفردات قرآنية إلى قدرة الآخر حينما يستأنس اللسان العربي في الترقي وبلوغ الكمان الإنساني، لم ترفض حمولة الآخر الثقافية، بل أقدمت على تعريبها وأسلمتها يقول المفكر عبد الرحمن بدوي نقلا عن هانز هينرش شيدر وقد جاء هذا القول في ثنايا بحث موسوم بنظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعري، قد أهداه إلى الأستاذ يوسف مركفرت في تاريخ:

[1]- عاطف أحمد- نور مغيث- حسنين كشك- علي مبروك- منى طلبة، (م س)، ص 11.

1924/12/09 م: " لن نحقق عن الحضارة الإسلامية نظرة شاملة يمكن تبريرها علميا إلا أقر واستقر هذا المبدأ، وهو أن هذه الحضارة ليست مطلقا حضارة عرب " بل هي نتيجة علمية تعادل كاملة أعني التعادل بين أمة أتباع النبي العربي، تلك الأمة التي سيطرت عليها فكرة عظيمة فكرة الإسلام الإيجابي بوجه الإرادة الإلهية، إرادة الله الواحد والتي كانت تحكمها حكومة دينية ذات نزعة إلى التوسع عن طريق الغزو – نقول التعادل بين الحضارة الأقدم التي وجدوها قائمة من قبل في البلاد التي غزوها"[1] قبل المضي قدما قصد تتبع فكرة الإنسان الكامل من المنظور العربي الإسلامي والتي نراها تجسيدا لنزعة الإنسانية التي تسكن الفكر العربي الإسلامي. نعود مجددا للقول الذي نقله الدكتور عبد الرحمن بدوي عن الأستاذ هانزهينريش شيدر، لنتوقف عند عبارتين جاء ذكرهما، المقام يقتضي أن ندلي بشأنيهما رأيا: أما العبارة الأولى التي تسترعي الانتباه ، فهو قوله بأن هذه الحضارة ويقصد الحضارة الإسلامية ليست مطلقا حضارة عرب، قال القول هذا معتبرا إياه يرقى إلى مستوى المبدأ، حتى يضفي على قوله صفة القطعية من حيث الدلالة وصفة الصحة من حيث الصور المنطقية، أما الرد على هذا فيكون على الشكل الآتي: إن استخدم الأستاذ لمصطلح مبدأ في محله، لكن حصره على حضارة ما عينها، حصر نراه لا تؤيده الوقائع التاريخية من جهة ولا يتفق مع طبيعة المصطلح الفكرية التي لا تستغرق واقعة واحدة ماثلة للعيان، بل إن طبيعة المصطلح أصلا تتجه لتدل على الكل في تمامه ومن ثم لن تستثني الجزء في مطلق الأحوال، لذا فإن الصواب في القول هو: إن المبدأ العام يقربان كل الحضارات دون استثناء هي نتيجة لتفاعل خلاّف بين عناصر دخيلة (وافدة) وأخرى أصلية يصعب عمليا إن لم يمكن مستحيلا تقديرهما التقدير الكمي والقول بعد ذلك أن بينهما نسبة متعادلة في الفعل فنحن في مجال إنساني تتهافت فيه كل المقاربات العددية. أما العبارة الثانية التي تسترعي الانتباه وقد تعكس ربما جهل لحيثيات انتشار الإسلام في البلدان التي وصل إليها هذا الدين من قبل الأستاذ وغيره من المفكرين

[1]- عبد الرحمن بدوي، الإنسان في الإسلام، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت، ط 2، 1976، ص 11.

الغربيين الذين حاولوا مقاربة الحضارة العربية الإسلامية وهو استعماله لعبارة غزو في مقابل العبارة الشائعة في التراث العربي الإسلامي ألا وهي عبارة الفتح، إن عبارة غزو تدل في المقام الأول عل حركة عسكرية خالصة غايتها الاستعمار الذي يرفق به عادة حركة استيطان للمنتصرين في الحرب، بينما التاريخ الإسلامي يخبرنا أن الكثير من البلدان قد فتحت بطرائق سلمية للغاية كالتجارة مثلا، فقد دخل الكثير من الناس إلى الإسلام على يد تجار مسلمين عددهم قليل، لا يمثلون خطرا داهما على هؤلاء الناس، إنما إن كان هناك خطر محدق، فهو خطر الحجة والإقناع والمعاملة الحسنة التي أمر بها الدين الإسلامي، هذا إن اعتبرنا الإقناع والمعاملة الحسنة خطرا يجب تفاديه والاحتراس منه من قبل الذين يدعون إلى الإسلام هذا من جهة ومن جهة أخرى يمكن القول أن الأستاذ عندما استعمل لفظ غزو كان يقوم بعملية تحويل Transfert واقع تاريخي معين ويزرعه على واقع تاريخي مختلف. تقوم فكرة الإنسان الكامل في الإسلام من منظورا هانزهينريش شيدر على أساس أصل دخيل على الحضارة العربية الإسلامية، فهي مستسقاة من التراث الإيراني القديم، تلقفتها بعد ذلك فئة إسلامية وضعتها قاعدة عامة لتفكرها وفهمها للوجود وأصله "فكرة الإنسان الكامل التي بلغت كمال نموها في الغنوص الإسلامي إنما هي من خلق هذه "الحضارة السحرية" ورمز مليء بالمعنى نسيج وحده، وهي تعود في ختام المطاف إلى صورة الإنسان الأول في التفكير الإيراني العتيق" [1]، أما كيف تشكلت صورة الإنسان الأول في المعتقد الإيراني القديم، فنجد الإجابة فيما كان يؤديه الإيرانيون القدامى من طقوس دينية "وإنا لنجد في الاستباق الأحدث في السلسلة الطقوسية ودون تحديد أدق اسمه هكذا: جيا مرتين GAYA MARETAN أي "الحياة الفانية" أو في صورة أبسط جيا الحياة". والروايات المترابطة نراها لأول مرة في الكتب المكتوبة باللغة الفارسية الوسطى المتأخرة وتبعا لهذا في الكتب العربية" [2]، أما عن السؤال ما هي وظيفة الإنسان الأول ؟ وما الدور الذي كان يؤديه في عقيدة الإيرانيين القدامى ؟ يجيب

[1]- عبد الرحمن بدوي، (م. س)، ص 21.
[2]- عبد الرحمن بدوي، (م. س)، ص 21.

هانزهينريش شيدر: "إن الإنسان الأول في المقول الإيراني يؤدي أولا وظيفة كونية ولم يتخذ بعد كما حدث في العصر الهليني صبغة دينية أو تعبيرا أدق صيغة خلاصية، فهو النموذج الأول للإنسانية وأصلها. نظرا إلى أن الزوج الأول نشأ بعد وفاة الإنسان الأول من أجزاء من جثته غارات في تراب الأرض، وثمة رواية خاصة تقول أنه عن أجزائه الثمانية نشأت المعادن الثمانية: وفي هذه الرواية لا بد أن نفترض تأثير التصورات التنجيمية وبالتالي البابلية، لأن النظرة التنجيمية الصنعوية ترى أن الكواكب السبعة يناظرها معادن سبعة منها تكون العالم، يضاف إليها هناك معدنا ثامنا أشرف المعادن وهو الذهب الذي ينشأ عن النفس (جيان gayan)" [1] ليعرض بعد ذلك هانز هينريش شيدر المشهد العام للنشأة الأولى أو خلق العالم حيث يرى فيه الإنسان الأول يقوم بتأدية الدور الرئيس، بعد أن مكنه الله من الانتقال من حالة الوجود الممكن إلى حالة الوجود الفعلي، انتقال ما كان ليتم لولا وجود الشر المنتشر في الأرض، ومن ثمة فإن وجود الإنسان الأول على الأرض، كان وجود التحقيق غاية تتمثل في محاربة الشر وهنا تبدأ الحياة الأرضية ولهذا فإن هذا المشهد العام قد غلف كلية ومنذ بدايته بغلاف درامي: "فهنا يلعب الإنسان الأول إذن الدور الرئيسي في الدراما الكبرى لنشأة العالم ... ففي الدورة الثانية من الدورات العالمية ذات الثلاثة آلاف عام التي فيها يبرز الله خليقتهة من وجودها الروحي اللامادي في داخل موجه إلى صورة ظاهرة يخلق الإنسان الأول صورة نورانية غدائية. وبكر هذه الدورة يقتحم المناقض الخلقية الإلهية، فيرسل الله جنده السماوي ومعهم الإنسان الأول لمحاربة الشر في الوقت نفسه تبدأ الحياة الأرضية. وهنا لا بد للإنسان الأول أن يموت كيما ينشأ الناس الأرضيون عن موته وموته ويتحقق بإرادة الخالق: فهذا يرضي عليه نعاسا، فإذا استيقظ رأي غزوة المناقض قد نمت في العالم، لكن موته لا يقع وهنا نجد مرة أخرى رواية تنظيمية أحدث. إلا بعد مجيء

[1]- المرجع نفسه، ص 25.

مجموعة فلكية من النجوم معينة" [1]. لكن السؤال الذي قد يتبادر إلى الذهن هو كيف تحديدا تم نقل هذه الأفكار التي تتكلم عن ظهور الإنسان الأول في الأرض ومحاربة للشر من التراث الإيراني القديم إلى الحضارة العربية الإسلامية وما هي الحلقة الوسطى التي توسطت الحلقة الأولى الإيرانية والحلقة الأخيرة العربية الإسلامية للإجابة عن هذا السؤال. يأخذ هانز هيرنيرش شيدر مسارا معينا يريده قاصدا منه تحقيق أمر ما: هو الإشادة بدور الفكر الهيليني مقدما إياه كفكر ناجع أسهم إسهاما كبيرا وسهّل المهمة على المفكرين العرب المسلمين في قراءة وفهم وتمثل الأفكار الإيرانية القديمة التي تتناول الإنسان الأول: فالتراث الإيراني القديم قد اتسم بالغموض والفوضى في طرح فكرة الإنسان الأول ماهية على أنه كان خرافي خيالي السرد فما كان على الفكر الهيلميني إلا أن ينظم ويرتب ما هو غير ذلك ويقدمه في أحسن صورة عقلية: المرحلة الكبيرة التالية في تطور فكرة الإنسان الأول هي التوقيت بين الصورة الكونية الخلاصية للأنتربوس في الغنوص بين نظرية اللغوس والنوس في الفلسفة اليونانية المتأخرة، وهذا التوفيق كان قديم كله في الهيلينية، وتبعا لهذا في العصر السابق على الإسلام، وتلقاه الإسلام على أنه من نتاج الهلينية ولا سبيل إلى المبالغة في تقدير أهمية هذه الواقعة، التي تميز الموقف العام، وهي أن التفكير الإسلامي لم يتلق التدين الشرقي القديم أولا على النحو المختلط الأصلي العديم الصورة لثوبه الخرافي الخيالي، وإنما تلقاه في صور منظمة بواسطة التعبيرات الثابتة المتواطئة نسبيا التي كانت للفكر اليوناني، وتبعا لهذا تلقاه في صورة منظمة المذهب أو في القليل قابلة لهذا التنظيم المذهبي، وعلى هذا النحو كان مطلوبا من التفكير الإسلامي أن ينشئ مذهبا تنظيميا من التراث الروحي الهيليني كله الذي انضافت إليه فكرة الله وفكرة الوحي اللتان آتى بهما محمد" [2] ويعتقد هانز هينريش أن أفكار جماعة أخوان أولا ثم أفكار الحكيم ابن سينا أحسن مثالين عن هذا التمازج بين التراث الروحي الهليني الشرقي والعقيدة الإسلامية: "وأهم أثر في تقديري تقبل الفكر الإسلامي لثروة الهيلينية

[1]- عبد الرحمن بدوي، (م. س)، ص 26.
[2]- عبد الرحمن بدوي، (م. س)، ص 46.

الشرقية كلها هو دائرة المعارف (رسائل) التي كتبها إخوان الصفا في البصرة في القرن 10م / 4 هـ وإنما تأتي أهميتها من كون المواد المنقولة فيها لا تزال صورة أولية خامة لم تشكل بعد، كما سيحدث عما قليل بواسطة طاقة عظيمة من التفكير المنتظم مثل طاقة ابن سينا". [1]

أما المفارقة التي نلحظها بخصوص فكرة الإنسان الكامل والتي تضمنها مؤلف عبد الرحمن بدوي الموسوم بالإنسان الكامل في الإسلام، والتي نحن بصدد بسط أفكاره الآن هو إدراجه بحث قد قدمه المستشرق لوي ماسينيون عنوانه "الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية"، في ثنايا مؤلفه الذي ذكر سلفا، وتتمثل هذه المفارقة في رفض هذا المستشرق الفرنسي لما جاء به الأستاذ هانز هينرش من أن فكرة الإسلام الكامل صناعة نظرية هيلينية، تلقفها الفكر العربي الإسلامي ونقلها إليه وتبناها، وحتى وإن لم تكن أصلا صنيعته ومن نسجه. فلوي ماسينيون يعتبر فكرة الإنسان الكامل نشأت نشأتها الأولى في أحضان الرؤى السامية، وبذلك يقطع هذا المستشرق الفرنسي أي أصل آري، قد يربط هذه الفكرة بهذا الأصل، يقول لوي ماسينيون "وأيا ما كان الأمر، فإن فكرة الإنسان الكامل إنما نشأت حسب رأينا في الرؤى السامية، لا في الفلسفة الهيلينية التي تحجرت فيها (من بعد) في قالب تنظيمي، فهي عنالإسلد أنبياء نبي إسرائيل فكرة (عبد يهوا) فكرة (العادل) المبتلى الآلام، والذي يكشف الرد الظافر لكرامته إليه في نهاية الأزمان عن سر مجد العادل هذا السر الذي أخفاه الله عن الملائكة عن الأمانة " التي يستطيع حملها غير القلب الإنساني (القرآن: سورة الأحزاب: 72، "ذهاب الأمانة، سنن" ابن ماجة ج 2 ص 199 وهي في المسيحية الإيمان بعود المخلص، والتتويج (المثلث المكلوت) للكنسية، والتأليه لكل أولئك الذين أدركوا الله الحي بقلب واحد، والتمجيد المنتقم لكلمة الحضرة "كن" العذراوية وهي في الإسلام "شاهد القديم" صوت "الروح" الذي سيحطم فعله الرجعي كل الرموز الوثنية "فيملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا" هذا النشيد الموحي الذي يدوي من استشعار الجمال الأزلي

[1]- المرجع والمكان نفسه.

المستعاد" [1] ورغبة من المستشرق الفرنسي لأكثر تفصيل لأجل التأكيد على أن فكرة الإنسان الكامل في الفكر العربي الإسلامي، فكرة أصيلة صراحة موغلة في القدم، قد نسجتها ابتداء تطورات دينية يهودية، انبثقت في سياق تاريخ اليهود الذي شهد السفر والتجوال والتيه في بلاد مختلفة كإيران وبلاد الرافدين ومصر الفرعونية. يقول لوي ماسيينون:" وهنا يتدخل الاعتراض التقليدي، ألا وهو: أليس الفكرة اليهودية عن البشير (المسيح) ترجع إلى أصل إيراني وتبعا لهذا الأصل آري (ريتسننشتين Reitzestien) ؟ والفكرة الديناميكية الإسلامية عن الإنسان الكامل ألم تكن منذ البداية، ذلك (المهدي) المنتظر الذي قالت به الشيعة الإمامية، وهم كان معظمهم من الموالي الداخلين في الإسلام وكانوا من الفرس، وبالتالي كانت هذه الفكرة آرية الأصل. أجل إن التاريخ الإيراني كله في العهد التالي للعهد المزدكي قد نمى نزوعا خارقا إلى العدالة (المخلصون المنتظرون، سأوشينت، مترا، بهرام، سيروش، "الرسل" Legati المانوية). لكن يلاحظ مع ذلك أن إيران قد ضمت دائما طبقة من الكتاب المستساميين" [2] من الممكن جدا أن يكونوا هم الذين ألهموها هذا المعنى في القرن السادس قبل الميلاد، وهو العصر الذي نمت فيه النزاعات بالبشير (Messie) تحت تأثير "المنفى" في الجالوت (الجالية) البابلي بين أولئك المتشردين الذين أجّلوا عن أرض الميعاد، وإيران في ذلك العهد قد تكشفت عن تسامح وتفهم للنزاعات القائلة بالبشير الناشئة آنذاك حتى سمحت بالعودة إلى القدس وإعادة بناء الهيكل. كذلك نشاهد منذ فجر الإسلام نشأة الفكرة البشيرية في اليمن العربية لابسة الفكرة قائلة بـ "ملخص" منتظر يعيد العدل إلى نصابه في صورة القحطاني ذي العصا "منصور اليمن"، ولما كانت الجاليات اليهودية والإيرانية وكانت موفورة العدد آنذاك في اليمن تتدرج عن طريق الولاء في القبائل العربية إلا بعد إسلامها لما كان هذا القحطاني منصور هذا قد عد على التوالي كما فعل بنو كند بالنسبة إلى ابن الأشعث وكما فعل بنو

---

[1]- عبد الرحمن بدوي، (م. س)، ص 107 ، 108.

[2]- Sémitisés أي الذين صاروا ساميين أو كانوا كذلك، كما تقول: عرب عاربة وعرب مستعربة، نقلا عن عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص: 144.

همدان بالنسبة إلى دعاة الشيعة (عبد الله بن سبأ، منصور القرمطي) وبنو الحارث (بلحارث) بالنسبة إلى أحد الأئمة الكيسانية العباسيين (السفاح ابن الحارثية)، فإن هذه الصور الإجمالية للإنسان الكامل المسلم تبدوا لنا عربية صريحة. [1]

إن صح الاعتقاد الذي مؤداه والذي يتمثل في وجود نزعة أو توجه إنساني لصيق متأصل في الفكر العربي الإسلامي، ويكون أسمى تعبيرا عن هذا التوجه (أو النزعة) قد انعقد ومنذ عهد بعيد في فكرة الإنسان الكامل التي شغف بها الفكر فصارت تسرى فيه وتتشكل متخذة صورا ذهنية شتى تارة يعبر عنا نثرا وطورا وأطوارا كثيرة عيشا وأمان وتطلعات قد احتوتها أفئدة فرادى من الناس وجماعات حتى وصلت معرفة الإنسان الكامل لدى بعض الناس إلى مقام الواجب الديني الذي يلزم الإنسان المسلم الامتثال له: "إن معرفة الإنسان الكامل أو النموذجي في نظر الإسلام واجبة علينا نحن المسلمين، لأن الإنسان الكامل يكون بحكم المثال والقدرة وما ينبغي أن يحتذى فنحن إذا شئنا أن نكون مسلمين كاملين والإسلام يريد صنع الإنسان الكامل وإذا أردنا أن نصل إلى كمالنا الإنساني بالتربية والتعليم الإسلاميين علينا أن نعرف من هو الإنسان الكامل ؟، وكيف هي ملامحه ؟ ملامحه الروحية والمعنوية، وسيماه، كيف هي سيماء الإنسان الكامل ؟، وما هي مميزاته ؟ حتى نستطيع أن نصنع مجتمعنا، أفراد مجتمعنا، وأنفسنا على شاكلته، وإذا لم نعرف الإنسان الكامل الإسلامي، فلن يستطيع أحد أن يكون مسلما كاملا تماما، وبعبارة أخرى لا يستطيع أن يكون في نظر الإسلام إنسانا كما نسبي" [2].

أما من هو أول من استعمل عبارة "الإنسان الكامل" في نظر الأستاذ مرتضى المطهري فهو العارف بالله شيخ محي الدين العربي الأندلسي الطائي، يقول الأستاذ: "إن تعبير الإنسان الكامل" لم يكون له وجود في الآداب

---

[1]- عبد الرحمن بدوي، (م. س)، ص: 114 ،115.

2- الأستاذ مرتضى المطهري، الإنسان الكامل، تر: جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، بيروت، ط1: 1990، ط2: 1992، ص: 05 ، 06.

الإسلامية حتى القرن السابع الهجري ولكنه اليوم مستعمل حتى في أوربا وأول من استعمل هذا التعبير في عالم الإسلام شأن الإنسان وطرح موضوعا باسم الإنسان الكامل، هو العارف المعروف (محي الدين العربي الأندلسي الطائي) ومحي الدين هو أبو العرفان والتصوف الإسلامي أي أن جميع هؤلاء المتصوفة والعرفانيين الذين نعرفهم في جميع الملل الإسلامية، بما فيهم الفرس والإيرانيين الذين ظهروا ذو الشأن فيهم من القرن السابع فما فوق وفي أوائل القرن السابع، هم جميعا من تلامذة مدرسة محي الدين". [1] إن تحقيق الكمال كصفة في الإنسان وتجليها فيه عمليا يراها الأستاذ مرتضى المطهري قضية انسجام وتناسب بين القوى التي تتجاذب الإنسان في حياته، ولقد حقق علي بن أبي طالب رضي الله عنه (ع) إنسان كامل، لأن جميع القيم الإنسانية قد نمت وبلغت فيه الحد الأعلى في الرشد وبتناسب انسجام هذه الشروط: نمو جميع القيم وبلوغها الحد الأعلى في النمو والتناسب في نموها". [2]

بعدما أن تأكدنا بالفعل، أن هناك نزعة إنسانية أصلية متمكنة من الفكر العربي الإسلامي قد تكون فكرة الإنسان الكامل من أبرز تجليات تلك النزعة والتي تتخذ صورا وأشكالا وممارسات وحياتية مختلفة ومتبادلة، وقد يكون التصرف الإسلامي بصفته نشاطا ذهنيا متعاليا وحركة اجتماعية إنسانية هادئة بطبيعتها تتوارى لتعود بالإنسان لينصت إلى ما تقوله ذاته العميقة، فتدفعه دفعا إلى قاعه السحيق اللامتناهي العصي أبدا عل المشاهدة، صورة من بين تلك الصور، وشكل من بين تلك الأشكال، وممارسة من بين تلك الممارسات، لما أطلقنا عليه بالنزعة الإنسانية العربية الإسلامية، أما القرائن التي تجعلنا بالفعل نرى أن التصوف الإسلامي بشقيه النثري والشعري على حد سواء تجليا متعاليا لهذه النزعة الإنسانية العربية الإسلامية، فتبدو لنا أولا في توفر فلسفة صوفية إسلامية، وظيفتها تأصيلية تبلور الحركة الاجتماعية الإنسانية الصوفية فتصوغها الصياغة النظرية، ثم ثانيا، تبدو لنا في طبيعة الخطاب الصوفي في حد ذاته الذي يتوجه بالأساس أو

1- محي الدين العربي الأندلسي الطائي، (م. س)، ص: 11
2- المرجع نفسه، ص: 26.

بالماهية إلى الإنسان إطلاقا دون تقييد، سواء أكان هذا الإنسان مسلما أو غير مسلم، مؤمنا أو غير مؤمن، فالجميع معنى بالخطاب الصوفي، مادام الجميع بالنهاية كائنا قد خلق، وجعل خليفة. وبصفته هذه حمل الرسالة إن عدنا بشيء من التفصيل إلى القرينة الأولى والمتمثلة في الفلسفة الصوفية الإسلامية، وتساءلنا عن نشأتها تم تطورها، فإن الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح، وهو يتصدى لهذا التساؤل، يقترح مسحا عاما للمنظومة الفكرية الدينية فيقول: "يمكن تشخيص التيارات العامة للفكر الديني في الإسلام في جملة اتجاهات يمكن إجمالها في صورتها العامة فيما يأتي:

أولا: التيار الفلسفي الظاهري: يتشخص هذا التيار في اتجاه عام وقف أتباعه عموما عند ظواهر نصوص الكتاب والسنة، ومنعوا في الغالب الأعم النظر العقلي القائم على الاستدلال في دائرة العقيدة فحرموا المراء والجدال في الدين" [1] وصاروا يعيبون أهل الجدل والتنقيب والأخذ بالرأي وينهون عن لقائهم ومجالسهم ويحذرون مقاربتهم أشد التحذير ويخبرون أنهم أهل ضلال وتحريف لتأويل كتاب الله وسنن رسوله".[2]

أما الاتجاه الثاني فهو التيار العقلي والتي تمثل المدارس الكلامية باكورته الأولى وهذا الاتجاه قد انشطر بدوره إلى اتجاهين "الأول: ويمثله علماء الكلام من أصحاب المدارس المختلفة لاسيما الأشاعرة الممثلين لأهل السّنة و الذين تمثلوا و هضموا منهج المعتزلة العقلي تجد أن أجروا عليه تحويرا ... أمّا الثاني: فيمثله "الفلاسفة في الإسلام" أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد أضرابهم ونظرائهم، وهؤلاء دفعوا النزعة العقلية باتجاه عقلي صرف لا يبالي في أكثر من جانب بالنصوص ولا يلفت إلى مراعاتها والالتزام بها إلا قليلا" [3] ويعتقد الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح أن في كلا الاتجاهين ميل نحو التصوف كطريق يؤدي بسالكيه بفعل المجاهدة والمثابرة إلى بزوغ فجر المعرفة الكشفية: "أما المدرسة الكلامية: فقد ظهر الميل فيها

---

[1]- نقلا عن الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى)، الاعتصام 333/2 (مطلعة السعادة، بلا تاريخ).
[2]- د. عرفان عبد المجيد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص:11.
[3]- د. عرفان عبد المجيد فتاح، (م. س)، ص: 15، 16.

إلى المزج بين القياس والإلهام عند رجال آل البيت خصوصا عند الإمامين علي بن الحسين المعروف بزين العابدين، وأبي عبد الله جعفر الصادق وتلاميذهما من رجال السلف أمثال سفيان الثوري ثم تبلور هذا الاتجاه الكلامي الصوفي، وفي مرحلته الأولى مع الحارث بن أسد المحاسبي الذي كان من جملة السلف الذين باشروا علم الكلام وأيدوا حقائق السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية" [1]، وكان أيضا من جملة الزهاد المعروفين وممن أدرجهم أصحاب المعاجم ضمن المتصوفة وألف في ذلك كتابه المعروف: "الرعاية لحقوق الله" [2]، أما بخصوص مضمون الاتجاه الثاني فيقول الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح: "فقد بدأت الدراسات الحديثة توضح ما في فلسفة رجاله لاسيما الفارابي وابن سينا من ميل إلى التصوف وما في فلسفتيهما من عناصر أفلاطونية، وأفلاطونية محدثة، لا بل صار بعض الباحثين ينظر إلى ابن سينا باعتباره ممثلا ممتازا لمنهج الإشراق، باعتباره مذهبا في المعرفة يقوم على الكشف والذوق" [3]، أما القرينة الثانية، فنتمثل في طبيعة الخطاب الصوفي الإسلامي الذي تطغى عليه خاصية الرمزية، من حيث أنه يستخدم الإشارة لا العبارة، كدال على المضمون، ففي نظر المتصوفة العبارة لا تلبي مرام هم يرونها ويرتضونها. وقد يكون اختيار الصوفي للإشارة، أداة مثلى للكشف عن المستور المنسحب طوال ظهور الخطاب كأكثر وانتشاره، وتمكنه من الذات المتكلمة وتسلطه تحقيقا لمآرب عدة طالما سكنت الصوفي بصفته إنسانا يعيش الراهن وما يحتويه، من إكراهات وتحديات ذاتية وموضوعية، تجبر الصوفي وهو يشكل خطابه ويصوغه أخذ الحيطة والحذر وتكرهه الأخذ في الحسبان والاعتبار، ذلك الجاثم على الصدر، والذي يسمى عادة باسم الرقيب سواء أكان هذا الرقيب صناعة فردية، مرتبطة بظروف التنشأة الأسرية أو كان هذا الرقيب صناعة اجتماعية، تجسده مختلف السلطات الاقتصادية والسياسية ... لذا كان الصوفي في ترحاله الفكري المتجرد، على الدوام يتأبط الإشارة،

---

[1]- نقلا عن د. عرفان عبد الحميد فتاح، نقلا عن الشهر برستاني: الممل والنحل، ج1، ص 118 (باب الصفاتية)، يقول الخطيب البغدادي تاربخ بغداد، 248، "إن الحارث كان ينظر في الكلام ويصنف فيه".

[2]- د. عرفان عبد الحميد فتاح، (م. س)، ص 17.

[3]- المرجع نفسه، ص 19.

ويمتطي الرمز ويستنفر قواه الذهنية والنفسية من خيال وتمثيل وتشبيه وكناية، ما يجعل الخطاب الصوفي الإسلامي من حيث التركيب والتكوين عبارة عن جمل توحي ومفردات توميء كل جملة متميزة عن بقية نظائرها من الجمل، متعلقة بالتجربة الصوفية بعينها وكل مفردة متميزة عن بقية نظائرها من المفردات، لما تحمله هذه المفردة من دالة وحمولة ثقافية متعلقة بالمعجم الصوفي الذي تعارف عليه القوم.

أ- التجليات الإنسانية في حياة ابن الفارض:

توطئة: قبل التطرق بشيء من التفصيل إلى التجليات الإنسانية في حياة وشعر ابن الفارض، المقال يلزمنا إثبات الأطروحة القائلة: إن التوجه الإنساني في الفكر العربي الإسلامي، توجه قائم بالذات، واضح المعالم، يجد تعبيراته مكرسة في هذا الفكر حيث هو أمشاج تآلفت وامتزجت وانصهرت، منها الأصيل ومنها الوافد الدخيل، ولقد بينا آنفا هذا التمازج والانصهار، الذي يعد لوحده حجة دامغة على وجود هذا التوجه الإنساني في الفكر العربي الإسلامي، أما حصر النزعة الإنسانية والتضييق عليها والحجر عليها في تصور أحادي، يبغي الهيمنة يكرس غلبة ثقافة بعينها، يجافي هذه النزعة في جوهرها، الذي ما هو في الحقيقة إلا طاقة إنسانية لا تتوقف عن الحركة والكشف عن مكنوناتها، عبر صيرورة الإنسان التاريخي وبذلك فهي لا تعني على الإطلاق إقصاء أي بعدا من أبعاد المؤلفة للعيش الإنساني حتى وإن كان هذا البعد دينيا إيمانيا، والذي تعتبره بعض المنظومات الثقافية سلبا لإنسانية الإنسان ومعطلا لطاقته الخلاقة، من أن تتحقق بالفعل على أرض الواقع المعيشي، صحيح أن المذهب الإنساني الأوروبي تحديدا كان في البدء عقيدة تنادي بالحرية، لكنه في المقابل لم يعارض في الدين المسيحي، ولم ينكر تفوق القيم الدينية التي تسمو بالإنسان عن القيم العلمانية، وكذلك لم يستهن بالنظام السياسي وأهميته في الاجتماع البشري، لقد كانت غاية المذهب الإنساني إفساح المجال للحقوق الشخصية ضمن إطار يتعاقد فيه الديني اللازمني مع السياسي الزمني.

ب- التجليات الإنسانية في شعر ابن الفارض:

كل شعر ابن الفارض ضمه ديوانه الوحيد، الذي تكفل بجمعه وإظهاره حفيده، ويذكر الدكتور محمد مصطفى حلمي: أن لديوان شاعرنا نسخا كثيرة منها ما هو محفوظ، ومنها ما هو مطبوع، بعض القصائد الواردة في هذه المخطوطات لا تتضمن على أي شروحات، ولا تعليق عليها، وبعضها الآخر قصائد قد شغفت بشروح لغوية خالصة حينا، أو صوفية بحثه حينا آخر، أو جمع من الشرحين اللغوي والصوفي حينا ثالثا، ويذكر أيضا الدكتور محمد مصطفى حلمي أن سبط ابن الفارض: "في جمعه قصائد جده لم يفته سوى قصيدة واحدة لم يرها في نسخة من ديوانه لأنه نظمها بالحجاز وهو أملى الديوان بالقاهرة عند مقامه بها بعد التجريد لم يكن ولده يذكر منها سوى مطلعها وهو: (أبرق بدا من جانب الغور لامع: أم ارتفعت عن وجه سلمى البراقع). أما الدكتور عاطف جودة نصر، فلا يميز بين هذا النسخ من حيث أن بعضها مخطوط وبعضها الآخر. وإنما يميز بين هذه النسخ من حيث دور النشر، فمخطوطات الديوان، تتوزع على ثلاث مؤسسات الأولى دار الكتب الثانية مكتبة الأزهر، والثالثة جامعة القاهرة بدار الكتب إحدى عشرة نسخة وهي كالآتي: [1]

1- نسخة ضمن مجموعة مخطوطة بخط معتاد، تمت كتابتها في سنة 967 هـ بها تقطيع وأكل أرضة كثير وبهامشها تقييدات تحت رقم 319.

2- نسخة أخرى منه مخطوطة مجدولة بالمداد الأزرق والأحمر وأولها محلي كذلك وهي بدون تاريخ تحت لرقم 1416.

3- نسخة أخرى منه مخطوطة مختلفة دون تاريخ تحت رقم 1538.

4- نسخة أخرى مخطوطة بخط محمد بن محمد الشهيلي فرغ من كتابتها في اليوم الثالث عشر من شهر ذي الحجة سنة 908 هـ مجدولة بالمداد الذهبي والأزرق وبها ترقيع وبهامشها تقييدات كثيرة تحت رقم 1695.

[1]- نقلا عن الدكتور عاطف جودة نصر، (م. س)، ص: 96، ص: (98.. 100).

5- نسخة أخرى مخطوطة بخط إبراهيم بن إسماعيل المعروف المؤنس، فرغ من كتابتها سنة 1273 هـ، تحت رقم 2118.

6- نسخة أخرى مخطوطة بقلم معتاد ودون تاريخ، تحت رقم 3967.

7- نسخة أخرى مخطوطة بقلم معتاد تمت كتابتها يوم الأحد العشرون من شهر رمضان سنة 803 هـ وبهامشها تقييدات ويليها جملة قصائد وذو بيتان وألغاز للمؤلف رواها عن بعض الأدباء، تحت رقم 3968.

8- نسخة أخرى منه مخطوطة بقلم معتاد بخط ابن محمود آغا المحضر باشي الحنفي مذهبا الموصلي بلدا، فرغ من كتابتها في يوم الاثنين الحادي والعشرين من شهر شوال سنة 1097 هـ ويليها وصية النبي صلى الله عليه وسلم لأبي هريرة رضي الله عنه، تحت رقم 4051.

9- نسخة أخرى منه مخطوطة بقلم معتاد بخط يوسف عبد السلام دون تاريخ تحت رقم 4052.

10- نسخة أخرى منه مخطوطة بقلم معتاد، تمت كتابتها في يوم السبت التاسع من شهر ربيع الثاني سنة 998 هـ، وهي تحت رقم 5100.

11- نسخة أخرى منه مخطوطة بقلم معتاد بخط محمد بن ملا عبد الغني، فرغ من كتابتها في يوم الأربعاء الثامن عشر من شهر محرم سنة 922 هـ، ضمن مجموعة بخط الناسخ المتقدم، أوراقها ذات ألوان مختلفة وهي تحت رقم 80 م

بمكتبة الأزهر توجد ثامن مخطوطات، ذكرت بهذا الترتيب:

1- نسخة في مجلد بقلم معتاد بأولها مقدمة لجامعها وبها آثار رطوبة وترميم في 100 ورقة، ومسطرتها 13 سطرا، 21 سم، وهي بدون تاريخ تحت رقم (02) 1143.

2- نسخة أخرى في مجلد بقلم نسخ بخطط إسماعيل بن محمد الجمل سنة 1272 هـ، مجدولة بالمداد الأحمر وبها خرم في 81 ورقة، ومسطرتها 15 سطرا، 220 سم، تحت رقم (180) 5045.

3- نسخة أخرى في مجلد بقلم معتاد بخط محمد علي الملقب بالجمل المالكي سنة 1259 هـ في 108 ورقة ومسطرتها مختلفة تحت رقم (1169) 1138.

4- نسخة أخرى في مجلد بقلم رقيق سنة 1840 في 65 ورقة، مسطرتها 16 سطرا، 15 سم تحت رقم (3279) حليم 33862.

5- نسخة أخرى في مجلد بقلم مغربي بخد مصطفى خوجة بن قاسم بن عبد الله الحنفي المغربي سنة 1211 هـ مجدولة بالمداد الأحمر 593 ورقة، ومسطرتها23-22 سم، تحت رقم (3753) 39856.

6- نسخة أخرى في مجلد بقلم معتاد سنة 1267 هن في 59 ورقة، ومسطرتها 19 سطرا، 22 سم تحت رقم (2965) بخيت 45239.

7- نسخة أخرى في مجلد بقلم معتاد محمد بن يوسف الصفتي سنة 1268 هـ، في 61 ورقة، ومسطرتها 23 سطرا، 21 سم تحت رقم (4742) 535227.

8- نسخة أخرى في مجلد بقلم نسخ سنة 1260 هـ، مجدولة بالمداد الأزرق والذهبي وبالصفحة الأولى منا زخرفة ذهبية، مسطرتها 21 سطرا، من ورقة 1 إلى 67، 19 سم، وهي تحت رقم (738 مجاميع) 3487.

بجامعة القاهرة توجد ثلاث مخطوطات هي كالآتي:

1- نسخة مكتوبة بقلم النسخ كتبت سنة 1249 هـ، وبأولها مقدمة للجامع تحت رقم 17757.

2- نسخة أخرى خطية من الديوان مجدولة بالبرونز، وليس لها التاريخ تحت رقم 10867.

3- ديوان ابن الفارض مخطوطة بالقلم النسخ بدون تاريخ رقم 23356.

قد تكون هذه الوفرة من النسخ المخطوطة والمطبوعة لديوان الشاعر ابن الفارض قرينة أولى علم تمكن الخطاب الإنساني من ديوان شاعرنا، إن الوفرة وسيولتها أثر من آثار الاهتمام والاهتمام تعبير عن التعلق، والتعلق يعني المشاركة مشاطرة هموم وقضايا هي بذاتها ليست بالهموم والقضايا التي تشغل الشاعر وحسب، ولا تعد نسيج وحده، إنما هي في الحقيقة هموم وقضايا إنسانية بصفة عامة، تختلج النفس البشرية، تهيأت ذات الشاعر لتستقبل هذه الهموم والقضايا، ثم تقوم بتسريبها عبر قنوات الإبداع الشعري، لتتكشف آخر المطاف معاني شعرية رقيقة دافقة، أما القرينة الثانية التي ترى بعين المشاهدة الحسية، فهي ما لقيه الديوان من ترجمة إلى اللغات الأوروبية، ويسرد الدكتور محمد مصطفى حلمي في كتابه "ابن الفارض والحب الإلهي" أشهر الترجمات، فقدمها بهذه الطريقة:

"ففي اللاتينية ظهر بعض قصائد القصار:[1]

1- فترجم فايريسيوس (Fabrieus) القصيدة التي مطلعها: أنتم فروضي ونفلي

أنتم حديثي وشغلي

وأثبت ترجمته في كتابه: (Specimen Arabieum, Rotock)

2- وترجم جونس (W. jones) القصيدة التي مطلعها:

أبرق بدا من جانب الغور لامع أم ارتفعت عن وجهه سلمى البراقع.

وقد أثبت الترجمة والنص في كتابه: (Commentaru Poeseos Asiatiace, Londres, 1774, Leipzig, 1777, in 8°, p . 69)

3- وترجم ج.ا. والن (G.A Wallin) الأبيات التي مطلعها:

جلق جنة من تاه وباهي ورباها منيتي لولا وباها

[1]- الدكتور محمد مصطفى حلمي، (م. س)، ص: 104،105.

وقد انتشر ترجمته ومعها شرح النابلسي في سنة 1850 م تحت عنوان:

(Carmen elegiacum Ibn'l faridi cum eummentario Abdul Ghanini Nàbolsi) [1]

أما في اللغة الفرنسية : نقل سلفستردي ساسي (Silverster de sacy) في كتابه (Cherstahtie arabe) ج3، ص143-147 القصيدة التي مطلعها:

صدى حمى ظمئى لماك ماذا وهواك قلبي صار منه جذاذا

وعلق عليها، كما نقل تسعة من الألغاز أثبتت في آخر الديوان.

1- ونقل جرانجيرد دي لاجرانيج (Grangeret de langrange) بعض القصائد القصار، كما نقل الخمرية، وهذا كله في كتيبه المسمى: (Extrait du divan D'omar Ibn faredh,1823) وفي كتابه المسمى (Anthologie, Arabe, 1823).

2- ونقل بعض القصائد القصار الأخرى كل من ذي مارتينو وعبد الخالق بك ثروت في كتابهما : (Anthologie de l'Amour Arabe , 1902, p259 , 264) وجماتي في عدد من أعداد (Le monde poétique) سنة 1986، ص 164، وواصف بطرس غالي باشا في (les Perles Eparpillées).

3- ونقل إيمل درمنجم الخمرية أو شرح النابلسي عليها وأضاف إليه تعليقات نافعة، وقدم ترجمته بمقدمة في نشأة التصوف الإسلامي وتطوره، ذكر فيها تاريخ بعض الصوفية وأقوالهم بصفة عامة، وترجمة حياة ابن الفارض وابن عربي بصفة خاصة، يضاف إلى هذا ما نقله من بعض القصائد أو بعض الأبيات على نحو ما فعل بالقصيدة التي مطلعها:

ما بين معترك الأحداق والمهج ∴ أنا القتيل بلا إثم ولا حرج

[1]- د. محمد مصطفى حلمي، (م. س)، ص : 104، 105.

وبالقصيدة التي مطلعها:

قلبي يحدثني بأنك متلفي ∴ روحي فداك عرفت أم لا تعرف

وبالقصيدة التي مطلعها:

ته دلالا فأنت أهل لذاكا ∴ وتحكم فالحسن قد أعطاكا

وضمن كله كتابة: (l'Eloge du vin Paris, 1931). [1]

وفي الإنجليزية جاء ذكر المترجمين لديوان لبن الفارض على هذه الهيئة:

"في الإنجليزية ترجم نيكلسون في كتابه: (Litteray History Of The Arabe)

من التائية الصغرى التي مطلعها:

نعم بالصبا قلبي صبا لأحبتي ∴ فيا حبذا ذاك الشذا حين هبت

وترجم في كنابه (Studies in Islamic Mysticism) ثلاث أرباع التائية الكبرى والخمرية كلها والقصيدة التي مطلعها:

ما بين ضال المنحنى وظلاله ∴ ظل المتيم واهتدى بضلاله.

والقصيدة التي مطلعها:

ته دلالا فأنت أهل لذاكا ∴ وتحكم فالحسن قد أعطاكا

والقصيدة التي مطلعها:

ما بين معترك الأحداق والمهج ∴ أنا القتيل بلا إثم ولا حرج [2]

وفي اللغة الإيطالية جاء ذكر المترجمين لديوان ابن الفارض بهذه الكيفية:

---

[1]- الدكتور محمد مصطفى حلمي، (م، س)، ص: 105، 106.

[2]- المرجع نفسه، ص: 106.

1- ترجم بيترو قالرجا (Pietro valegra) قصائد ابن الفارض القصار ووازن بينها وبين شعر بترارك (Pétrarque) وذلك في كتابين:

أ- (Divamondi Omar Figlia Al Fared 1874).

ب- (Il Divano Di Omar Ben Al fared, Tra datto e Pargonotto ed Ganzoniere del Petrarca, Florence, 1874)

2- وترجم أجنازويدي مايتو "التائية الكبرى"، وظهرت ترجمته خطية خاصة لم تخرج للجمهور وعنوانها: (Ibn Farid IL gran poema misticonoto col nomed Tâiyyahal Kubra, Roma, 1917)

إضافة لترجمة هذه القصائد إلى اللغة الإيطالية، يشير الدكتور محمد مصطفى حلمي، إلى أن الإيطاليين لم يقتصروا بنقل أشعار ابن الفارض من اللغة العربية إلى لغتهم، بل وضعوا بحوثا عن هذا الشاعر وشعره وتصوفه، كبحث نيلنو "الموسوم ب: (Poema misticod Ibn al Farid) ، كان الدافع الأساسي لهذا البحث هو اعتراض هذا الباحث الذي أبداه عن ترجمة دي ماتيو للتائية الكبرى، ورد هذا الأخير بمقالة قد عنونها:

Sulla mia interpretaziane del poema Mistico d'Ibn al fard

ثم رد نيلو على مقالة دي ماتيو، بمقالة ثانية عنوانها بـ: Ancora su Ibn al faride Sulla Mistica musulmana.

إن هذه الترجمات والبحوث في نظر الدكتور محمد مصطفى حلمي تظهر من غير شك على أن شعر ابن الفارض كان شأنه جليلا بحيث اهتم به وأقبل عليه أصحاب الفكر من الباحثين والذين لا ينتسبون في بعضهم إلى دائرة الثقافة العربية الإسلامية وكذلك أقل عليه أهل الذوق من الصوفية، والذين ينتمون جلهم إلى دائرة

الثقافة العربية الإسلامية. يقول الدكتور محمد مصطفى حلمي: "... أولئك يستوعبون معانيه بأرواحهم ويتذوقونها بقلوبهم، ويتعرفون أسرار هذه المعاني بما أتوا من صفاء القلب وجلاء الذوق وهؤلاء يفهمون بعقولهم ويستشفون خوافيه بنور أفكارهم، فينقلونه من لغته الأصلية إلى لغاتهم وينشئون حوله الدراسات الخصبة والبحوث العميقة" [1]

ج- التجليات الإنسانية في حياة ابن الفارض:

تثير شخصية ابن الفارض جدلا، كما هو الشأن بالنسبة لمعظم المتصوفين الذين رغبوا أن يعيشوا الدين الإسلامي، ويتمثلوه بكيفية خاصة، وأن يتفاعلوا مع النص المقدس وأن يعبروا عن هذا التفاعل وجدانيا، بإشارات قد تخرج أو تخرّج عما درج عليه حراس العقيدة الفقهاء، أو الذين نصبوا أنفسهم حراسا حتى يكيلوا التهم الملفقة ويوجهونها للمتصوفة وغيرهم من قبيل تهمة ارتكاب الكبيرة العظمى أو تهمة اقتراف الذنب الذي لا يغتفر، والذي يستحق مرتكبها أو مقترفه النعت والمقصي المخرج عن الملة والدين، المفضي في نهاية المطاف إلى جز الركبة عقابا نكالا، إن كان هذا مصير كل من سولت له نفسه عيش الدين وتمثله بحسب ما أوتي من قوة وطاقة، فإن شاعرنا ابن الفارض كإنسان قد سلك طريق التصوف، لم يكن استثناء للقاعدة فلقد ألحقت بشخصه نعوت وصفات مقصية، الغرض منها إخراجه من الملة والدين، من قبل بعض الفقهاء الذين تحاملوا عليه، وهذا هو قدر كل إنسان إن أراد العيش إنسانا في شخصه، ويقول القول المؤثر المجسد في اللحظة لكم من المشاعر والعواطف الملازمة للذات في رحلتها المتناهية. وقد أشار ابن الفارض هو نفسه إلى طعن هؤلاء الطاعنين وإرجاف المرجفين في تائيته الكبرى وهو يقول في البيت 265 و 266

وهذي يدي، لا أن نفسي تخوفت ∴ سواي، ولا غيري، لخيري، ترجّت [2]

ولا ذل إخمان لذكري توقعت ∴ ولا عز إقبال لشكري توخت [1]

---

[1]- الدكتور محمد مصطفى حلمي، (م. س)، ص: 108.

[2]- ديوان ابن الفارض، تقديم كرم البستاني، دار بيروت للطباعة والنشر، 1979، بيروت، ص: 71.

يقول الدكتور عبد الخالق محمود شارحا هذه الأبيات ما يلي: "وابتداء من هذا البيت 165 أخذ ابن الفارض في دفع ما وجه إليه من طعون ومآخذ القول بالحلول، وحدة الوجود وغيرها من النظريات التي لا تتفق والدين الإسلامي، يقول: أقسم بالله أني رجعت من حال الاستغراق في عين الجمع إلى أعمال العبادة التي هي من أحكام التفرقة على سبيل التكرر والعادة، وهيئات أحوال الإرادة من المجاهدات بالرياضيات عدتي التي أتوصل بها إلى المطلوب كما كانت وظيفة أهل البداية". [2]

يعد تقي الدين بن تيمية من ألد خصوم ابن الفارض: "فقد نظر هذا العالم الحنبلي المتطرف إلى ما روى عن ابن الفارض من أحوال ومواجيد، وإلى ما أثر عنه شعر ، وما يعبر عنه هذا الشعر من مذهب صوفي، فإذا هو يرى أن الرجل لم يكون في شيء من هذا موافقا بتعاليم الإسلام، ولا عرف عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين ومن إلى أولئك جميعا من السلف الصالح" [3]. وعلى الخط نفسه يرى العلامة عبد الرحمن بن خلدون أن الكثير من الصوفية المتأخرين قد ذهب إلى فكرة الوحدة، الفكرة الأولى لصاحبها الحلاج، الفكرة الثانية لصاحبها ابن عربي، ويرى أيضا أن سلف هؤلاء كان مخالطا للإسماعيلية عليه المتأخرين من الرافضة الذين يقولون بالحلول ويلبسون الأئمة ثوب المعصومية والتقديس المطلق، أما شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر الكتابي العسقلاني فهو أشد المنتقدين والطاعنين للشاعر ابن الفارض. فقد اتهم مذهبه بالكفر والظلال، عبر عن رأيه في شاعرنا بقوله: "ينعق بالاتحاد الصريح في شعره، وهذه بلية عظيمة، فتدبر نظمة ولا تستعجل، ولكنك حسن الظن بالصوفية وما ثم إلا زي الصوفية مجملة، وتحت الزي والعباءة فلسفة وأفاعي، فقد نصحتك والله الموعد" [4] وقائمة المتهمين تطول، نختمها ببرهان الدين إبراهيم البقاعي، الذي أفرد كتابين تناول فيهما بالقدح والتجريد وإلقاء التهم، من حيث قبيل تهمة الضلال

---

[1]- الأراجيف: الأخبار الكاذبة، نقلا عن ديوان ابن الفارض، (م. س)، ص: 73.
[2]- عبد الخالق محمود عبد الخالق، (م. س)، ص: 158.
[3]- الدكتور محمد مصطفى حلمي، (م.س)، ص: 116، 117.
[4]- الدكتور محمد مصطفى حلمي، (م. س)، ص: 121.

وفساد العقيدة وتهمة الانحلال الخلقي، لكل من ابن عربي وابن الفارض يقول برهان الدين إبراهيم البقاعي: "... وقد تبعه في ذلك ابن الفارض حيث قال: أمر النبي صلى الله عليه وسلم بتسمية التائية "نظم السلوك" إذ لا يخفى على العاقل ذلك من الخيالات المتناقصة الحاصلة من الحشيش، إذ عندهم أن وجود الكائنات هو الله تعالى، فإذن الكل هو الله، فلا نبي ولا رسول، ولا مرسل، ولا مرسل إليه". [1]

تلك عينة لبعض الطاعنين الذين انتقدوا الشاعر ابن الفارض في شخصه وشعره ومن خلال هذه الانتقادات نستشف بعض ملامحه شخصية الشاعر والتي لا تتوافق وجملة التحديدات القهرية الاجتماعية المكرسة لأطر شبه ساكنة مغروسة في منطقة من الضمير الجمعي، هذه التحديدات هي في الواقع نتائج لتصورات عامة بسيطة يقوم بصياغتها "فكر الجمهور" على شكل سلعة يطلبها ويستهلكها الجمهور (العامة). إن كثر المنكرون على ابن الفارض، فهذا لا يعني غياب مدافعين عنه، يؤيدونه في مسعاه التصوفي، ومن بين هؤلاء جلال الدين السيوطي، الذي انحاز إلى صف ابن الفارض كل الانحياز، إلى درجة أنه ألف كتابا خاصا لنصرته، عنوانه "قمع المعارض بنصرة ابن الفارض" ومما جاء فيه بيانيا لمقام الشاعر الرفيع ما يلي: ".... ألم يجتمع به الشهاب السهروردي، وحلاه بالطراز اللازوردي، ومقامه في علم الشريعة والحقيقة معروف، ومحله في العظمة والجلالة مرسوم وموصوف، وكان داعيا مرشدا، ومسلكا به يقتدي، فلا أنكر عليه، أو حذر الناس مما لديه، بل شهد له بالمحبة، ودل عليه تلامذته وصحبه ؟ وكم إمام كان في عصره حجازه وشامه ومصره، ما منهم أحد وجه إليه إنكارا ولا حط مقدارا، ولا هدم له منارا، وذلك لما شاهدوه من سنى أحواله، وتواتر عندهم من أنه محب عاشق واله" [2]، قد يتساءل لما يوجد هذا الاختلاف الواضح الكبير في الرأي حول شخصية الشاعر ابن الفارض: فهناك كما رأينا من أنكر عليه إلى درجة تكفيره وهناك في المقابل من أيده وناصره ودفع عنه الشبهة واعتبره قدوة ومثالا يقتدى يجيب عن التساؤلات الدكتور محمد مصطفى حلمي:

---

[1]- المرجع نفسه ، ص: 133.

[2]- - الدكتور محمد مصطفى حلمي، (م. س)، ص: 132.

"وإذا كان ابن الفارض واحدا من الصوفيين الذين اختلف الناس حولهم، وذهبوا مذاهب شتى في أمر عقيدتهم وإيمانهم، وكان من شعره إلا سبيل إلى أن يقطع فيه برأي، وما كان من هذا الشعر ما قيل بلسان الحال، مما جعل المسائل التي عرض لها في غاية الدقة والخفاء لكثرة شبهها، واختلاف قرائها، وتفاوت دواعيها، واصطباغها بهذا الصيغة النفسية التي تجعل فهمها عسيرا على الذين لم يكابدوا أحواله ومواجيده، أو الذين يريدون أن يخضعوا هذه المسائل للعقل" [1]، إذ إن اختلاف الناس حول ابن الفارض هو ناتج أساسا من عوامل من بينها، أن طبيعة شعره الصوفي خاصة، فقوله الشعري ما هو إلا ترجمة فنية لأحاسيس وأحوال نفسية تعتمل في وجدانه ثم عن القضايا التي يثيرها هذا الشعر قضايا خطيرة للغاية من المنظور الاجتماعي، لهذا يأتي التعبير عنها باستخدام الإشارة والتلويح والتلميح والترميز مما يترتب عنه استحالة وجود قراءة واحدة للقضايا التي يطرحها الشعر الصوفي عامة وشعر ابن الفارض خاصة، لذا اعتماد العقل وسيلة فهم وتفسير تلك القضايا يكون عديم الجدوى، وهذا ما أقر به ابن الفارض في تائيته الكبرى حينما قال:

فثم وراء النقل علم يدق عن ∴ مدراك غايات العقول السليمة

تلقيته مني وعني أخذته ∴ ونفسي كانت من عطائي ممدتي" [2]

هكذا تبدو حياة ابن الفارض حركة دؤوب تتجه نحو المطلق الذي لا ينفك من التواري والابتعاد، كلما شعر المرء أنه دنا منه واقترب وتلك هي المعضلة التي عاشها شاعرنا وحاول جاهدا وسائحا، فك طلاسمها مستعينا في ذلك بقول الشعر كمتنفس وحامل ومرتكز يعرض عليه رؤيته للوجود الإنسان يقول ابن الفارض:

"وعنوان شأني ما أبثك بعضه ∴ وما تحته إظهاره فوق قدرتي

وأمسك عجزا عن أمور كثيرة ∴ بنطقي لن تحصى، ولو قلت قلّت" [3]

---

[1]- د. مصطفى رجب، شرح ديوان ابن الفارض، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، 2009، ص: 85.
[2]- د. مصطفى رجب، (م. س)، ص: 36.
[3]- المرجع نفسه، ص: 40.

وقال أيضا إظهاره لخصوصية مسعاه وتفرّده كشخص له موقف إنساني:

"خلعت عذاري واعتذاري لابس الـ ∴ خلاعة، مسرورا بخلعي وخلعتي

وخلع عذاري فيك فرضي وإن أبى أق ترابي قومي والخلاعة سنتي" [1]

د- التجليات الإنسانية في إبداع ابن الفارض الشعري:

إن الفكر الصوفي أكان نثرا أو شعرا لا يدعوا إلى تكوين فرق تناضل من أجل أن يصير هذا الفكر جماهيريا يقدم على الإصلاح والتغيير، غير أنه في المقابل بل يعكس واقعا يصبوا إلى تحقيق تطلعات فوق إنسانية ، فكلما كان التناقص سافرا بين واقع إنساني مضطرب الأوضاع، وتطلعات بعيدة المنال، كأنها الأوهام، كان هذا الفكر بارزا واضح المعالم، تغذيه ضراوة العمران البشري، بدليل أن الوجود الصوفي بصفته حركة اجتماعية، بدأ زهدا لفئة من الناس اعتزلت المدينة (la cité) آثرت الموقف الحيادي في الظاهر إزاء خلافات سياسية نشبت بين الآباء المؤسسين للمدينة الإسلامية، في هذا الإطار توضع وتقيد تجربة ابن الفارض الشعرية تجربة سكنها حب جارف للحياة كوحدة ولمظاهرها كتكثير، وصل فيها الحب ذروته وقمته والمتأمل لمسيرة تجربته الصوفية في علاقتها بسيرة حياته يلمح ذلك التوازي العكسي بينهما، فالحياة وبداية النشأة كانت في مصر، أما بداية حصول الكشف والفتح عليه فكانت في مكة بالحجاز، وإن كانت بدايات سلوكه الطريق وانقطاعه للعبادة في جبل المقطم هي الإرهاصات التي أفضت بالتجربة الروحية الصوفية إلى الذروة وفي مرحلته الحجازية، التي يمكن أن يطلق عليها طور الفتح" [2] أما تجليات الفتح الفارضي فقد تكثف في شعور وعاطفة إنسانية جياشة هي الحب كما جاء آنفا فمعظم ما قاله ابن الفارض إن لم نقل كله، فهو فضيحة لهذه العاطفة التي طالما استبدت به ودفعته إلى أن يخاطر فيذهب بعيدا دائما نحو مناطق محظورة على الكثير من أقرانه، زاده الوحيد الأوحد طوال هذه الرحلة الكشفية الكلمة الشاعرة وحسب: "إن غربته كانت روحية

---

[1]- المرجع والمكان نفسه.

[2]- عباس يوسف الحداد، ابن الفارض-سيرة الحياة ومسيرة التجربة، مجلة العربي، عدد 494 بتاريخ 2000/01/01.

بالأساس بسبب انفصاله عن الموطن الذي اكتشف فيه وعيه المختلف بالوجود والله والحقيقة والعالم والذات ذلك الانفصال الذي يتوازى مع انفصال الإنسان عن الله، عن العالم الآخر (عالم الدر)، العالم الأول الذي كان متصلا فيه الله، وتمت القطيعة فور مجيء الإنسان إلى الأرض، فإن كانت مكة بهذا المعنى تمثل ذروة انفصاله عنه، وما الحنين إلى مكة المكان، إلا حينا إلى حالة ومقامه في المكان". [1]

قصائد ديوان ابن الفارض التي نراها تجسيدات فنية، لما وصفناه بالتجليات الإنسانية في إبداع الشاعر، نسترسل في ذكرها وملحقاتها (كعدد الأبيات مثلا) اعتمادا على دراسة الدكتور عاطف جودة نصر، والذي هو بدوره اعتمد في ذلك نسخة الديوان التي جمعا رشيد بن غالب، من شرمي البوريني والنابلسي، وهي النسخة المطبوعة بمصر سنة 1310 هـ.

1- القصيدة البائية ومطلعها:

"سائق الأظغان تطوي بيد طي ∴ منعما عرج على كثبان طي

وعدتها 151 بيتا (وهي من الرمل والعروض محذوفة والضرب مثلها محذوف تنقل فيه فاعلا إلى فاعلن". [2]

2- قوله في مطلع القصيدة:

"صد حمى ظمئي لماك لماذا ∴ وهواك قلبي صار منه جذاذا

وأبياتها 51 بيتا (وهي من الكامل والعروض تامة صحيحة والضرب مقطوع تصير في متفاعلن متفاعل وتنقل إلى فعلاتن). [3]

3- التائية الصغرى ومطلعها:

"نعم بالصبا قلبي صبا لأحبتي ∴ فيا حبذا ذاك الشذا حين هبت.

---

[1]- عباس يوسف الحداد، (م. س)، ص: 08، 09.
[2]- عاطف جودة نصر، (م. س)، ص: 89.
[3]- المرجع نفسه، ص: 90.

عدتها 103 أبيات (وبحرها الطويل والعروض مقبوضة والضرب مثلها مقبوض). [1]

4- التائية الكبرى ومطلعها:

سقتني حميا الحب راحة مقلتي ∴ وكأسي محيا من عن الحسن جلت.

وهي أطول قصائد الديوان إذ تبلغ 761 بيتا، (وهي من الطويل وعروضها مقبوضة والضرب مثلها مقبوض). [2]

5- قوله بمطلع القصيدة :

"أدرج النسيم سرى من الزوراء ∴ سحرا فأحيا ميت الأحياء

وعدتها 50 بيتا (وهي من الكامل والعروض صحيحة والضرب مقطوع). [3]

6- قوله:

"أو ميض برق بالأبيرق لاحا ∴ أم في ربى نجد أرى مصباحا ؟

7- قوله:

"مابين ضال المنحنى وظلاله ∴ ضلّ لمتيم واهتدى بضلاله.

وعددها 13 بيتا (وبحرها الكامل، والعروض تامة صحيحة والضرب مثلها صحيح). [4]

8- قوله:

"هل نار ليلى بدت ليلا بذي سلم ∴ أم بارق لاح في الزوراء فالعلم.

وعدتها 18 بيتا (وبحرها البسيط والعروض تامة مخبونة، والضرب مثلها مخبون). [5]

9- قوله في مطلع قصيدة:

---

[1]- عاطف جودة نصر، (م. س)، ص: 90.
[2]- المرجع والمكان نفسه.
[3]- المرجع والمكان نفسه.
[4]- المرجع والمكان نفسه.
[5]- المرجع نفسه، ص: 90، 91.

"خفف السير واتّيد يا حادي ∴ إنما أنت سائق بفؤادي

وعددها 37 بيتا (وهي من الخفيف، والعروض تامة صحيحة، والضرب مثلها صحيح). [1]

10- قوله:

"هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى سهل ∴ فما اختاره مضنّى به وله عقل

وهي 62 بيتا (وبحرها الطويل والعروض مقبوضة والضرب صحيح). [2]

11- قوله في مطلع قصيدة:

"شربنا على ذكر الحبيب مدامة ∴ سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم.

وتعرف هذه القصيدة بالخمرية وهي من القصائد التي اهتم بها الشراح شأنها في ذلك شأن تائية السلوك وهي 41 بيتا، (وبحرا الطويل وعروضها مقبوضة والضرب الصحيح). [3]

12- قوله:

"ما بين معترك الأحداق والمهج ∴ أنا القتيل بلا إثم ولا حرج.

وهي 44 بيتا (وبحرها البسيط وعروضها مخبونة والضرب مثلها مخبون). [4]

13- قوله:

"أحفظ فؤادك إن مررت بحاجز ∴ فظباؤه منها والظّبا بمهاجر

وعددها 21 بيتا (وبحرها الكامل وعروضها تامة صحيحة، والضرب مثلها صحيح). [5]

14- قوله:

"قلبي يحدثني بأنك ملتفي ∴ روحي فداك، عرفت أم لا تعرف.

---

[1]- عاطف جودة نصر، (م. س)، ص: 99، 120.
[2]- المرجع نفسه ، ص: 91.
[3]- المرجع والمكان نفسه.
[4]- المرجع والمكان نفسه.
[5]- عاطف جودة نصر، (م. س)، ص: 91.

وهي 51 بيتا (وهي من الكامل والعروض تامة صحيحة، والضرب مثلها صحيح). [1]

15- قوله في مطلع قصيدة:

"ته دلالا فأنت أهل لذاكا ∴ وتحكم، فالحسن قد أعطاكا.

وهي 60 بيتا، (وبحرها خفيف، وعروضا صحيحة والضرب إلا أنه يعرض في الضرب التشعيث وهو حذف أول الوتد المجموع فتصير فالاتن وتنقل إلى مفعولن وهو غير ملتزم في القصيدة). [2]

16- قوله:

"أدر ذكر من أهوى ولو بملام ∴ فإن أحاديث الحبيب مدامي

وهي 35 بيتا (وبحرها الطويل والعروض مقبوضة والضرب محذوف تصير فيه مفاعلن مفاعيل وتنقل إلى مفعولن). [3]

17- قوله:

"أبرق بدا من جانب الغور لامع ∴ أم ارتفعت عن وجه ليلى البراقع.

وعدتها 25 بيتا (وهي من البحر الطويل والعروض مقبوضة والضرب مثلها.

18- قوله:

" زدني بفرط الحب فيك تخيرا ∴ وارحم حشى بلظى هواك تسعرا

وهي 11 بيتا (وبحرها الكامل والعروض تامة صحيحة والضرب مثلها صحيح). [4]

19- قوله من مطلع قصيدة:

" أرى البعد لم يخطر سواكم على بالي ∴ وإن قرب الأخطار من جسدي البالي

---

[1]- المرجع نفسه ، ص: 91، 92.
[2]- المرجع نفسه ، ص: 92.
[3]- المرجع والمكان نفسه
[4]- عاطف جودة نصر، (م. س)، ص: 92.

وهي 25 بيتا (وبحرها الطويل والعروض مقبوضة والضرب صحيح). [1]

20- قوله:

" نسخت بحبي آية العشق من قبلي ∴ فأهل الهوى جندي وحكمي على الكل

وهي 08 أبيات (وبحرها الطويل والعروض مقبوضة والضرب صحيح). [2]

21- قوله: "أنتم فروضي ونفلي ∴ أنتم حديثي وشغلي

وعدتها 14 بيتا (وهي من المجتث الذي لا يستعمل إلا مجزوءا وجوبا، والعروض صحيحة والضرب مثلها صحيح). [3]

22- قوله:

"قف بالديار وحي الأربع الدرسا ∴ ونادها، فعساها أن تجيب عسى

وهي 14 بيتا (من البحر الطويل والعروض مقبوضة والضرب مثلها مقبوض). [4]

23- قوله:

" أشاهد معنى حسنكم فيلدلي ∴ خضوعي لديكم في الهوى وتذللي.

وهي 08 بيتا (من البحر الطويل والعروض مقبوضة والضرب مثلها مقبوض). [5]

24- وقال من مطلع قصيدة:

" غيري على السلوان قادر ∴ وسواي في العشاق غادر

وهي 16 بيتا (من مجزوء الكامل، وعروضها مجزوءة صحية والضرب مجزوء مرفل تضير به متفاعلن إلى متفاعلاتن). [1]

---

[1]- المرجع والمكان نفسه.
[2]- المرجع نفسه، ص: 93.
[3]- المرجع والمكان نفسه.
[4]- المرجع والمكان نفسه.
[5]- عاطف جودة نصر، (م. س)، ص: 93.

25- قوله:

" إن كان منزلي في الحب عندكم ∴ ما قد رأيت فقد ضيعت أيامي.

وهي 06 أبيات (من البحر البسيط والعروض مخبونة والضرب مثلها مخبون). [2]

26- قوله: " جلق جنة من تاه وباهى ∴ ورباها منيتي لولا وباها

وهي 04 أبيات تعد من المقطعات (وبحرها الرمل، العروض مخبونة تصير فيه فاعلاتن فعلا، وتنقل إلى فعلن والضرب صحصح). [3]

27- وقال وهو ما رواه عنه المحدث زكي الدين بن عبد العظيم المنذري:

وحياة أشواقي إليك ∴ وتربة الصبر الجميل

ما استحسنت عيني سواك ∴ ولا صبوت إلى خليل[4]

28- وبيتان آخران هما قوله:

يا راحلا وجميل الصبر يتبعه ∴ هل من سبيل إلى لقياك يتفق ؟

ما أنصفتك جفوني وهي دامية ∴ ولاو في لك قلبي وهو يحترق. [5]

29- وقال:

" حديثه أو حديث عنه ليطربني ∴ هذا إذا غاب أو هذا إذا حضر

كلاهما حسن عندي أسر به ∴ لكن أحلاهما ما وافق النظرا. [6]

30- وله بيتان آخران هما قوله:

---

[1]- المرجع والمكان نفسه.
[2]- المرجع والمكان نفسه.
[3]- المرجع والمكان نفسه.
[4]- المرجع نفسه ، ص: 94.
[5]- عاطف جودة نصر، (م. س)، ص: 94.
[6]- المرجع والمكان نفسه.

خليلي إن جئتما منزلي ∴ ولم تجداه فسيحا فسيحا

وإن رمتما منطقا من فمي ∴ ولم تسمعاه فصيحا فصيحا. [1]

على جانب هذه النصوص الشعرية التقليدية، فقد نظم ابن الفارض شعرا يعرف بالدوبيت، يشرحه الدكتور عاطف جودة نصر بهذه الكيفية: " وهو وزن فارسي نسج إلى منواله العرب. وأوزانه كثيرة ويسميه الرباعي، وهو متحد القوافي في جميع مصاريعه، فإن اختلفت الثالثة منها يسمى أعرج" [2] وفي الديوان 31 دوبيتا وعدد أبياتها 62 بيتا، إضافة إلى الدوبيت يشتمل الديوان على الألغاز وفي الديوان تسعة عشر لغزا عالجها الشاعر في 57 بيتا، وللشاعر في الديوان بيتان من المواليا، وفي الديوان إلى جانب ما ذكر شعر لسبط ابن الفارض.

النص الشعري جملة، والنص الشعري العربي تحديدا، هو بالأساس حالة افتتان أمام سحر اللغة إلى درجة التعلق الوجداني المؤدي إلى التمجيد والتقديس تلكم هي حكاية السيد ابن الفارض وتجربته الحياتية، المتناهية فيزيائيا اللامتناهية طالما حملت اللفظة المعنى. إن تمجيد وتقديس الكلمة هذا يأتي تلبية لحاجة الإنسان لإعطاء معنى لوجوده المتناهي في الصغر. ذلك المعنى المستور الذي لا ينفك في الابتعاد والانسحاب، في كل محاولة شعرية جديدة، والشعر عند العرب كان أول مظهر ثقافي يرافق الوجود العربي، بل يعد المظهر الثقافي المميز لهذا الوجود. إنه الجدر لما يسمى الوعي العربي، والذي سوف يزهر لاحقا فكرا عربيا الموسوم في حقب الانتشار والتأثير بالأدب. وبدايات الشعر العربي كانت نشيدا أو غناء ينظم لكي يسمع، لا يقيد كتابة، فيقرأ بعد حين. شعر يقال على المباشر إلقاء، ويخرج من أعماق الذات، وصميم الفؤاد، حالا، ليستقبل تفاعلا فيبرم عقدا سريا بين الملقي والملتقي، وتنشأ على إثر ذلك وشائح قربى بين المرسل والمرسل إليه، يقول الشاعر والمفكر العربي أودينس في مؤلفه "الشعرية العربية" والذي هو عبارة عن مجموع محاضرات

[1]- المرجع والمكان نفسه.
[2]- المرجع نفسه ، ص: 95.

قدمها الدكتور في الكوليج دوفرانس، ولد الشعر الجاهلي نشيدا، أعني أنه نشأ مسموعا لا مقروءا، غناء لا كتابة ، كان الصوت في هذا الشعر بمثابة النسيم الحي، وكان موسيقى جسدية، كان الكلام وشيئا آخر يتجاوز الكلام، فهو ينقل الكلام وما يعجز عن نقله الكلام وبخاصة المكتوب، وفي هذا ما يدل على عمق العلاقة وغناها وتعقدها بين الصوت والكلام وبين الشاعر وصوته، إنها علاقة بين فردية الذات التي يتعذر الكشف عن أعماقها، وحضور الصوت الذي يتعذر تحديده" [1]. في هذا الجزء من قول أودينس نلاحظ أنه، يكشف عن النص الشعري من زاوية الملقي، أي الشاعر الذي يشعر بمشاعر معينة، لا يجد انفكاكا منه، إلا بقولها وتسريحها عبر قناة الشعر، فالشاعر وجد لأجل القول بصوت مسموع مؤثر لما يخالجه ويعتلجه، فيسمعها بدء بنفسه لتتفتح وتتهيأ، فيزداد انفعاله وينتشي أكثر فأكثر كلما تأكد الإنصات، وهي هكذا جلية مسموعة مدوية، معبر عنها بكلمات إيقاعية تقع على القلب فتخلف رجعا يعود على النفس وقد حمل تساؤلات ملحة تتشوف وتترقب أجوبة بعدية، ستتشكل نصوص شعرية مقبلة ولو بعد حين، وهكذا دواليك، لا يتوقف النص من مفاجأة نفسه، على الآماد الزمنية الإنسانية ونحن في هذا المقام، قد نذكر، ونتذكر ما قد قاله ابن الفارض معتبرين قوله علامة من علامات بداية الطريق الطويل الشاق، الذي لا تعرف له نهاية:

" يا راحلا وجميل الصبر يتبعه ∴ هل من سبيل إلى لقياك يتفق ؟

ما أنصفتك جفوني وهي دامية ∴ ولا وفي لك قلبي وهو يحترق"[2]

أما وإن ولينا الوجه شطر الملتقى، وانتقلنا من مصدر القول إلى مصدر السمع. فإن أودنيس يسمعنا القول الآتي: "حين نسمع الكلام نشيدا، لا نسمع الحروف وحدها، وإنما نسمع الكيان الذي ينطق بها. نسمع ما يتجاوز الجسد إلى فضاء الروح، وليس الدال هنا في الكلمة بذاتها مقرونة بالصوت، بل في الكلمة مقرونة

[1]- أودينس، الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية 1989، ص: 05.
[2]- ديوان ابن الفارض، (م. س)، ص: 183.

بالصوت، في الكلمة الموسيقى، الكلمة النشيد، وهو هنا ليس إشارة إلى دلالة ما، وإنما دلالة، إنما هو طاقة متعددة الإشارات، إنه الذات وقد تحولت إلى كلام، غناء إنه الحياة أو في شكل لغوي".[1]

أما تجربة ابن الفارض الصوفية الشعرية، فتتحرك على مسارين أساسين إنسانيين المسار الأول ذاتي، ونعني به حاجة ابن الفارض إلى التعبير، إلى قول الشعر وتحديدا قول الشعر الصوفي مطية إلى تشكيل معنى ما يرافق ويعود إليه الإنسان عندما يشعر بالحاجة الماسة إليه، وهذا التشكيل أو الصياغة، فيما يخص تجربة شاعرنا يتم بواسطة اللغة الشعرية الصوفية الرمزية، التي تتحسس المعنى وتقاربه المقاربة الذوقية. يقول الدكتور يوسف زيدان في هذا الصدد: " يدخل ابن الفارض إلى النظرية الصوفية في الوحدة الإلهية، مدخلا ذوقيا يقوم على فكرة الجمال الإلهي المبتدى في سائر المخلوقات فيقول : صرح بإطلاق الجمال ولا تقل ∴ بتقييده ميلا لزخرف زينة". [2]

مقارنة تراهن في التبليغ والطرح على الشحنة العاطفية المتوقدة الهدارة لا على الفكرة العقلية المقولية المتسقة أثناء التقديم والجرد: " ومن هذا المعنى السابق، ينطلق ابن لفارض إلى أفق المشاهدة فهو ينظر إلى الموجودات فيرى فيها ظلالا للجمال الإلهي. وإذا كان الصوفية يعتبرون الجمال هو أصل الحسن وأن الحسن الظاهر في الأشياء هو صورة الجمال الإلهي، فإن ابن الفارض يرى في كل حسن مظهر الجمال واحد هو الذي نادى بإطلاقة في البيت، ومن هنا يقول في البيت الذي يتلوه مباشرة: فكل مليح حسنه من جمالها ∴ معار له بل حسن كل مليحة. [3] وابن الفارض الشاعر أولا أي الفنان والصوفي ثانيا أي المعتقد، ولفظه "أولا" لا تقصد بها في هذا المقام سبقا زمنيا بالنسبة للفظة "ثانيا"، إنما وابن الفارض وهو ينسج الشعر الصوفي، محاولة منه لبلوغ "المعنى" المتحجب، بلوغ المتحمس النشوان والذي لا ينتهي من طلب الاستزادة، ينهض

---

[1]- أدونيس، (م. س)، ص: 55.
[2]- يوسف زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، دار الأمين، ط 2، 1998، مصر، ص: 241.
[3]- المرجع نفسه، ص: 242.

بهذه المهمة، أي مهمة النسج الشعري، نهوض الفنان المحب لما يكونه، والحب إن رغب فيه، وأطلق سراحه، يرى في الوجود المتعين، فأرقى وأسمى مخرج، لن يكون إلا شعرا، وإن أريد للحب أن يبقى مخلدا متأبدا، فلن يكون مدخله إلى مدخلا صوفيا. ابن الفارض أحب الحب فقال شعرا صوفيا، هو في الوقت نفسه إشارة عن حسه وحبه معا، أي قال الشعر الصوفي متعزلا فيما يحب وكان شعره بالذات والصفات من يحب فوقع في شباك الحبين، فشعره الصوفي ليس وسيلة تعبير عن حبه وحسب، بل هو أيضا حبه، حب متجدد، يتمظهر فيشاهد تارة في هذا الشيء أو ذاك، ليشاهد في كل شيء تقع عليه عين الفنان المبدع. يقول الدكتور ميشال عاصي: " إن الإطار الطبيعي بمجمله، وكما تراه الذات الإنسانية معكوسيا في عدسة الوجدان، هو ينبوع من ينابيع الاسترفاد الفني، تغرف منه العبقرية الفنية ما تشاء، وتنتقي وجمالية التعبير". [1]

أما المسار الثاني، فهو معقود بالمسار الأول بعقد متين لا ينفصم، إذ لا يمكن تصور الأول إلا بتصور الثاني، فاختيار ابن الفارض الشعر غاية ووسيلة تعبير وإخراج عن ما هو فردي، اختيار بالأساس، يجعل صاحبه مدفوعا إلى النشر والإذاعة، الشعر بالمطلق يقرن بالذيوع والإشاعة، فهو خطاب فني جهز للآخر ليزف إليه، قد ركب التركيب الموسيقي الخاص، لأجل إحداث الاستئناس والامتاع لدى الملتقى وكسب وده وحبه وفي هذا الشأن يقول أيضا ميشال عاصي: " إن الفن ليس مجردا عن مسؤولية الاجتماعية وليس ينبغي لأحد أن يتصور الفن منقطع الصلة بالمجتمع، سواء من حيث الموضوع أو الغاية أو أي عنصر آخر من عناصر المكونة، إنما الفن تعبير أصيل عن جوهرية الإنسان، وجوهر الكائن الإنساني شخصيته، والشخصية محصل اجتماعية الفرد". [2] ولن يستمر هذا الود والحب طويلا بين الباعث (الشاعر) والملتقي (المستمع)، إن لم يكن النص الشعري مثيرا، يشتهي، وهذا ما أدركه الشاعر ابن الفارض، حينما عمل على تزيين قصائده

[1]- ميشال عاصي، الفن والأدب – بحث جمالي في الأنواع والمدارس الأدبية والفنية – مؤسسة نوفل، ط 3، بيروت، لبنان، 1980، ص: 42.

[2]- المرجع نفسه، ص: 43.

الشعرية بما يسمى عند أهل الأدب بالمحسنات البديعية، والتي تضفي على البيت الشعري الواحد رونقا وحلة قشيبة: " وفي شعر ابن الفارض نزوع حادا إلى التنميق والزينة وشغف بالبديع لم يخل معه بيت من مجانسة أو تورية أو مقابلة، وقد توسع الشاعر في تزيين شعره وترصيعه بالبديع، فاستخدم من الجناس ستة عشر نوعا... وهي الجناس المستوفي والمحرف والمقلوب وجناس التصحيف والجناس الناقص وجناس شبه الاشتقاق وجناس الاشتقاق والجناس الملفق والمطرف واللاحق والمفروض وجناس القلب، والجناس التام والمركب وجناس القلب مع التلميح والجناس المضارع"[1]. ثم يضيف الدكتور قائلا: " هذا إلى جانب الألوان البديعية الأخرى، كالطباق والمقابلة واللف والنشر على الترتيب ورد العجز على الصدر والمناسبة ومراعاة النظير وإيهام التناسب وإيهام التضاد وإيهام التورية والإغراب والسجع والتقسيم والتقفية والمماثلة والاقتباس والمبالغة" [2]. ولبيان هذه الصنعة البديعية في شعر ابن الفارض نذكر بعض الأمثلة على ذلك:

- الجناس: " وبذات الشيح عني إن مـ ∴ ررت بخي من عريب الجزع حي"[3] .

وهذا مثال عن الجناس التام المستوفي بين لفظة حي لفظة حي.

وقوله: " تركت الصب فيكم شبحا ∴ ماله، مما يراه الشوق، في". [4]

وهذا مثال عن الجناس المحرف بين فيكم وفي

قوله: " مثل مسلوب حياة مثلا ∴ صار في حبكم ومسلوب حي". [5]

وهذا مثال عن الجناس المقلوب بين لفظة مسلوب ولفظة مسلوب.

وقوله: " صاديا شوقا لصدا طيفكم ∴ جد ملتاح إلى رؤيا ورى". [6]

---

[1]- د. عاطف جودة نصر، (م. س)، ص: 150.
[2]- المرجع والمكان نفسه .
[3]- المرجع نفسه ، ص: 45.
[4]- المرجع نفسه ، ص: 46.
[5]- المرجع والمكان نفسه.
[6]- المرجع نفسه ، ص: 47.

وهذا مثال على جناس شبه الاشتقاق بين لفظة صادي ولفظة صدا.

وقوله: " وهوى الغادة، عمري عادة ∴ يجلب الشيب إلى الشاب الأحى". [1]

وهذا مثال عن الجناس المصحف بين لفظة الغادة ولفظة عادة.

المقابلة:

في قوله: إن كان في تلفي رضاك صبابة ∴ ولك البقاء، وجدت فيه لذاذا". [2]

ومن هذا مثال المقابلة بين التلف والبقاء.

الطباق:

في قوله: "أضحى بإحسان وحسن معطيا ∴ لنفائس ولأنفس أخاذا. [3]

وهذا مثال عن الطباق بين العطاء والأخذ.

التورية:

في قوله: "منازلها مني الذراع توسدا وقلبي وطرفي أوطنت أو تجلت". [4]

وفي هذا البيت يجعل الشاعر من القلب والطرف والذراع منازل للقمر تصور أن الإكثار من الصناعة البديعية في شعر ابن الفارض مرده، أولا، إلى الحالة النفسية التي كان يكابدها شاعرنا لأسباب مختلف متباينة، وهي حالة كل فنان حقيقي يحيا وضعا استثنائيا، جراء وعي حاد بالوجود والموجود، ثانيا، قد يكون الإكثار من هذه الصناعة البديعية، ناشئا عن رغبة دفينة، إحدى تصريفاتها دعوة الآخر، مستمعا ومشاهدا إلى الانتباه والالتفاف حول الفنان، وأخذ قسما من الحمل الثقيل الذي يثقل الوجدان، ويكون الأخذ إنصاتا واستماعا لما

---

[1]- د. عبد الخالق محمود، (م. س)، ص: 47.
[2]- المرجع نفسه ، ص: 63.
[3]- المرجع نفسه ، ص: 64.
[4]- المرجع والمكان نفسه.

تجوش به النفس الشاعرة الواعية. فنظم الشعر يستنفر قوى الذات بأكملها ويقتضي بدل جهد مضني غير عادي، فالشعر الحقيقي هو ضرب من ضروب التفكير التأملي، يرفض العبارة السهلة، وينفر من الدلالة المعتادة إنه تحدى للمتعارف عليه، للجاهز من الأفكار، حقا، إنه خطاب عابر للأزمنة والأمكنة، ومن هنا تبرز إنسانيته، فيتعدى الراهن والحد.

"يقول هيدجر: "كل تفكير تأملي يكون شعرا وكل شعر بدوره يكون نوعا من التفكير" إن هيدجر يبين لنا أن كلا من الشعر والتفكير ينتميان إلى بعضهما بعضا بفضل القول، أي بفضل اللغة التي تقول حينما تكشف وتظهر" [1]. ويقول أيضا: " ... إن فن القصيدة يحدث في اللغة لأن اللغة تحفظ الطبيعة الأصلية للشعر". [2]

ولكي يستقيم حفظ الخطاب ويتجدر دأب ابن الفارض في معظم قصائده بخاصّة قصيدته المحورية التائية الكبرى، على الانشغال بالبناء اللغوي عامة، كمظهر لتمكنه اللغوي واستفاء لشرط من شروط الإقامة والتجذر لأي خطاب أو نداء، تماشيا وتوافقا مع القواعد التي تفرضها إكراهات علماء اللغة الكلاسيكية، وفي هذا الشأن يقول أن ابن طباطبا، ذاكرا وباسطا الأدوات التي يجب توفرها لدى الشاعر إن هم في القرض والنظم: "... فمنها التوسع في علم اللغة والبراعة في فهم الإعراب والرواية لفنون الآداب والمعرفة بأيام الناس وأنسابهم، ومناقبهم والوقوف على مذاهب العرب في تأسيس الشعر، والتصرف في معانية، وكل فن قالته العرب فيه وسلوك مناهجها في صفاتها ومخاطبتها وحكاياتها وأمثالها، والسنن المستدلة منها، وتعريضها وإطنابها وتقصيرها وإطالتها وإيجازها، ولطفها وخلابتها، وعذوبة ألفاظها وجزالة معانيها وحسن مباينها وحلاوة مقاطعها وإيفاء كل معنى حظه من العبارة وإلباسه ما يشاكله من الألفاظ حتى يبرز في أحسن زي وأبهى صورة"[3]. نرى أن جل هذه الأدوات قد استوفت في شعر البن الفارض، بعض هذه الأدوات، قد تمت الإشارة

---

[1]- د. سعيد توفيق، مقالا في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002، ص: 64.

[2]- المرجع نفسه، ص: 48.

[3]- محمد أمين بن طباطبا العلوي، عيار الشعر، شرح وتحقيق عباس عبد الساتر، مراجعة نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط 1، 1982، بيروت، ص: 11.

إليه سلفا، كالتوسع في علم اللغة، فلقد لاحظنا مثلا قدرة الشاعر على استعمال صور البديع، وبالذات تحكمه الفائق في إيراد أنواع الجناس المختلفة، وكذا الطباق، والتورية والمبالغة مما يستلزم براعة في فهم الإعراب، أما الرواية لفنون الآداب، فنراها في اتخاذ الشاعر للعنصر القصصي كشكل تعبيري، يعرض من خلاله أفكاره الشعرية ويكون من ناحية أخرى وسيلة مثلى لشد انتباه الملتقى، يقول الدكتور عبد الخالق محمود: " ولقد أفاد ابن الفارض بلا شك من ذلك العنصر القصصي، فالشعر الوجداني متى كان ذا طابع قصصي كانت الوحدة العضوية فيه أظهر وبدا متماسكا .... تظهر فيه الأفكار والأحاسيس صورا تحليلية للموقف بنمائها، وتظهر وحدتها في ظلاله".

أما قرائن حضور العنصر القصصي في شعر ابن الفارض، فتتوزع في جميع قصائد الديوان الطويلة، وأطول تلك القصائد على الإطلاق هي قصيدة التائية الكبرى المشهورة بعنوان بنظم السلوك والتي بالفعل يتضح للعيان استعمال العنصر القصصي بجلاء ودون غموض، حيث يحتوي القسم الأول من هذه القصيدة على حوار بين الشاعر ومعشوقته، بينما القسم الثاني فالحوار يدور بين الشاعر والمريد:

القسم الأول: حوارات الشاعر ومعشوقته.

"فقلت وحالي بالصّبابة شاهد ∴ ووجدي بها صاحي والفقد مثبي

إلى أن يقول:

"وما احترت حتى احترت حبيبيك مذهبا ∴ فواحيرتي لو لم تكن فيك حيرتي". [1]

ظاهر هذه الأبيات حديث موصول من العشاق إلى معشوقته محركه الشوق مؤده صدق الأحاسيس والمشاعر وإخلاص في الدعوى، يقابله من جانب "حضرة" المعشوقة صد ومنع وإعراض، ثم تجريح وطعن في حديث العاشق في الأبيات من 98 إلى 101، حيث تقول المعشوقة بلسان حال الشاعر العاشق:

[1]- د. عبد الخالق محمود، (م. س)، ص: 379.

"فقالت: هوى غيري قصدت ودونه ∴ تصدت عميّا سواء محجتي.

إلى أن يقول:

هو الحب إن لم تقض لم تقض مأربا ∴ من الحب، فاختره ذاك أو خل خلتي.

ليعود بعد ذلك الشاعر يسترضي معشوقته، مدعنا راضخا لرغباتها، يقول:

فقلت لها: روحي لديك وقبضها ∴ إليك، مالي أن تكون بقبضتي.

إلى أن يقول:

وظلت، بها لا بي، إليها أدل من ∴ به ضل عن سبل الهدى، وهي دلت".[1]

بعد هذا، ينتقل الشاعر من محادثة حبيبته، إلى إستراتيجية أخرى هي ربط اتصال بينه وبين مريده معلما ومسديا النصائح.

يبدؤها بقوله: فخل بها خلي مرادك معطيا ∴ قيادك، من نفس بها مطمئنة.

إلى أن يقول: ودع ماعداها، واعد نفسك فهي من ∴ عداها وبعد منها بأحصن جنة". [2]

ليطالب عد ذلك الشاعر مريد المثابرة والثبات على الطريق حتى بلوغ الغاية المثلى حيث المقام الراسخ للحب، والهناء بالفناء والتحقق بعد طول مجاهدة لتمكين المشاهدة.

يقول:

"فنفسي كانت قبل لوامة متى ∴ أطعها عصت، أو تعص كانت مطيعتي."

إلى أن يقول:

"فجاهد تشاهد فيك منك وراء ما ∴ وصفت سكونا عن وجود سكينة". [3]

---

[1]- المرجع والمكان نفسه.
[2]- المرجع نفسه، ص: 380.
[3]- د. عبد الخالق محمود، (م. س)، ص: 380.

لأجل أن يستوعب المريد الدرس يقوم الشاعر بتقديم تجربته في العشق ماثلة للعيان.

"فمن بعد ما جاهدت مشهدي وهادي لي إياي بل بي قدوتي

إلى أن يقول:

منحتك علما، إن ترد كشفه فرد ∴ سبيلي، واشرع في إتباع شريعتي". [1]

وبهذه الكيفية، يستمر الحديث بين المعلم ومريده، إلى أن يتوج بذكر دقائق الطريق من أحوال ومقامات تنتظر المريد، مكرمات، إن صدق النية وسلك سلوك العازم المقتدر، وجد في السير بهمة القول:

"فتى الحب، ها قد بنت عنه بحكم من ∴ تراه حجابا فالهوى دون رتبتي.

وجاوزت حد العشق، فالحب كالقلى ∴ وعن شأو معراج اتحادي رحلتي.

فطب بالهوى نفسا فقد سدت أنفس الـ ∴ عباد من العُبّاد في كل أمة". [2]

إلى جانب العنصر القصصي، فقد اعتنى ابن الفارض بالرمز، إشارة وتلويحا يوما به عن حبه العذري وتغزله المنزه عن الأغراض الحسية وأدران الجسد ونقي من شوائب النفس، وتمثل سلوك العاشق العنيف، والذي مارسه نظما وسلوكا شعراء ما قبل البعثة المحمدية، ولقد أشار ابن الفارض هو نفسه في التائية الكبرى إلى هذا المنحى الرمزي في نظم الشعر، وذلك في قوله:

"وعني بالتلويح يفهم ذائق ∴ غني عن التصريح للمتعنت". [3]

أما الوظيفة التي تلحق باستعمال الرمز من قبل الشاعر، فترمي إلى تجاوز المظاهر الحسية الجزئية من الأشياء الحسنة التي تشد إليها النفس البشرية، والالتفاف حول نور الجمال المطلق، وجعله قبلة، لكل عاشق ولهان، إضافة إلى هذه الوظيفة هناك وظيفة ثانية يحققها الرمز، وهو إبراز هذا الجمال المطلق متحققا كأثر

---

[1]- المرجع والمكان نفسه.
[2]- المرجع نفسه، ص: 381.
[3]- د. عبد الخالق محمود، (م. س)، ص: 119.

ظاهر في جميع المظاهر الطبيعية التي تستحق أن توصف بأنها حسنة. ونمثل للرمز بهذه الأبيات التي يقول فيها ابن الفارض:

"أرج النسيم سرى من الزوراء ∴ سحرا فأحيا ميت الأحياء.

أهدى لنا أرواح نجد عرفه ∴ فالجو منه معنبر الأرجاء

وروى أحاديث الأحبة مسندا ∴ إذخر بأذاخر وسيحاء

يا راكب الوجناء بلغت المنى ∴ عج بالحمى إن جزت بالجرعاء

متيمما تلعات وادي ضارج ∴ متيامنا عن قاعة الوعساء..

وإذا وصلت أثيل سلع فالنقا ∴ فالرقمتين فلعلع فشظاء

فكذا عن العلمين من شوقية ∴ ملء عادلا للجلة الفيحاء

واقر السلام عريب ذياك اللوى ∴ من مغرم ديف كئيب نائي. [1]

في هذه الأبيات وردت عبارات تفيد للقارئ قراءة عبارة، السفر ووسيلة، الناقة، وأمكنة كمكة، ونجد، أما الشاعر فلا يقصد هذه الأشياء لذاتها، إنما يأخذ هذه الألفاظ في مبانها لتشير إلى قضايا معنوية صوفية تخفى عن العين الحسية، لكن هي معلومة ومشاهدة بعين أخرى، غير مرئية هي عين القلب (البصيرة)، فتحرم الأولى عن المشاهدة لإحاطتها بالستار وتشاهد ثانية بكشف الحجاب: "فأرج النسيم" كناية عن انتشار ما تحمله الروح الأمري المنبعث عن توجه أمر الله من علوم المعارف الإلهية والحقائق الربانية ونجد كناية عن الحضرة الإلاهية الأمرية، و"الأذخر" كناية عن حضرة الصفات الجمالية و"السحاء" كناية عن حضرة

[1]- المرجع نفسه، ص: 173، 174.

الصفات الجلالية، وكنى ب "الوجناء" عن النفس المطمئنة فإنها شديدة القوة لاطمئنانها على أمر الله تعالى، أما الأماكن التي يذكرها الشاعر فيكني بها عن مقامها وأحوال. [1]

أن نذهب باللغة إلى الأبعد على الإطلاق، إلى أبعد ما هو متاح أن يقوم به الفاني العادي وهذا الذي سعى إلى تحقيقه نظما ابن الفارض وفرضه على نفسه ينبأ أن الرجل لم يكن مالكا اللغة الاستعمالية فحسب، وربما قد يكون أنه قد أصابه سهم الحقيقة المميت، والمصاب بهذا النوع من السهام مفارق لسطحية الدنيا وأشيائها، المتكلسة والرتابة التي تستغرقها. داخل إلى عالم بأفق لا منظور، راغما ذاته السكن بمحاذاة اللغة، والمكوث بجوار مقامها إنسانا يعيش هذه التجربة لن يكون صعبا عليه القول بتطابق الوجود بالموجود، واعتبارهما شيئا واحدا لا انفصال بينهما، بل قد يذهب هذا النوع من الناس إلى الاعتقاد بأسبقية الموجود عل الوجود، فالموجودية، هي المحددة ومانحة الوجود على الوجود.

فالأمر يتعدى التفنن في البنية الظاهرة للكلمة حتى وإن كان هذا التزيين والتنميق مؤشرا من بين المؤشرات، إلا أن المقصود يظل شيء غير ذاك التزيين والتنميق، يتراءى هناك بعيدا في حالة تأهب للانسحاب كلما هم الواحد منا الاقتراب والدنو منه لغاية الفهم ليس إلا، يقول ابن طباطبا "فإذا أراد الشاعر بناء قصيدة مخض المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه في فكرة نثرا وأعد له ما يلبسه إياه من الألفاظ التي تطابقه والقوافي التي توافقه، والوزن يسلس له القول عليه، فإذا اتفق بيت يشاكل المعنى الذي يرمه، أثبته واعمل فكره في شغل القوافي بما تقتضيه من المعاني على غير تنسيق للشعر وترتيب للفنون القول فيه: "بل يعلق كل بيت يتفق له نظمه على تفاوت ما بينه وبين ما قبله فإذا كملت له المعاني، وكثرت الأبيات وفق بينها بأبيات تكون نظاما جامعا لما تشتق منها، ثم يتأمل ما قد أداه إليه طبعه ونتجته فكرته، يستقصي انتقاده ويرم ما وهى منه". [2]

أما هذا الذي يرومه ويريده، والذي لا يلبث من الانسحاب، كلما شدت إليه الرحال في تصور ابن الفارض

---

[1]- د. عاطف جودة نصر، (م. س)، ص: 120.
[2]- محمد أمين بن طاطا، (م. س)، ص: 11.

وشغل الفؤاد والفكر، ولأجله فارق كل عزيز وغالي في دنيا الناس واستقبل المجهول، واستأنس الموحش، وطلق المدنس واقترن المطلق وولج المكان المقدس، يستجدي ويستعطف، أن نظم الشعر الصوفي من قبل ابن الفارض هو نظم كل إنسان بالقوة، قيده الشاعر بالنيابة عن النحن والنحن في هذا المقام مفتوحة على الإطلاق، دون قيد، سواء أكان هذا القيد زمانيا، أو مكانيا، أو فئويا، أو طبقيا، إن الكتابة المبدعة بصفة عامة لم تكن بأي حال من الأحوال قضية شخصية، تسرد مجموع أفعال فرد بعينه، إنما الكتابة المبدعة كانت دائما قضية إنسانية بالماهية وستظل كذلك، وهكذا يتأكد مرة أخرى أن ما سعى إليه ابن الفارض وجسده في ديوانه الفريد، ومنذ اللحظة تلك التي خرج فيها هذا الديوان إلى الوجود الفعلي، صار هذا الديوان ملكنا جميعنا نحن البشر، دون إقصاء، يستنطق الوجدان ويخاطب العقل ويستوقفه مستفهما مخاطبة آثرت ارتداء الزي الأرقى تعبيرا، ونعني بذلك النظم الشعري، أغلى وأجمل ما تملكه العرب تهبه هدية للإنسانية قاطبة، فلكل مجموعة ثقافية خصوصية واستثناء تتميز به، وهذا ما أكد عليه المفكر الجزائري مالك بن نبي في معرض حديثه عن الخصوصيات الثقافية، حيث يقول: "إن لكل شعب هواية يصرف إليها مواهبه الخلاقة، طبقا لعبقريته ومزاجه، فالفراعنة مثلا كان لهم، اهتمام لفنون العمارة والرياضيات، يدلنا عليه ما بقي في أيدينا من آثارهم العظيمة... كما أن اليونان مغرمين بصور الجمال، على ما أبدعه فن (فيدياس) وبآيات المنطق والحكمة على ما حدث به عبقرية (سقراط)[1]، أما بخصوص هواية العرب في تصور مالك بن نبي: "أما العرب في الجاهلية، فقد كانت هوايتهم في لغتهم، فلم يقتصروا على استخدامها في ضرورات الحياة اليومية شأن الشعوب الأخرى، وإنما العربي يفتن في استخدام اللغة، فينحت منها صور بيانية لا تقل جمالا عما ينتجه فيدياس في المرمر".[2]

[1]- مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر، ط 4، ص: 61.
[2]- المرجع نفسه، ص: 61.

ماذا حدث منذ أن حدث ذاك الأمر الجلل الذي حدث لابن الفارض والذي اجتمعت فيه الإنسانية قاطبة، وتكثفت كلية المظاهر فيه هو، وكل الأبعاد الإنسانية في بعد واحد نسميه البعد الوجداني تحفظا قاصدين بدلالة الوجدان لفظا مطاطيا يستوعب ويحتضن بكرم حاتمي كل الأبعاد والأحرى، يقول ابن الفارض: "هناك إلى ما أحجم العقل دونه به كل قلب فيه كل محبة". [1]

ذات السمة الانبساطية البرانية، والتي تنتهي من الاتجاه نحو الخارج، وتلك ذات السمة الانطوائية، التي تضرب جذورها في أعماق الذات الإنسانية، حتى يستحيل في الأخير، فلا تبقى إلا الصورة الأولى للإنسان الأول، فيتوقف الكلام من التدفق تاركا كل المجال ليكتسحه نشهد الميلاد للسر المكنون، فيضمحل الرسم، يقول ابن الفارض:

"وعنوان شأني ما أثبك بعضه ∴ وما تحته، إظهار فوق قدرتي

وأسكت عجزا عن أمور كثيرة ∴ بنطقي لن تحظى، ولو قلت قلت". [2]

أما شأن اجتماع الإنسانية قاطبة في شخص ابن الفارض، فيظهر في كثير من الأبيات الشعرية الفارضية منها مثلا:

"وما القوم غيري في هواي وإنما ∴ ظهرت لهم للبس في كل هيئة

ففي مرة قيسا، وأخرى كثيرا ∴ وآونة أبدو جميل بثينة". [3]

وتمكينا الفكرة اجتماع الإنسانية في الذات الفرضية يقول أيضا:

"وكل الورى أبناء غير أنني ∴ حزت صحوا لجميع من دون إخوتي". [4]

ويقول توكيدا:

---

[1]- عبد الخالق محمود، (م. س)، ص: 147.
[2]- عبد الخالق محمود، (م س) ، ص: 77.
[3]- المرجع نفسه ، ص: 114.
[4]- المرجع نفسه، ص: 119.

"فلو بسطت جسمي رأت كل جوهر ∴ به كل قلب فيه كل محبة". [1]

كل هذه النصوص الشعرية وغيرها كثير، تميط اللثام على الحقيقة التي فحواها أن الخطاب الصوفي متمظهرا في نظم ابن الفارض خطاب إنساني لا يتحرك لحظة التبليغ ليغطي، كل من يفترض أنهم ينتمون إلى الحقل اللساني الواحد، بل نراه يتحرك بوعي قاصدا إصابة فئة تعيشها، تنتمي أي نعم إلى الحقل اللساني الواحد مضافا إليه أنها تربط بهذا الحقل بعلاقة خاصة يجعلها تدركه إدراكا مميزا، لذا نراه أي هذه الفئة تعيد تشكيل هذا الحقل اللساني الواحد، الذي هو بالأصل يستغرق كل الناطقين بلسان الواحد، أو الذين يفترض أنهم كذلك في البداية أي في بداية التبليغ فهنا التبليغ الشعري. "البلاغة فن، والفن يعني هنا الصنعة . إن نتاج هذه الصنعة أمر مد برأي أنه لا يرجع إلى الطبيعة وصدفها، بل هو نتاج العقلانية المنهجية الإنسانية وبعبارة أخرى البلاغة منهج يمس خاصة ملازمة للإنسان هي الكلام" [2]. والكلام الذي يحتفى به في النصوص الشعرية من نوع الكلام البليغ المؤثر، تأثيرا اليد القوية التي تزيح الغطاء الذي يحجب النظر عن البصر، يقول ابن الفارض:

" أسافر عن علم التعين لعينه ∴ إلى حقه، حيث الحقيقة رحلتي". [3]

أما الفئة المنتجة له والملتقية له أولا، فهي التي توسم باسم الصفوة أو الخاصة التي تعتقد أنها هي المعنية أولا بالخطاب الشعري الصوفي، وتتميز بهذا الاختيار، لهذا هي تلزم ذاتها بتحمل أعباء قيادة العامة، نحو آفاق جديدة أكثر نورانية وأكثر رحابة، وهذا ما يستشف من النصوص الشعرية الفارضية: " إن روح البلاغة كلها كامنة في الوعي بفجوة ممكنة بين اللغة الواقعية (لغة الشاعر)، ولغة محتملة (التي يحتمل أن يستعملها التعبير البسيط والعام)، تلك الفجوة يكفي أن تقوم في الذهن، لكي يتم تحديد فضاء للصورة المفارقة بين

---

[1]- المرجع نفسه، ص: 127.

[2]- هنرش بليت، البلاغة والأسلوبية- نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، تر: محمد العمري، أفريقيا الشرق، المغرب، 1999، ص: 23

[3]- عبد الخالق محمود، (م. س)، ص: 145.

الاستعمال المحتمل (غير التصويري) والاستعمال المحقق (التصويري) للغة تخلق فراغا. وعلى الملتقى أن يملأه بعملية تكمن في " إعادة ترجمة " الصور إلى بنيات لسانية مرافقة للمعيار". [1]

إن كانت تجربة ابن الفارض الشعرية الصوفية الإنسانية، تتمظهر بشكل قوي فتتبلور في معاني الحب الإلهي، مطية لإدراك الأجمل، الإحاطة بهذه المعاني، يقودنا هذا المسعى ابتداء إلى التسليم فرضا أن لهذه المعاني تأويلات شتى وذلك على المستوى الإنساني عامة، للنصوص الفارضية أبعاد إنسانية، منها ما هو متعلق بالمعنى المبرزة لهذه النصوص، ومنها ما هو نفسي، ومنها ما هو ماهوي وجودي ... وقبل التصدي لهذه الأبعاد بشيء من التفسير، قد يكون لزاما علينا الإشارة إلى وجود بعد من طبيعة منهجية خالصة، لا يعبر عن حياة وحركية الأبعاد السالفة الذكر والتي لها آثارها في تجربة ابن الفارض الشعرية، ونقصد بذلك البعد التفكيكي الملامس لتلك الأبعاد:

قراءة تفكيكية لتجربة ابن الفارض الشعرية:

نتصور أن كل مقول هو خطاب يبنى وجسد قابل للتفكيك، انطلاقا من هذا نعتبر أن ما أقدم عليه الشاعر ابن الفارض هو في الحقيقة رحلة فكرية مضيفة بالماهية نظرا لأنها تمثل مواجهة الذات في كل حين مع قدرتها الواعية واللاواعية وتحتدم هذه المواجهة وتصل إلى ذروتها، أثناء إقامة الشاعر في بلاد الحجاز، المستقر المكاني لما ندعوه إجمالا المتعالي في الجمال، والذي رغب الشاعر أن يراه مجسدا في الإشارة الشعرية الصوفية، فالشعر بصفته فنا في القول يشير إلى فكرة الجمال والتصوف، أداة تنوه هذا الجمال من كل الشوائب والزوائد التي قد تلحق به وفي هذا الصدد يقول جاك ديريدا:

" إن هيجل قد ربط ماهية الجميل بماهية الفن استنادا إلى التعارض المحدد بين الطبيعة والفكر، أي بين الطبيعة والفن" [1]. بالنسبة لجاك دريدا، تكون الفلسفة كنظام فكري هي المخولة بالأساس إلى التساؤل حول

[1]- هنريش بليت، (م. س)، ص: 103.

الجميل، وهي الكفيلة أيضا إلى تقديم الإجابة، إن كان الأمر كذلك، فلا غرو من اعتبار الكثير من النصوص الفراضية، نصوصا تحمل الروح الفلسفية، أو على أقل تقدير رؤية فلسفية، وحتى إن جاءت العبارة التي تحمل هذه الرؤية إشارة شعرية غارقة في الذاتية، تمجد الأنا وتحتفي به أيما احتفاء، طالما كان القول قولا شعريا، وتأكيدا على تمكن الروح الفلسفية في شعر ابن الفارض، يقول الدكتور محمد مصطفى حلمي: " فهذه " تائية كبرى "، وهي كما سبق أن بينا في غير موضع من هذا البحث ثمرة من ثمرات أذواقه ونفحه من نفحات فتوحاته، ليست مجرد مرآة انعكست على صفحتها الحياة الذوقية للشاعر فحسب، وإنما هي قد اشتملت فوق هذا كثير من الخطرات الفلسفية والتأملات الميتافيزيقية، والمبادئ الأخلاقية، والنتائج التي يمكن أن يكون لها أثر في الحياة الاجتماعية" [2]، إضافة إلى ما تقدم يمكن القول أن الفلسفة اليونانية في حد ذاتها وفي باكورة إنتاجها. جاء جزء منه على شكل قصائد شعرية، وأفلاطون قد طغى على أسلوبه الأسلوب الشعري، واستزادة التوكيد بشأن الميل الفلسفي في تجربة ابن الفارض الشعرية، يقول وليد بحمردي في رسالته الموسومة بـ : اللغة الصوفية ومصطلحها في شعر ابن الفارض " ... وابن الفارض سيستعمل أحيانا المصطلحات الفلسفية للتعبير عن الحب، فهو يستعمل مصطلحي " المستحيل " و " الواجب " الفسلفيين لوصف جسمه وقلبه في الحب فيقول:

فجسمي وقلبي مستحيل وواجب ∴ وخدي مندوب لحائز عبرتي ". [3]

ويردف الباحث وليد بحمردي قائلا: " كان الحب هو الدائرة الحكمية التي تجمع فلسفة ابن الفارض الصوفية وفكرة العرفاني الروحاني، ولا يمكن فهم تصوف ابن الفارض إلا من خلال فهم حبه الذي صار عنده

---

[1] - Jacque Dérida, la vérité en peinture, champs flammarion, Paris, 1978, P : 30. (ت. الباحث)

[2]- د. محمد مصطفى حلمي، (م.س)، ص: 227.

[3]- وليد بحمردي، اللغة الصوفية ومصطلحها في شعر ابن الفارض، رسالة مقدمة إلى الدائرة العربية في الجامعة الأمريكية في الأدب العربي، جوان 1986، ص: 49.

أساسا حكميا تبنى عليه جميع أفكاره الثانوية الأخرى" [1] وما دامت عاطفة الحب الجارفة قد غزت كيان الشاعر واستولت على ذاته الشاعرة، وجدت مستنفسا لها، وقناة تصريف، قرض الشعر الصوفي ومسايرة لهذا الوضع الإنساني المتعالي، فإن المفكر جاك دريدا وهو يقارب الحالة الإنسانية، حينما يكون الكائن تحت سلطان الانفعال المخرج للأثر الفني، يجعلنا نستشف من خلال مقاربته هاته، مدى التقارب في سبل السرد المتدفق للوقائع في النصوص الشعرية الفارضية، وكذا القول الذي يتكشف الآن: " لا الشيء لا وجود، لا وجودي، ولا الشيء المحض، والذات المحضة ... وبالكره من ذلك فإنني أحب: بل أكثر من ذلك، بل، هذا يعد جريا وراء المنفعة الوجودية، قطعا، أنا لا أحب، لكن أتلذذ بالذي لا يمثل لي مصلحة للذي هو غير مبال بحبي أو بعدم حبي: اللذة التي أتحصل عليها لا آخذها بل أرجعها، فأنا أرجع الذي أخذته، أمنح الذي أرجعته، أنا لا آخذ الذي منحته، لأنني كذات موجودة، يستحيل علي الولوج إلى الجميل في حد ذاته، يستحيل على الحصول على لذة محضة ما دمت موجودا" [2] نخلص من هذا القول الذي يؤسس على منطق تلغي فيه الحركة الراهنة، الحركة التي سبقتها، وهكذا دواليك، فبلوغ المنتهى استحالة أكيدة وعدم مؤكد، ومن ثم، فإن الأهم في العملية الحياتية، هو السير قدما إلى الأمام، دون توقف، حتى تأتي لحظة الفصل، معلنة نهاية الرحلة الإنسانية إن تمادينا في فعل الإسقاط، فأسقطنا المقول الديريدي على تجربة ابن الفارض الشعرية لقولنا أن شاعرنا قطعا لم يعش لذة حبّه، إنما قالها فقط وأشار أليها شعرا وحسب وإن وجد شعور في مطلق الأحوال لحظي لا يفتأ أن يضمحل ويتلاشى بعد حين وجيز أي بعد انقضاء هذا الشعور وزواله، يقول جاك دريدا : "المتعالي ليس فقط مرتفعا" باللذة على مستوى القول يظل هذا الشعور مرتفعا لا مرتفعا جدا ولا عاليا جدا، ولا عاليا إطلاقا، ولا أكثر علوا من جميع الأعالي الشبيهة هو أكبر من أن يقارن، هو مقياس لا يقاس ارتفاعا،

[1]- وليد بحمردي، (م س)، ص: 69.
[2]- جاك دريدا، (م. س)، ص: 56. (ت. الباحث)

المتعالي هو أعلى من العلو من فوق ذلك في اللغة " الأعلى " كلمة لا تعني بالفرض فتعاليه بعيني فوق جميع الارتفاعات". [1]

بعد هذه المحاولة والتي حاولنا من خلالها ربط المقول الشعري الفارضي بتصور جاك دريدا لمفهوم الجميل نورد مباشرة بعد هذه المحاولة دعم بنيوي لها يكون أول بعد " إنساني " يتخذ فعل الإبراز كنشاط فكري مخرج للمعنى.

" البعد الإنساني " البنيوي للخطاب الصوفي الفارضي:

ما يميز تجربة ابن الفارض الشعرية ويبرزها، منظورا إليها، من زاوية بنيوية، مقارنة وبقية التجارب الفكرية والمتعلقة بفكرة المطلق أو المتعالي وتجعله موضوعها الإجباري في عملية انتقاء الموضوعات، هي محاولتها التعامل مع هذا الموضوع باستخدام لغة خاصة، هي اللغة الشعرية الصوفية، وقد يكون لهذا التعامل مما يبرره، فعلاقة فكرة المطلق أو فكرة المتعالي بالشعر بصفة عامة علاقة وطيدة، وقد يكون حقل الشعر وخاصة حقل الشعر الصوفي، الحقل الأمثل والأكثر موافقة لنمو وتبلور فكرة المتعالي وإبراز تعاليها ونزوع هذه الفكرة الدؤوب الارتقاء بعملية التفكير نحو تجارب فكرية متجددة، وهذا ما نلاحظه متعينا في نصوص ابن الفارض الشعرية، والتي هي في واقع الأمر سلسلة من المتتاليات اللغوية، التي تنحو منحى الإيقاعية أو التي تجهد ذاتها لتحافظ على موسيقى ما أوريتم كمؤشر من بين المؤشرات المشيرة إلى التشبث بجذر لغوي أو حد تترأى متتاليات لغوية، يضمها ديوان ابن الفارض الوحيد، يقول ميشال فوكو في هذا الشأن " في تحليل الحقل، الخطابي، لا يتوجه الاهتمام، إطلاقا إلى البحث خلف ما هو ظاهر عن الثرثرة شبه الصامتة لخطاب أخر، بل إلى إظهار لماذا صعب عليه أن يكون غير ما كان، وكيف ينفرد بذلك الحق على غيره من الخطابات الأخرى ويتميز عليها باحتلال مكانة لا يقدر أي خطاب أخر على أن يشغلها، يمكن صياغة السؤال الذي

[1]- جاك دريدا ، (م س)، ص: 141. (ت. الباحث)

يستقطب هذا النمط من التحليل على النحو التالي: ما هو هذا الوجود المتميز الذي يفصح عن نفسه في ما يقال، ولا يفصح عنها أي موضوع أخر غيره".

كل قصيدة قد ضمّها ديوان ابن الفارض الوحيد، جاءت لتكريس عبارة ما، فكرة عامة ما، وكل هذه القصائد ذات النفس الطويل تنتمي إلى منظومة تكوّن مشتركة، فيما يخص تجربة ابن الفارض، يعبر عن هذه المنظومة بفكرة المطلق أو المتعالي المثير لدرجة أن يصبح هذا المتعالي محصورا في الوجود إلا على مستوى القول الشعري الصوفي، بمعنى أن المتعالي يتحقق حقيقة عقلية حصريا، حينما يأتي التعبير عنه بالقول الشعري الصوفي فقط إن القصيدة الفارضية الواجدة تحديدا ذات النفس الطويل– نظم السلوك مثالا – تستقي قدرتها على الإنباء والإخبار أساسا من منظومة التكون هذه، والتي وسمناها بفكرة ((المطلق أو المتعالي لا لتعبر عن كيان مجرد خارجي أثناء عملية التصعيد، إنما نأخذ فكرة المطلق أو المتعالي كوسط يضم جملة العلاقات والروابط التي تؤلف البنية التحتية لخطاب ما، أو بتعبير آخر علاقات وروابط منصهرة ومتلاحمة إلى حد ما والذي يتوقف من يكون جذابا مغربا، قاصدين بفكرة المطلق إلى الأقصى التي تؤلف البنية التحتية الخطاب ما، أو بتغير أخر علاقات وروابط منصهرة ومتلاحمة إلى حو اد ما، تؤلف مجتمعة قاعدة أو أرضية خطاب ما))، دون الإغفال أن لكل قصيدة فرضية ذات النفس الطويل – على مدى مسارها الحياتي المعين الذي يبدأ بيت وينتهي بأخر بيت، سيلا مفرادتي خاص يبرزها ويجعلها تحظي بنوع من الاستقلال الذاتي. ففي كل قصيدة تتكرر البنية الفكرية ذاتها حتى وإن ارتدت ألفاظا مختلفة عن تلك الألفاظ في القصيدة التي سبقتها ورودا، أو التي ستأتي بعدها. فالجذر واحد يشكل في كل سانحة تمليه مقتضيات عملية التفكير أو تعقل الموضوع، إلى أن يستحيل في نهاية المطاف الفكر مطابقا للموضوع، فيستولي الموضوع استيلاء تاما لمجريات الفكر ويقتحمه اقتحام الحرس، ويسوده . وهذا هو المدى النهائي لتجربة ابن الفارض الشعرية الصوفية الإنسانية، يقول فوكو:" إننا اختلاف وأن عقلنا هو اختلاف الخطابات وأن تاريخنا

هو اختلاف الأزمنة وأن أنانا هو اختلاف الأقنعة وان الاختلاف أبعد ما يكون عن أصل منسي وخفي، بل هو ذلك التعبير الذي نحن عليه أو الذي نقول".[1]

- **البعد الإنساني النفسي للخطاب الصوفي الفارضي:**

ونحن بصدد التطرق إلى البعد الإنساني النفسي للخطاب الصوفي الفارضي تندفع فكرة ذات طابع منهجي، ملحاحة، نحو ساحة الوعي ترغب في الظهور والتكشف، علتها، بقايا أصداء عالقة، متعلقة بما قيل أنفا، بخصوص القراءة التفكيكية والبعد الإنساني البنيوي للخطاب الصوفي الفارض أما مؤدى هذه الفكرة فيقول : إن أخذنا الفكر الإنساني واعتبرناه كتلة واحدة متجانسة، من بدياته الأولى التي تضرب في أعماق التاريخ الإنساني إلى الآن، هذا الآن الذي لا يلبث أ ن يفوت أو انه في كل حين إنساني يبدولنا صيرورة تتحرك تاركة خلفا على جانب الطريق، الذي يتشكل في كل لحظة بفعل التفكر – بل إن فعل التفكر هو في حد ذاته الطريق– منشأ زادا معرفيا يستأنس به كائن الوحدة في سيره المتناهي، أما طبيعة الحركة، فهي وجه من أوجه طبيعة الحركة التي يصدر عن الحياة الإنسانية المعتقدة والمركبة فإن كان فعل التفكيك لا يشيد بدور الذات المنتجة للمعرفة كثيرا ومباشرة، ولا المسار البنيوية بمكثرت ولا مبال بإنجازات الوعي وخيلائه، فإنه في المقابل نظريات التحليل النفسي تسعى إلى تقديم الفرد على

انه فاعل – بطريقة أو بأخرى – على مسرح الحياة النفسية وذلك من خلال الاهتمام بسير عمليات، وما الكتابة بصفة عامة، الكتابية الصوفية، الا تجل من تجليات هذه العمليات النفسية والتي تتجسد نصوصا شعرية، تعكس واقعا نفسيا، ينتظم وفق " مبدإ اللذة " والذي يعد دافعا فطريا نظريا، تعمل النفس إلى تحقيقه، فالتوتر المؤلم المنبوذ الذي تتعرض له النفس، بسبب الإخفاقات المتكررة الساقطة على الذات، التي تكابدها طوال حياتها، من هذه الزاوية تحديدا، وإن أخذت تجربة ابن الفارض الشعرية الصوفية، فإنها لن تخرج عن

[1]- ميشال فوكو، (م. س)، ص: 121، 122.

كونها تجربة منظورا إليها من منظور التحليل النفسي على أنها في الواقع رغبة قد تكتفث وتعاظمت فتسلطت على نفس الشاعر وتحكمت فيه، فانفجرت شظايا، فكان القول الشعري، من بين هذه الشظايا، ومتنفسا، وإتاحه لمبدأ اللذة للتحقيق أو التلبية، يقول فرويد: " من المسلم به في نظريات التحليل النفسي أن سير العمليات النفسية ينتظم انتظاما آليا وفق " مبدإ اللذة" ونحن نذهب في عبارة أخرى إلى أن ما نبتدئ منه أية عملية نفسية، مهما اختلفت الظروف، إنما هي حال من التوتر الكريه المؤلم ومن ثم تتخذ لنفسها تلك العملية سبيلا يؤدي أخر الأمر إلى نقص هذا التوتر والتخفف منه، أي إلى تجنب " عدم اللذة " والحصول على اللذة [1]"

وتمثيلا لهذا التوتر الكريه المؤلم، الذي جاء في ثنايا قول فرويد في النصوص الشعرية الصوفية الفارضية، قصيدته الشهيرة الموسومة بنظم السلوك والتي يطفو فوق كلماتها أحوالا نفسية متناقصة ونوازع متصارعة تقف عائقا أمام تحقيق مبدأ اللذة، كمحرك للحياة النفسية بأكملها، يقول وليد بحمردي: " تتألف التائية الكبرى من 762 بيتا في الأقسام الأولى منها يركز ابن الفارض على الحديث عن الحب دون ايراد مصطلحات خاصة لا فتة للنظر ويرد كلامه هذا في شكل حديث بينه وبين محبويته الغيبية. ولكن شيئا فشيئا، تتحول التائية الكبرى من أجواء عاطفية إلى أجواء فلسفية تنظيرية مليئة بالمصطلحات – في ثلث الأخير منها لا ترد ألفاظ " الحب" " والهوى " بتاتا وفي أقسام الأخيرة من نظم السلوك كثيرا ما يستعمل الشاعر الأسلوب التعليمي نحو أيراده الفكرة ثم إلحاقها بالتوضيحات والأمثلة والتوضيحات عادة أكثر شاعرية ورقة من الأبيات التي يضع فيها الفكرة الصوفية العرفانية"[2] قد تعتبر فيما يخص تجربة ابن الفارض الشعرية الصوفية، متجسدة في ديوانه الوحيد، الحد الفاصل بين العالم الداخلي للشعر والعالم الخارجي، المتمثل في الوسط الاجتماعي، حد يقوم بتأدية أعباء وظيفتين هو إدراك المثيرات التي تتأتي من العالم الخارجي، وأحاسيس اللذة التصادم من

[1]- سيجموند فردويد، ما فوق مبدأ اللذة، تر، إسحاق رمزي، ط5، دار المعارف، مصر: ص23.
[2]- وليد بحمردي، (م. س)، ص31.

الداخل، يقول فرويد :" إن الشعور وظيفة خاصة لمنظمة معينة يمكن أن نشير إليها بالحرف س، ولما كان أهم ما يزودنا به الشعور هو إدراك المثيرات التي تتأتي من العالم الخارجي وأحاسيس اللذة أو عدم اللذة التي يمكن أن تتأتي إلا من خلال الجهاز النفسي، حق لنا أن نفرض لمنظمة س... وضعا في المكان ولا بد أن توجد هذه المنظمة على الحدود التي تفصل الخارج عن الداخل كما أنها ولا بد أن تواجه العالم الخارجي، ولا بد أن تنطوي على كافة المنظمات النفسية الأخرى"[1]، فالحد المقترح من قبل فرويد هو ذلك الإطار الذي تتواجد فيه إنسانية الشاعر، حيث تكون سانحة الإنسانية فرصة يتم فيها التعبير عن انتكاسات الأنا ورغباته المدفونة وأمانيه المنشودة، تبعث رسائل من الذات إلى الذات وإلى الخارج، إلى ذوات أخرى تلتقطها، هذه الذوات التي تعد في واقع الحال من امتدادات الذات واستمرار لها، وهي كذلك موضوع اللذة وحيزا مثاليا للتلبية، يقول فرانز ألكسندر:" لا شك انه ليس الانفعال في حد ذاته، كما هو معبر عنه في الإنتاج الفني – أو الأثر الفني – هو المنتج للتجربة الجمالية بل الشكل الذي تأخذه هذه التجربة جمالية." [2] أما الدافع وراء هذه الإنتاجات الإبداعية بصفة عامة فتعود في نظر فرانز ألكسندر إلى متغيرة من متغيرات الوضعية الأودبية، فالشخصية الرئيسية، في أي أثر فني يجسدها الابن المقدّر عليه العمل على تجاوز الصعوبات والتغلب عليها وتجاوزها، يقول فرانز الكسندر " إن العلاقة بين المضمون والشكل تختلف باختلاف أشكال التعبير الفني... ففي الأدب يبدو أن المضمون أهم من الشكل، ، مما يمنحنا أفضل أداة لدراسة طبيعته حينما تختزل الأعراض الأدبية إلى أصولها أو منطلقاتها فإنها تستحيل إلى بعض الخطاطات الرئيسية نسبيا، وهذه القلة مقارنة بتغيّر أشكال التعبير، تسترعي الانتباه، إن السبب (العامل) الأكثر ورودا يمكن في متغير ما للوضعية الأودبية"[3]

---

[1]- سيجموند فرويد، (م. س)، ص:55.

[2] -Franz alexandre , principes de psychanalyse, petite bibliothèque Payot, Paris, p : 174. (ت. الباحث)

[3]- فرانز الكسندر، (م. س) ، ص 177 ، 178. (ت. الباحث)

- **البعد الإنساني الوجودي للخطاب الصوفي الفارضي :**

ينتقل الفهم الماهوي الهيدجري للنزعة الإنسانية من التكلم عن الوجود الإنساني إلى التكلم عن الوجود وبحد ذاته، معتبرا، أن المقاربات الفكرية ما قبل الماهوية ركزت حديثها كثيرا عن الوجود الإنساني، وفصّلت عناصره، وغرقت في ظرفيته الضيقة ولم تول الأهمية لما هو أهم من السائر، الزائل، زوال الظرف المتعيّن، عوض أن تركّز فعل التفكر حول الكائن الموجود الحجب، والصائر من تكشف إلى تكشف، ومن حجب إلى حجب آخر، يقول مارتن هيدجر ناشرا موقفه حول النزعة الإنسانية : "إنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي وُهب القدرة على الانفتاح لها (الإنارة) بحكم وجوده نفسه الذي وصفناه "بالتوحد". وهو كذلك الكائن الذي فرضت عليه مهمة الحفاظ عليها، ولهذا يمكن القول بأنه هو حارسها وراعيها، وتتأكد إنسانية الإنسان عندما يقوم بهذه المهمة ويحققها بكيانها وفكره"[1] أما الكيفية التي يتم بها التعبير عن تجربة الإنارة، فتكمن في اللغة، والتي يعتبرها هيدجر "بيت الوجود" وإن قمنا بتمديد هذا الموقف الهيدجري لقلنا أن أسمى تمظهر للغة باعتبارها سكن الوجود، لغة الشعر تحديدا، خاصة إذا كان هذا الشعر ذا منزع صوفي والمفكر هيدجر ذاته قد طابق بين التفكير الأصيل والشعر، كما ورد سلفا. يقول هيدجر مفصلا : "وليس ما يحقق الفكر إلا تجربة الإنارة والصمود لها والتعبير عنها باللغة، عندئذ تصبح اللغة هي بيت الوجود أي المكان الذي تتجلى فيه الإنارة تجليا أصيلا، بينما تظل في العادة خافية أو منسية، لأننا ننتبه في حياتنا اليومية إلا إلى الموجودات التي تظهر في نورها ولا شك أن هذه الإنارة أمر عسير، لأنها ليست "موضوعا" يمكن التعبير عنه اللغة التي درجت على وصف الموضوعات المألوفة. كما أنها ليست موجودا كسائر الموجودات التي تظهر لنا ويسهل علينا إدراكها، إنما هي ذلك الذي يجعل تجربة الموجود أمراً ممكناً"[2]. جاءت الإنارة، فيما يخص تجربة ابن

---

[1]- مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم ودراسة : د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ص: 169.

[2]- المرجع والمكان نفسه.

الفارض هالة متعاظمة ملكته، ودفعت به إلى قول الشعر الصوفي، فكلما نظر باتجاهها، شاهد ببصيرته وهجها النوراني، أيقن، أنه يستحيل على كائن بشري مثله إدراك كنه هذه الإنارة، وحتى وإن كانت الوسيلة المعتمدة في ذلك، الإشارة الصوفية الدقيقة، فالبون شاسع بين المشاهد والقائل. خاصة إذا كان موضوع القول هو الذات الإلهية أو الحقيقة المطلقة ، وكانت طبيعة القول شعرا وكان الشعر صوفيا، لذا كانت الهالة تستهلك كل الوجود، وكانت الإنارة فيضا ربانيا، لا يضاهى، ويتعدى اللفظ والمعنى. إن نسبة الذات إلى الحقيقة نسبة، قد تعود الفلاسفة أن ينسبوها إلى الإنسان، وهذا مالا يراها الفيلسوف البريطاني "برادلي ": " اعتاد الفلاسفة أن ينسبوا الذات إلى الحقيقة، لكن برادلي يعتبرها عنصرا من عناصر الظاهر، ولذلك فهي تتضمن العلاقات والتناقض وأي محاولة لإقامة الحقيقة على وجود الذات تعد محاولة فاشلة "[1] أما مفهوم الحقيقة عند الفيلسوف برادلي، فيكتسي الطابع دينامي، فالحقيقة تبنى بفعل قدرات الإنسان، وبتفاعل هذه القدرات بالبيئة الخارجية، إنها تآلف لنظر وعمل معا: " الحقيقة إذا نسق منظم شامل يتضمن معارف وخبرات ومبادئ نقوم بإنمائها عن طريق زيادة نسبة المعرفة الصحيحة والمبادئ المسلم بها نهائيا والأحكام والقضايا الصادقة على الدوام وبذالك يصير مضمون الحقيقة كثرة متحدة مستمرة النمو والمقصود" بالمتحدة " أي عنصر الترابط – وهو عظيم الأهمية يؤدي فعله مع كثرة المضمونات بحيث لا توجد كثرة مبعثرة مشتتة وإنما توجد وهي شديدة التآلف والترابط ونتيجة لهذا العنصر يتوصل برادلي إلى إرساء مبدأين رئيسيين هما الاتساق والشمول."[2] إذا كانت الحقيقة التي يصبو إليها الإنسان – ابن المفارض مثالا – مشروع فكري غير مكتمل الصورة، فمعنى ذلك أن الإنسان هو حبيس الضلال، مكره أن يوجد فيه، فقدر الإنسان في هذه الأرض هو

1- محمد توفيق الضوى، مفهوم المكان والزمن في فلسفة الظاهر والحقيقة- دراسة في ميتافيزيقا برادلي، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية، ص:33.
2- المرجع نفسه، ص: 36 ،37.
[2]- محمد باسل عيون السود، ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين، دار الكتب العلمية ط1، بيروت لبنان،1998، ص: 57

مجابهة ومقاومة كل أشكال الخطأ والضياع، وهذا ما حاول جاهدا ابن الفارض القيام به سلاحه في ذلك الكلمة الجميلة والمعنى الدقيق، الذي يخترق فؤاد الإنسان ويقيم فيه وعقله فيستسيغه.

توطئة :

اللغة الصوفية بصفة عامة، لغة وجود، وجدت للوجود، فالمقال الصوفي النثري مقال عابر، ليعبر، فيعبر من العبارة الكثيفة، إلى الإشارة الدقيقة، مقال متحرك الطبيعة ، يتحرك في فضاء مفتوح، متجاوزا كل الحدود والإكراهات الظرفية يقول الصوفي المقتول الحلاج: " من لم يقف على إشاراتنا، لم ترشده عباراتنا"[1]. مقال يقبل ليقرأ، يستنطق على أكثر من صعيد ومستوى، مقال ملون بعديد الألوان، ومؤلف من عديد الطبقات، ويحتمل عديد التأويلات والقراءات،دون أن لا نغفل النظر، أن الإسهاب في التأويلات والقراءات قد يخل بطبيعة المقال فيجهده حتى يرهقه، فيضمر المقال ويضمحل في التأويل. يقول المفكر إميل سيورون منبها إلى خطورة هذا المسعى:" لا نطلب من الكلام أن يقدم مجهودا غير متناسب وقدرته الطبيعية، لا نجبره في مطلق الأحوال أن يصل إلى ذروته، لنتحاشى المزايدات الكلامية،خشية إنهاكه، والذي سيجعله غير قادر على تحمل عبء المعنى".ويقول أيضا تأكيدا على هذه الفكرة: " كل تعليق على مؤلف يكون رديئا أو عديم الفائدة فكل ما ليس مباشرا يكون معدوما ."[2]

وإذا كانت اللغة بصفة عامة، تفصل الإنسان، فصلا نوعيا عن بقية الحيوانات فإن تميزه هذا هو الذي أهله ليصير بالفعل لا بالقوة، متميزا باللغة وممتازا بها، وإذا كانت اللغة لها عديد الوظائف، فإن لغة المتصوفة، تخاطب المؤمن دون أن تخوض كثيرا في التعينات. لذا وصفت من قبل المنتصرين لها أو غيرهم، بأنها لغة الخاصة أو النخبة، تنتج اللفظ اللغوي وتختاره وتنتقيه، وتسعى في إنتاجها المفرداتي وتتحرك بإتجاه الإشارة والإيماء .

[1] - Emile Cioron, Aveux et Anathème, édition Quarto Gallimard, Paris 1995 p :1689 (ت. الباحث)
[2] - Emille Cioron, Syllogisme de l’amertume, édition Quarto Gallimard, Paris 1995, P8 (ت. الباحث)

في هذا المبحث سنحاول الإقتراب، لنستمع وننصت لما تقوله ولا تقوله لغة المتصوف لما تظهره فتحجبه في آن معا، لمنطوقها ولامنطوقها ولكي يتحقق الإستماع والإنصات وقع إختيارنا على لغة متصوف، وزاهد، يعرفه العام والخاص في البلاد العربية وكذا الإسلامية، إنه علم من أعلام التصوف، عاش التصوف وقدمه للآخرين طريقة لعامة الناس، إنه الشيخ الجيلاني، الرجل الصالح، ولي بغداد. فالرجل الإنسان ترك آثارا مكتوبة ولغة مسموعة، ومن بين هذه الآثار المكتوبة، المنتقاة مثالا على لغة المتصوف مؤلفه الموسوم بـ: " الفتح الرباني والفيض الرحماني"[1]، وقبل البدء في عملية الإستماع والإنصات، الأولى أن نقدم الشيخ عبد القادر الجيلاني، نتعرف عليه عن قرب، فمن هو الشيخ يا ترى؟.

2- تقديم الشيخ عبد القادر الجيلاني والتعرف عليه:

- تقديم وتعريف دار الهدى الجزائرية :

" هو قطب الأولياء الكرام، شيخ المسلمين والإسلام، ركن الشريعة وعلم الطرقية وموضح أسرار الحقيقة، أبو محمد محي الدين عبد القادر بن أبي صالح الجيلي قدس الله روحه نور ضريحه، يتصل نسبه بأمير المؤمنين محمد الحسن بن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضوان الله تعالى عليهم سبط أبي عبد الله الصومعي الزاهد. ولد رضي الله عنه سنة 470هـ، أمه هي أم الخير أمة الجبار فاطمة بنت أبي عبد الله الصومعي."[2] .

- أما شيوخه الذين أخذ عنهم العلم، فتقول الدار: " طلب فروع العلم وأصوله وقصد الأشياخ الأئمة الأعلام، علماء الأمة، فاشتغل بالقرآن العظيم حتى أتقنه، وتفقه بالشيوخ منهم: أبو الوفاء علي بن عقيل وأبو الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني، وأبو الحسين محمد بن القاضي أبي يعلى، وأبو سعد المبارك بن علي المخزومي، أخذ عنهم مذهبا وخلافا وفروعا وأصولا. سمع الحديث من جماعة منهم: أبو غالب محمد

1-Emile Cioron, syllogisme de l'amertume, édition Quarto Gallimard, Paris 1995,p :8.(ت. الباحث)

[2]- سيدي عبد القادر الجيلاني، الفتح الرباني والفيض الرحماني، دار الهدى، عين مليلة الجزائر، ص:03

الباقلاني، وأبوسعد محمد بن عبد الكريم وأبو الغنايم محمد بن علي بن ميمون... وقرأ الأدب عن أبي زكريا يحيى بن علي التبريزي وصحب الشيخ العارف بالله قدوة المحققين وإمام السالكين وحجة العارفين أبا الخير حماد بن مسلم الدباس، وأخذ عنه علم الطريقة وتأدب به."[1]

– **مجالس وعظه:** يذكر محرر الترجمة السيد خليل الميس، مدير أزهر لبنان فيما يتعلق بمجالس وعظ الشيخ عبد القادر الجيلاني، أن الشيخ أبا سعيد المخزمي الحنبلي، قد بنى مدرسة ففوّضها إلى الشيخ الجيلاني، فتصدر فيها للتدريس والوعظ والفتوى، وقصد بالزيارات والنذور، وقصد إليه طلبة العلم فحملوا عنه وسمعو منه ...

– **مصنفاته:** من مؤلفاته: كتاب "الغينة لطالبي الحق" و" الفتح الرباني والفيض الرحماني " و" جلاء الخاطر في الباطن والظاهر" و "سر الأسرار ومظهر الأنوار فيما يحتاج إليه الأبرار " و"آداب السلوك والتوصل إلى منازل الملوك".

نشأته وحياته العامة:

نشأ الإمام عبد القادر الجيلاني في كنف عائلته كريمة ورفيعة في جودها وفي نسبها، فقد كان والده (أبو صالح) صالحا زاهدا تمسك بكتاب الله وسنة رسوله(ص)، كما كان جده لأمه زاهدا تقيا ورعا قضى الشيخ عبد القادر الجيلاني أكثر من سبعين سنة في بغداد عاصر خلالها خمسة خلفاء عباسيين هم: * المستظهر بأمر الله: أحمد بن عبد الله بن محمد بن القائم أبو العباس (470–512هـ/ 1077–1118م) *المستظهر بالله : الفضل بن أحمد بن عبد الله بن محمد أبو منصور (485–529هـ/ 1092–1135م).* الراشد بالله،المنصور بن الفضل بن أحمد بن عبد الله أبو جعفر(504–532هـ/1110–1160م) *المقتضي لأمر

[1]- سيدي عبد القادر الجيلاني، (م. س)، ص:03، 04

الله محمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد القائم *المستنجد بالله: يوسف بن محمد بن المستظهر أبو المظفر (510-566هـ/1116-1170م).

- **تلامذته:** حدث عنه السمعاني، وعمر بن علي القرشي والحافظ عبد الغني والشيخ موفق الدين بن قدامة وعبد الرزاق وموسى ولداه والشيخ علي بن إدريس وأحمد بن مطيع الياجسرائي،وأبو هريرة محمد (إبن لدة) إبن ليث الوسطائي وأكمل بن مسعود الهاشمي، وأبو طالب عبد اللطيف بن محمد القبيطي ...

- **أسس الطريقة القادرية:**

جاء في كتاب الشيخ عبد القادر الجيلاني الموسوم" بالغنية لطالبي طريق الحق"."لأهل المجاهدة وأولي العزم عشر خصال جربوها لأنفسهم، فإذا أقاموها وأحكموها بإذن الله تعالى وصلوا إلى المنازل الشريفة"[1] . أما تفصيل هذه الخصال فأوردها على هذا المنوال: "أولها: أن لا يحلف العبد بالله عز وجل صادقا ولا كاذبا ولا ساهيا ... .الثانية: أن يجتنب الكذب هازلا وجادا .الثالثة: أن يحذر أن يعد أحدا فيخلفه إياه وهو يقدر عليه إلا من عذر بين لأن الخلف من الكذب. الرابعة: يجتنب أن يلعن شيئا من الخلق أو يؤذي ذرة فما فوقها. الخامسة: يجتنب أن يدعو على أحد من الخلق وإن ظلمه فلا يقطعه بلسانه ولا يكافئه بفعاله يحتمل ذلك لله تبارك وتعالى .السادسة: أن لا يقطع الشهادة على أحد من أهل القبلة بشرك ولا كفر ولا نفاق فإنه أقرب وأعلى في الدرجة، وهي تمام السنة السابعة: يجتنب النظر إلى المعاصي، فإن ذلك من أسرع الأعمال ثوابا للقلب. الثامنة: يجتنب أن يجعل على أحد من الخلق مؤونة صغيرة ولا كبيرة بل يرفع مؤونته عن الخلق أجمعين مما أحتاج إليه واستغنى عنه. التاسعة: ينبغي أن يقطع طمعه من الآدميين. العاشرة: التواضع، لأنه يشيد مجد درجته، وتعلو منزلته."[2]

- **أتباع الطريقة القادرية:**

[1]- سيدي عبد القادر الجيلاني، (م. س)، ص:07
[2]- سيدي عبد القادر الجيلاني، (م. س)، ص: 09

تعد الطريقة القادرية أوسع الطرق الصوفية انتشارا في دول العالم الإسلامي .فلقد ساهمت مساهمة فعالة في نشر الدين الإسلامي في أقطار كثيرة من قارة آسيا وقارة إفريقية، وكانت لها يد طولى في مقاومة الاستعمار الأوربي .والطريقة معروفة بأسماء مختلفة في بلدان المغرب الإسلامي، تفرعت القادرية إلى ثلاثة فروع:القادرية البكائية، وقادرية والآثة، وقادرية أدرار.أما في شمال القوقاز، انتشرت في منتصف القرن التاسع عشر على يد "حاجي كشيين" وعانى مريد والطريقة من القمع الروسي فالسوفياتي، ثم أعلنت الطريقة خارجة عن القانون.

وفاته: انتقل الشيخ عبد القادر الجيلاني إلى جوار ربه ليلة السبت عاشر ربيع آخر سنة إحدى وستين وخمس مائه 561هـ الموافق ل1166م، وفرغ من تجهيزه ليلا ولده عبد الوهاب في جماعة ممن حضر من أولاده وأصحابه وتلامذته، ثم دفن برواق مدرسته، ولم يفتح باب المدرسة حتى علا النهار وأسرع الناس للصلاة على قبره وزيارته وكانيوما مشهودا.

3- كيفية تشكل عملية الإستماع والإنصات للمجالس الجيلانية:

مصنف الشيخ عبد القادر الجيلاني الموسوم ب:"الفتح الرباني والفيض الرحماني"يقع في حوالي 295 صفحة من الحجم العادي، ناشره دار الهدى بعين مليلة، الجمهورية الديمقراطية الشعبية.الدار شركة طباعة ونشر وتوزيع، الكائنة بالمنطقة الصناعية، صندوق بريدها 193، توصلت بهاتف وفاكس وموقع على الشبكة العنكبوتية، لها رقم تسلسلي ورقم إيداع قانوني مقامه المكتبة الوطنية، وجميع الحقوق محفوظة للناشر وبذلك يكون المصنف قد حاز على وجود وصار مملوكا ومحاطا بترسانه تقوم بحراسته، هذا من جهة،ومن جهة أخرى فالكتاب هو في واقع الأمر، مجموعة من الدروس(المجالس) كان يقدمها الشيخ لمريديه، اللذين يزاولون دراستهم بمدرسة (الرباط) الشيخ بمدينة بغداد العامرة عدد الدروس أو المجالس 61 درسا أو مجلسا، كان يقدمها الشيخ في وقت معلوم يسجله بداية كل درس، امتد التقديم من أول مجلس قدمه أو ألقاه يوم الأحد

صباحا الثالث من شوال 545هـ إلى آخر مجلس ضمه الكتاب ألقاه الشيخ في شهر رجب 546هـ وبذلك تكون المجالس التي تؤلف الكتاب "الفتح الرباني والفيض الرحماني " قد استغرق تقديمها حوالي سنة، تلقى في أيام معلومة في الغالب هي: الأحد والثلاثاء والجمعة وفي فترة الصباح الباكر أما عناوين هذه المجالس فهي كالآتي، تسرد تسلسلا من أول مجلس إلى آخر مجلس وهو المجلس 61: المجلس1: في عدم الاعتراض على الله.الثاني: في الفقر. الثالث: في عدم تمني الغنى. الرابع: في توبة.الخامس: في سبب حب الله للعبد. السادس: في نصيحة المؤمن لأخيه. السابع: في الصبر. الثامن: في عدم المراعاة. التاسع: في ابتلاء المؤمن.العاشر: في عدم التكلف، الحادي عشر: في معرفة الله عز وجل. الثاني عشر: في النهي عن الطلب من غير الله. الثالث عشر: في تقديم الآخرة على الدنيا، الرابع عشر: في النهي عن النفاق. الخامس عشر: في إيثار المؤمن على نفسه.السادس عشر: في العمل بالقرآن.المجلس السابع عشر: في عدم الاهتمام بالرزق.الثامن عشر : في جهاد النفس والهوى والشيطان. المجلس التاسع عشر: في مخافة الله. العشرون :في القول بلا عمل الحادي والعشرون: في عدم الالتفات إلى الخلق. الثاني والعشرون: في خروج حب الدنيا من القلب، الثالث والعشرون: في جلاء صدأ القلوب. الرابع والعشرون: في عدم مشاركة الله في تدبيره، الخامس والعشرون: في الزهد في الدنيا. السادس والعشرون: في عدم الشكوى إلى الخلق. السابع والعشرون: في النهي عن الكذب. الثامن والعشرون: في الحب في الله. التاسع والعشرون:في عدم التواضع للغني لأجل غناه. الثلاثون: في الاعتراف بنعم الله عز وجل. الحادي والثلاثون: في الغضب المحمود.الثاني والثلاثون : في أداء الأوامر واجتناب النواهي.الثالث والثلاثون:في رؤية الله يوم القيامة. الرابع والثلاثون: في النهي عن المنكر. الخامس والثلاثون: في مخالف الله عز وجل. السادس والثلاثون: في إخلاص العمل لله. السابع والثلاثون: في عيادة المريض. الثامن والثلاثون: في فضل لا إله إلا الله. التاسع والثلاثون:في حب الأولياء الصالحين .الأربعون: في التفقه في الدين.الحادي الأربعون: في المحبة في الله. الثاني والأربعون:في النفس

الأمارة. الثالث والأربعون: في الدنيا سجن المؤمن. الرابع والأربعون: في التمسك بالعروة الوثقى. الخامس والأربعون: في إتباع الرسول (ص). السادس والأربعون: في بغض الخلق عند الضرر. السابع والأربعون: في العمل الصالح. الثامن والأربعون: في إعطاء السائل والكرم. التاسع والأربعون: في وجوب التفرغ من هموم الدنيا .الخمسون: في عدم الركون إلى الدنيا. الحادي والخمسون: في النظر إلى الناس بعين الفناء. الثاني والخمسون: في الإختبار والبلاء. الثالث والخمسون: في التفكير في الحشر.الرابع والخمسون: في الرضى بقضاء الله. الخامس والخمسون: في المراقبة في الله. السادس والخمسون:في الصدق.السابع والخمسون: في العمل مع الإخلاص.الثامن والخمسون: في عدم المداهنة. التاسع والخمسون:في ترك الإنسان مالا يعنيه.الستون: في خواطر الإنسان. الحادي والستون: في التوحيد.قدم الشيخ عبد القادر الجيلاني هذه المجالس أيام آخر خليفة عباسي عاصره.هو الخليفة المستنجد بن محمد بن المستظهر أبو المظفر، كان يبلغ من العمر في فترة إلقائه هذه الدروس حوالي 76سنة. ولكي تتم بالفعل عملية الإنصات والإستماع ، ثم بعد ذلك، القراءة فلإظهار والكشف والإخراج، يستوجب أخذ عينات منتقاة من هذا الكتاب أي فقرات لذا أقدمنا على التالي: أخذنا ثلاث دروس أولى، ثم ثلاثة دروس من الوسط، فثلاثة دروس من آخر الدروس. أي الدرس الأول فالثاني فالثالث، ثم بعد ذلك الدرس الحادي والثلاثون،فالدرس الثاني والثلاثون،فالثالث والثلاثون، وأخيرا الدروس الأخيرة أي الدرس التاسع والخمسون، الستون، فالحادي والستون، لنقتصر بعد ذلك على فقرة البداية والنهاية من كل درس، حتى نحقق الإستماع والإنصات المرجو، ثم الإستنطاق والقراءة والإخراج والإظهار، والذي يأخذ شكل وصورة البعد، فكل مقال، بناء وتركيب يساهم في إيجاده فاعلين مباشرين وغير مباشرين، والمحاولة المقاربتية التي نتعمد الأخذ بها، تكمن في إبراز المواد التي جعلت هذه المجالس أثرا مرئيا سواء هذا الأثر لغويا لسانيا أو وجوديا نفسيا أو اجتماعيا تاريخيا، وبعبارة أخرى فإن أي مقال يحمل ثنايا بل الأصح هو ثنايا متلاحمة ومتضاعفة، فهناك الثنية اللغوية (البعد اللغوي) وأخرى وجودية (البعد

الوجودي) وأخرى نفسية(البعد النفسي) وأخرى إجتماعية تاريخية (البعد الإجتماعي التاريخي)، والفقرات التي ستكون على المحك، سنحاول من خلالها أن نثبت أن القول الصوفي النثري الجيلاني ثنوي الطبيعة والتكوين بأبعاد متعددة، تمنحه الكثافة والسماكة، والتي تجعله قولا إنسانيا إبتداء وحقيقة، وهذا ما هو حاصل بالفعل فالمجالس الجيلانية قد كتبت وقيدت وضمها كتاب وحفظ الكتاب عبر الزمن، وهذه قرائن تؤكد على إمتلاك القول الجيلاني بتلك الثنايا والأبعاد، أما الآن نقوم بتقييد هذه الفقرات على الورق كحركة أولى نحو تحقيق عملية الإستماع والإنصات .

– **المجلس الأول:** قدم الشيخ عبد القادر الجيلاني درسه الاول، بكرة يوم الأحد الثالث من شوال سنة 545 هـ، وكان عنوان الدرس: "في عدم الإعتراض على الله" قائلا:" الإعتراض على الحق عز وجل عند نزول الأقدار، موت الدين، موت التوحيد، موت التوكل والإخلاص، والقلب المؤمن لا يعرف لما وكيف لا يعرف بل يقول بل النفس كلها مخالفة ومنازعة فمن أراد صلاحها فليجاهدها حتى يأمن شرها، كلها شر في شر، فإذا جوهدت وإطمأنت صارت كلها خير في خير تصير موافقة في جميع الطاعات وفي ترك جميع المعاصي، فحينئذ يقال لها: [يا أيتها النفس المطمئنة إرجعي إلى ربك راضية مرضية] بسورة الفجر الآية 27و28 – محبة الله ورسوله مقرونان بالفقر والبلاء ولهذا قال بعض الصالحين وكل البلاء بالولاء كي لا يدعي، لو لم يكن كذلك وإلا كان كل أحد يدعي محبة الله عز وجل فجعل الثبات على البلاء والفقر تنبيها على هذه المحبة"[1] .

– **المجلس الثاني:** درس قدم يوم 05شوال سنة 545، وتناول فيه موضوع الفقر، جاء فيه: " غرتك بالله تنجيك وغيبتك عنه، ارجع عن غرتك قبل أن تضرب وتهان وتسلط عليك حيات البلايا وعقاربها، ماذقت طعم البلاء فلا جرم تغتر لا تفرح بجميع ما أنت فيه فهو زائل عن قريب، قال عز وجل: [حتى فرحوا بما أوتو

[1]- سيدي عبد القادر الجيلاني، (م. س)، ص:07، 12

أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون] الآية:44 سورة الأنعام إنما يظفر بما عند الله عز وجل بالصبر، ولذا أكد الله عز وجل أمر الصبر.الفقر والصبر لا يجتمعان إلا في حق المؤمن .المحبون يبتلون فيصبرون ويلهمون فعل الخيرات مع بلائهم ويصبرون على ما يتجدد عليهم من عند ربهم عز وجل لولا الصبر لما رأيتموني بينكم قد جعلت شباكا تصطاد الطيور، من ليل إلى الليل يفتح عن عيني ويخلى عن رجلي بالنهار مغمض العينين رجلي مشدودة في الشبكة أفعل ذلك لمصلحتكم وأنتم لا تعرفون. لولا موافقة الحق عز وجل وإلا فهل عاقل يقعد في هذه البلدة ويعاشر أهلها قد عم فيها الرياء والنفاق والظلم وكثرة الشبهة والحرام، قد كثر كفران نعم الحق عز وجل الاستعانة بها على الفسق والفجور وقد كثر العاجز في بيته، المتقي في دكانه، الزنديق في شرابه الصديق على كرسيه... أحتاج في هذه الحالة التي أنا فيها إلى قوة النبيين والمرسلين أحتاج إلى صبر من تقدم من آدم إلى زماني، أحتاج إلى القوة الربانية اللهم لطفا ورضا–أمين–"[1]

المجلس الثالث: ثالث درس قدمه الشيخ يوم الجمعة باكرا 08 شوال سنة 545 هـ وكان عنوان الدرس في عدم تمني الغنى وجاء فيه: أيها الفقير لا تتمن الغنى فلعله سبب هلاكك، وأنت أيها المريض لا تتمن العافية فلعلها سبب هلاكك، كن عاقلا، احفظ ثمرك يحفظ أمرك، اقنع بهذا القدر الذي معك ولا تطلب الزيادة عليه.كلما يعطيك الحق عز وجل بسؤالك فيكون كدرا وبغضة، قد جربت هذا إلا أن يؤمر العبد من حيث قلبه بالسؤال فإذا أمر بالسؤال بورك فيما سأل وأزيلت الأكدار عنه، وليكن أكثر سؤالك العفو والعافية والمعافاة الدائمة في الدين والدنيا والآخرة،اقتنع بهذا فحسب اللهم ارزقنا لقاءك في الدنيا والآخرة، لذذنا بالقرب منك والرؤية، اجعلنا ممن يرضى بك عما سواك،(وآتنا في الدنيا حسنة، وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار)"[2].

– **المجلس الحادي والثلاثون:** أما الدرس الحادي والثلاثون، قد قدمه الشيخ مساء يوم 18جمادى الثانية سنة 545هـ، وكان عنوان الدرس في الغضب المحمود والمذموم. حيث قال : "الغضب إذا كان لله عز وجل فهو

[1]- سيدي عبد القادر الجيلاني، (م. س)، ص: 12، 13
[2]- المرجع نفسه، ص 16 ، 21.

محمود وإذا كان لغيره فهو مذموم. المؤمن يحقد لله عز وجل لا لنفسه، يحقد نصرة لدينه لا نصرة لنفسه، يغضب إذا خرق حد من حدود الله عز وجل كما يغضب النمر إذا أخذوا صيده، فلا جرم يغضب الله عز وجل لغضبه ويرضى لرضاه، لا تظهر الغضب لله عز وجل وهو لنفسك،فتكن منافقا وما أشبه ذلك لأن ماكان الله عز وجل يتم ويبقى ويزداد وما كان لغيره يتغير ويزول، فإذا فعلت فعلا فأزل نفسك وهواك شيطانك منه ولا تفعله إلا لله عز وجل وامتثالا لأمره... (ياغلام) إن أردت الفلاح فأخرج الخلق من قلبك، لا تخفهم ولا ترجهم ولا تستأنس بهم وتسكن إليهم هرول عن الكل واشمئز منهم كأنهم ميتات جيف فإذا صح لك هذا فقد صحت لك الطمأنينة عند ذكر الله عز وجل والانزعاج عند ذكر غيره"[1]

– **المجلس الثاني والثلاثون:** ألقى الشيخ الدرس هذا يوم الجمعة باكرا 11جمادى الثانية 545هـ، وكان عنوانه في أداء الأوامر واجتناب النواهي. حيث قال: "أد الأوامر وانته عن النهي واصبر على هذه الآفات وتقرب بالنوافل وقد سميت مستيقظا عاملا لطلب التوفيق من ربك عز وجل مع اجتهادك وترك تكلف الحضور باب العمل وهو المستعمل لك، سله وتذلل بين يديه حتى يهيء لك أسباب الطاعة إذا فإنه إذا أرادك لأمر هيأك له، قد أمرك بالمسارعة من حيثك ويوجه لك التوفيق من حيثه، الأمر ظاهر والتوفيق باطن النهي عن المعاصي ظاهر والحمية عنه باطنة بتوفيقه يتمسك وبحميته وعصمته تترك وبقوته تصبر، احضروا عندي بعقل وثبات ونية وعزيمة وإزاحة التهمة لي وحسن الظن في وقد نفعكم ما أقول وفهمتم معانيه...قال بعضهم مادام في الجيب شيء لا يجيء من الغيب شيء، اللهم إنا نعود بك من الإتكال على الأسباب والوقوف مع الهوس والأهوية والعادات نعوذ بك من الشر في سائر الأحوال.(ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار)[2].

[1]- سيدي عبد القادر الجيلاني، (م. س)، ص 106، 108.
[2]- المرجع نفسه، ص:108، 109، 110.

– **المجلس الثالث والثلاثون** : قدم الشيخ هذا الدرس يوم الأحد بكرة 13 جمادى الثانية سنة 545هـ عنوان الدرس كان – رؤية الله يوم القيامة– حيث قال: " من رأى محبا لله عز وجل فقد رأى الله عز وجل بقلبه دخل عليه سره ربنا عز وجل شيء موجود مرئي، قال النبي سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر لا تضامون في رؤيته"... المحبون له رضوا به دون غيره استعانوا به واقتصروا عمن سواه صارت مرارة الفقر عندهم حلاوة،الفقر من الدنيا عندهم والرضا به عندهم، والتنعيم به عندهم غناهم في فقرهم نعيمهم في أسقاهم، أنسهم في ووحشتهم، وقربهم في بعدهم، راحتهم في تعبهم طوبى لكم يا صُبّرا يا راضين يا فانين عن نفوسهم وأهويتهم، (يا قوم) وافقوه وارضوا بأفعاله فيكم وفي غيركم لا تتعالموا وتتمعقلوا على من هو أعقل منكم...قفوا بين يدي على أقدام الإفلاس من عقولكم وعلومكم لتنالوا علمه تحيروا ولا تتخيروا، تحيروا فيه حتى يأتيكم العلم به، التحير أولا ثم العلم ثانيا ثم الوصول إلى المعلومات ثالثا القصد ثم الوصول إلى المقصود، الإرادة ثم حصول المراد، اسمعوا واعلموا فإني أفتل في حبائلكم الرخوة وأصل المقطع منها ليس لي هم إلا همكم، وليس لي غم إلا غمكم، إني طائر أينما سقطت لقطت الشأن فيكم بأحجار رمرمية يامقعدين مثقلين يا مقيدين النفوس معقلين بالأهوية اللهم ارحمني وارحمهم"[1] .

– **المجلس التاسع والخمسون:** قدم الشيخ عبد القادر الجيلاني هذا الدرس يوم الثلاثاء مساء شهر رجب سنة 546هـ، أما عنوانه فكان –في ترك الإنسان مالا يعنيه –حيث قال:" عن النبي (ص) أنه قال (من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه) كل من حسن إسلامه وتحقق أقبل على ما يعنيه وأعرض عما لا يعنيه. الإشتغال بما لا يعني شغل البطالين المهوسين المحروم رضا مولاه، من لم يعمل بما أمر واشتغل بما لم يؤمر به هذا هو الحرمان بعينه والموت بعينه والطرد بعينه اشتغالك بالدنيا يحتاج إلى نية صالحة وإلا فأنت ممقوت، اشتغل بطهارة قلبك أولا فإنه فريضة ثم تعرض للمعرفة إذا ضيعت الأصل لا يقبل منك الاشتغال

[1]- سيدي عبد القادر الجيلاني، (م. س)، ص: 110.

بالفرع تنفع طهارة الجوارح مع نجاسة القلب ...أطيعوه فإنه يعز من أطاعه لا تعصوه فإنه يذل من عصاه، النصر والخذلان بيده يعز بالنصر من يشاء ويذل بالخذلان من يشاء يعز بالعلم من يشاء ويذل بالجهل من يشاء يعز بالقرب من يشاء ويذل بالبعد من يشاء."[1]

- **المجلس الستون:** قدم الدرس يوم 20 رجب سنة 546هـ، وكان عنوانه – في خواطر الإنسان- وبعد كلام :" سأله سائل عن الخواطر، فقال ما يدريك ما الخاطر؟ خواطرك من الشيطان والطبع والهوى والدنيا همك ما أهمك، خواطرك من جنس همك، ما يعمل خاطر الحق عز وجل لا يجيء إلا إلى قلب خال عما سواه كما قال(معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده) إذا كان الله عز وجل وذكره عندك، للدنيا خاطر والآخرة، للملك خاطر وللنفس خاطر وللقلب وللحق عز وجل خاطر، فتحتاج أيها الصادق إلى دفع جميع الخواطر والسكون إلى خاطر الحق عز وجل، إذا أعرضت عن خاطر النفس وخاطر الهوى وخاطر الشيطان وخاطر الدنيا، جاءك خاطر الآخرة، ثم جاءك خاطر الملك، ثم خاطر الحق عز وجل أخيرا هو الغاية إذا صح قلبك وقف عند الخاطر وقال له أي خاطر أنت ومم أنت؟.فيقول له له أنا خاطر كذا وكذا أنا خاطر الحق من الحق صاح محب الحق عز وجل يحبك فأنا أحبك أنا السفير أنا حظك من حال النبوة...كن عاقلا دع رياستك وتعالى: أقعد ههنا، كواحد من الجماعة ينزرع كلامي في أرض قلبك لو كان لك عقل لقعدت في صحبتي وقنعت في كل يوم بلقمة وصبرت على خشونة كلامي، كان من كان له إيمان يثبت وينبت ومن ليس له إيمان يتهرب مني"[2] .

- **المجلس الحادي والستون:** قدم الشيخ عبد القادر الجيلاني درسه الأخير يوم الجمعة شهر رجب سنة 546هـ، وكان عنوانه – في التوحيد- حيث قال: وحد الحق عز وجل حتى لا يبقى في قلبك من جميع الخلق ذرة لا ترى دارا ولا ديارا، التوحيد يفتل الكل، كل التوحيد للحق عز وجل وفي الإعراض عن حية الدنيا أهرب

[1]- سيدي عبد القادر الجيلاني، (م. س)، ص:198، 203
[2]- المرجع نفسه، ص : 203، 271

عن هذه الحية إلى أن يجيئك الدواء فيقلع أضراسها وينزل سمها ويقربك إليه ويعلمك صنعته ويسلمها إليك وما يقي فيها أذية فتتصرف فيها وهي لا تقدر أن تلسعك، إذا أحببت الحق عز وجل وأحبك كفاك شر الدنيا والشهوات واللذات والنفس والهوى والشياطين فتأخذ أقسامك من غير ضرر ولا كدر، يا مدعيا بغير بينة كم تدعي التوحيد وأنت مشرك تقدر أن تخرج معي بالليل تمشي بالمواضع الفزعة أنا بلا سلاح وأنت بسلاحك ثم تنظر من يفزع أنا أو أنت؟من يدخل تحت ثياب الآخرة أنا أو أنت؟ أنت تربيت في النفاق وأنا تربيت في الإيمان ... قال يحيى بن معاذ... دخلت يوما في مجلسه فقال ألا ترون إلى هذا الميت لما ورد عليه الموت وأدهشه وغيب رشده حتى لم يغرف أحدا من أقاربه، فكذلك المعرفة إذا وردت على قلب المؤمن أدهشته وغيبت رشده حتى لا يعرف سوى ربه عز وجل"[1] .

4- **مابعد الإستماع:** وتم لنا الآن النشاط الأول،أي الحركة الأولى، أي فعل الإقتراب والدنو من لغة الشيخ عبد القادر الجيلاني، فعلمنا بعض ملابسات القول الجيلاني، وظروفه، التي تشاهد آثاره عالقة في مفردات القول، تلي الحركة هذه الحركة الأولى، حركة ثانية، تكمن في محاولة إختراق وهتك – بلطف- القول الجيلاني لأجل إبراز أبعاده الإنسانية، ولن يكون هذا الإبراز والمتعلق أساسا بفعل الفهم متاحا وممكنا إلا من خلال معرفة شروط وآليات إخراجه وإظهاره، كأثر مادي، مكتوب، يشغل حيزا متجها –وهو يتكون ويتألف من منتجه ومخرجه (الشيخ عبد القادر) إلى متلقيه الفعلي(المريد) ومتلقيه المحتمل (القارئ) . ولتحقيق المسعى هذا نقترح كيفية تتعين، قد تلبي غاية الفهم لأجل الإبراز والإظهار:

- أ- قراءة تفكيكية للمجالس الجيلانية:

كل قول، خطاب قد أنجز على هيئة بناء وجسد قابل للتفكيك والتشريح تفكيك الأجزاء، والتي كانت قد تآلفت وصارت كلا، وتشريح الجزء الواحد إلى وحدات، فمن نافلة القول، القول أن القول نص يمتلك وجودا ماديا

[1] - سيدي عبد القادر الجيلاني، (م. س)، ص: 218 ، 288.

يشاهد حروفا قد كتبت وقيدت وشغلت حيزا في الفضاء يراها الرائي، ويسمعها السامع، فالمقال قول يقال باللسان ويكتب باليد فكرا أو جملة تصورات بالإمكان أن يتجسد على الواقع، كلمات أسماء ، أفعال، حروف، والقول الجيلاني جاء جملة دروس، قالها بلسانه في مكان معلوم، قالها وكان معه من يلتقط القول فيسجله تسجيلا كتابيا لأجل الاحتفاظ والصون. إن القول الجيلاني ، إبرازه وإخراجه استدعى فعلين هما الكلام أولا ثم الكتابة ثانيا. فكان الشيخ عبد القادر الجيلاني يتكلم متفوها لينتشر كلمات على الورق الحافظ الصائن، قول يبدأ في ظهور صوت أو قل موجات صوتية قصدية نزوعية تؤول نحو التقولب، وهذا ما عبر عنه المفكر جاك دريدا، حينما قال:" الصوت هو الكائن الموجود في شكل كلية متكاملة لوصفه شعورا، وبكلمة بسيطة الصوت وهو الشعور ذاته"[1] ليتابع بعد ذلك المفكر الفرنسي، مبرزا أهمية الصوت عند الفيلسوف الألماني ادموندهوسرل قائلا:"إن فكرة الصوت تحظى بمكانه متميزة لدى هوسرل، ولكي نتمكن من معرفة مكمن قوتها ومعرفة كيف أن الميتافيزيقيا والفلسفة ومسألة تحديد الكائن بوصفه حضورا (présence) متميزا تعد جميعها تعبيرا عن المرحلة التي يكون فيها الصوت سيطرة تقنية على الكائن الموضوع"[2]

وما نلاحظه للوهلة الأولى فيما يتعلق بدروس الشيخ أنه قد فضل فعل الكلام والإلقاء على فعل الكتابة والتقييد باعتبار أن فعل الكلام يحقق عملية التعلم ومقصدها الإنساني بإمتياز يقول عمر مهيبل :" لقد بسط دريد الطريقة في التفرقة بين الكلام والكتابة في كتابه(علم الكتابة) قد نظر إلى هذه العلاقة نظرة جديدة ظريفة، تخالف جميع ما اتفق خلال قرون طويلة، من أفلاطون إلى ليفي شتروس، كما يقول حيث أن الكلام يسبق الكتابة، وإن الكلام هو الأساس وإن الكتابة ما هي إلا تسجيل كتابي لما يقال حتى لا يندثر مع مرور

[1] - عمر مهيبل، النبوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،ط2، 1993، ص: 254.
[2] - عمر مهيبل، (م، س)، ص : 254.

الوقت"[1]. إن الكتابة عندئذ لن تكون إلا حاملا أو رافعة للكلام أي الصوت والذي يعبر عن شعور صاحبه وعلم الكتابة في تصور جاك دريدا ينبني على:

* فكرة العلم هي شكل من أشكال تطور الكتابة.

* وقد تطورت هذه الفكرة بصفتها فكرة منبثقة من ثنايا اللغة.

* وأنها بقيت طوال وجودها مرتبطة بمفهوم الكتابة الصوتية أو اللفظية.

* إن فكرة وجود علم عام للكتابة تولدت لأسباب ضرورية دعت ذلك في إطار نسق محدد من العلاقات بين الكلمة الحية والتسجيل.

* ثم الكتابة ليست مجرد واسطة ثانوية ومكملة توظف لخدمة العلم.

* إستحالة قيام سرد خارجي تسجيلي دون إمكانية الكتابة.

إن كتابة دروس الشيخ عبد القادر الجيلاني من قبل الآخر المستمع والذي يعد الشرط التواتري الأساسي وضامن استمراريته في الزمن، ومحاولة الغير لعقلنة القول المصوت ابتداء وامتلاكه قصد إذاعته وتثبيته لغرض إثباته، ومنحه بعد ذلك القدرة على التأثير والافتتان، يقول عمر مهيبل معبرا مترجما على موقف جاك دريدا:" الكتابة التي تنظر إليها على أنها انتقال للحضور الطبيعي الأولي والمباشر للمعنى من الروح إلى اللوغس أي أن الكتابة تسعى لكسب الغطاء الفكري والعقلي الذي يساعدها على تثبيت مسيرتها نحو المرحلة العلمية"[2] .ليستطرد الأستاذ عمر مهيبل قائلا: " منذ القديم اعترف النحاة وعلماء اللغة على حد سواء بأن الكتابة سحرا مميزا وفتنة لا تضاهى حجبت السحر الذي تتمتع به الكلمة المنطوقة لأن أثر الكتابة كان أبقى خاصة في القديم"[3] غير أن فعل الكتابة مهما بلغ شأنه. لا يمكن له بلوغ شأن الكلمة المنطوقة، فهي سابقة

---

[1]- المرجع نفسه، ص: 265

[2]- عمر مهيبل، (م، س)، ص :269.

[3]- المرجع والمكان نفسه.

عنه، إنها الحقيقة، بينما الكتابة هي في أحسن الأحوال تجسيد وترسب.إن الكلمة حياة بينما كتابة الكلمة قبر لهذه الكلمة.لهذا يرى دوسوسير إن الخضوع أو الاستكانة أمام سحر الكتابة وفتنتها يعني الاستكانة أمام الانفعال، هذا الانفعال الذي قام بتحليله دوسوسير، منتقدا الطابع السيكولوجي للانفعال دون الاكتراث بلغويته، لأن المقام يتطلب ذلك.فإذا كانت الكتابة كائنا مصطنعا فإنها كباقي اللغات المصطنعة تود التخلص من التاريخ الحي للغة الطبيعية، والتي تنبذ بطبيعتها لما يسمى بالانسجامية التي تقتضي النظام والنسقية.

ولأجل توضيح وإبراز الفعل الكتابي يقترح الأستاذ حبيب مونسي في كتابه الموسومة "فلسفة القراءة وإشكاليات المعنى " – أرجوحة الفعل الكتابي – حيث يقوم الأستاذ بطرح حقيقتين هما :"... هناك حقيقتان لابد من التأكد منهما قبل الشروع في الحديث عن فعل الكتابة: إذا كان الإصرار على الإعلام والإتصال فأن ذلك يحد من تعدد الادلالة، وإذا كان الإصرار على الدلالة، فإن يحد من الإعلام والأدب في كل الأحوال يبتعد عن الإعلام بمعناه العام، وإن تضمن رسالة في ثوب جمالي"[1] أما شرحه للرسم المجسد لأرجوحة الفعل الكتابي، فعبر عنه بهذه الصورة :" إننا نشاهد على خط الاستعمال نقطة الصفر التي تكون فيها استعمال اللغة واضح الدلالة، تسلك السبل المعهودة لدى العامة من الناس، ولا يخرق عادة التواصل الأسلوبي فإذا انزاح بعيدا عن نقطة الصفر فقد فارق الوضوح والنظام، وتوغل في حقل التأويل الذي كلما ابتعد عن الدلالة المحورية بدت روابطه واهية يصعب ردّها . في أحايين كثيرة . إلى المركز إلا عبر أنها كانت متكررة ، وليس للانزياح وجهة إنما نتمثله كالنواس يذهب يمينا وشمالا مشكلا (حزما) تأويلية تطرد والقراءات المختلفة للنص الواحد.إن النواس وهو يتأرجح يمنة ويسرة – يذرع مجال النص، وكأن النص (قيمة) لها مظهر الملفوظ اللساني مادة، ولها مظهر المجال الروحي الدلالي روحا،لذلك يرتمي النص في : البحث في الجحيم بمقدار ما هو بحث في

[1]- حبيب مونسي، فلسفة القراءة وإشكاليات المعنى، دار الغرب للتوزيع والنشر، ط2000-2001 ص: 323.

قدرة القارئ على هضم المادة الجمالية والمعرفية فيه"[1] .قد تكون الدوافع والأسباب التي جعلت الشيخ عبد القادر الجيلاني يميل مفضلا الفعل الكلامي على الفعل الكتابي كثيرة ومتنوعة بعضها دفين عقله الباطن وبعضها الآخر إكراهات وظيفية التعليم والتلقين، وفي هذا الصدد تقول الأستاذة جوسيت راي دوبوف "إجمالا يقبل بأن يمتلك الكلام وظيفة تأثيلية تقعيدية لسانية، وبعبارة أخرى فالكلام يوظف أحيانا لأجل الكلام عن الكلام"[2] ثم تتابع الأستاذة جوسيت راي دوبوف شارحة فكرتها بهذه الكيفية: "الخطاب اللساني هو المثال الحسن عن ديمومة الموضوع.بل كل واحد منا ومهما كان مقاله، يلجأ بالضرورة لهذه الوظيفة التأثلية التقعدية اللسانية عندما يكون من اللازم تقديم تعليقات، حول المقول(le dire) لأجل الاتصال أو التبليغ سيما عندما يفرض ضبط الخطاب المعتبر معينا ومانحا للمعنى، ولأجل التذكير، لأجل التعلم، لأجل إيجاد الغموض"[3]. ونحن نعرض رأي الأستاذة جوسيت راي دوبوف جاء في سياق كلامها عن الكلام، الكلمة تأثيل والتي اخترناها ترجمة عربية لما يقابلها في اللغة الفرنسية بإيجاز واستنادا لما تضمنه كتاب الدكتور طه عبد الرحمن الموسوم"فقه الفلسفة القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل" من شرح لهذا المصطلح حيث يقول: "إن لفظ (التأثيل) مشتق من الفعل (أثل) ومعناها أصل فيسد مسد لفظ (التأصيل) في الغرض منه"[4] ويضيف قائلا أيضا:" أن يفيد معنى الاكثار التخمية... إن كثرة الاستعمال اللفظ التأصيل تسببت في دخول الابتذال عليه."[5]

– ب– قراءة بنيوية للمجالس الجيلانية :

كل قول خطاب معقلن معقول قابل للتعقل: يذهب الفهم البنيوي أو البنائي إلى اعتبار أن أي مقال أو نص هو بالأساس، المبرز للصيغة العقلية البشرية المسلم بوجودها ابتداء، الثابتة إجمالا، ومحاولة منا، سنقدم

---

[1]- المرجع نفسه، ص: 323، 324.

[2] - Josette Rey Debove, le Métalangage, étude linguistique du discours sur le langage, collection l’ordre des mots(2)le robert, 02Tirage, Monteréal Canada, p :01 (ت. الباحث)

[3]- المرجع نفسه، ص :01.

[4]- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب،ط1، 1999 ص: 323.

[5]- المرجع نفسه، ص: 324.

القول الجيلاني ضمن التصور العام لما ذكر آنفا: المجالس الجيلانية، مقول تراثي من طبيعة تعلمية (ديداكتيكية) موزع على هيئة دروس تلقى لفائدة متعلمين (النكرة) في أيام محددة في الأسبوع، مشار إليها بأسمائها.أما اختيار مضمون المجالس، فقد جاء مبرزا لعقلية يطغى عليها ثنائية التفكير، بمعنى أنها تضع أحد الخيارين فقط ، ويكون الخيار المختار وجوبا، مجافيا لما هو كائن بفعل الممارسة الحياتية، ونستكشف هذا منذ المجلس الأول، فالدروس المقدمة من قبل الشيخ، نلاحظ أن بناء عناوينها العقلي يتبع كيفيتين متناقضتين كيفية تعبيرية وظيفتها سالبة، فارغة، حيث يستعمل الشيخ لفظ"عدم" وكيفية تعبيرية موجبة، مثبتة، فالحقيقة الواحدة، يقوم الشيخ بالتعبير عنها بأسلوبين مختلفين، إضافة إلى ذلك، فإن الدروس والتي صيغت الصياغة الاثباتية أكبر تماما من تلك الدروس، التي صيغت الصياغة المقصية، فعدد الدروس ذات المنحى الإثباتي يقدر ب 50درسا، بينما الدروس ذات المنحنى المقصي يقدر ب:11 درسا. وبهذا الشكل يسعى صاحب القول إلى إزاحة كل ما يمكن أن يبث التشويش والبلبلة على النفوس والعقول فالحقيقة واحدة متحدة عزيزة وجليلة. بالرغم من الضبابية التي قد تلفها خاصة في بداية الطريق الحياتي، لذا فإن نمط التفكير المهيمن على مجالس الشيخ عبد القادر الجيلاني، خطي (Linéaire) ومن الملاحظ أيضا أن الدروس الجيلانية،تسير وفق بنية عقلية، ترتكز على نظام فكري واحد أو صيغة ذهنية مشتركة إن الفهم البنائي يذهب في مسعاه لفهم الظاهرة الانسانية بصفة عامة، لغة المتصوفة خاصة، حيث يعتبر المقول الصوفي،مظهر من مظاهر الوضع الثقافي العام سائد في حقبة تاريخية محددة، وبالنسبة، لجملة المجالس الصوفية، تعد منضوية تحت وضع ثقافي معرفي عام سائد إبان الحقبة العباسية، وبعبارة أخرى، فكل ما أتى في دروس الشيخ، من لفظ سواء أكان ذلك حرفا أو كلمة، اسما، فعلا،يعود في النهاية لما هو متعارف عليه آنذاك بل حتى الأسلوب المعتمد من قبل الشيخ،هو أسلوب الحقبة، وفي هذا الشأن يقول الأستاذ عمر مهيبل، مترجما موقف ميشال فوكو: "وهكذا يظهر مشروع الوصف المحض لأحداث المقال بمثابة أفق للبحث عن الوحدات المكونة وهذا

الوصف يتميز بسهولة عن التحليل اللغوي ذلك أنه لا يتسنى لنا إقامة نسق لغوي إلا باستخدام مجموعة منطوقات أو من مجموعة الوقائع المقالية... وبالمقابل فإن مجال الأحداث المقالية هو ذلك الكل المحدد دائما والذي يقتصر الآن على المتتاليات اللسانية أو اللغوية التي كانت تكونت من قبل ...إن وصف الأحداث المقالية تطرح سؤالا مغايرا : كيف نفسر ظهور منطوق ما بدلا عن منطوق آخر كان يمكن أن يحل محله."[1] . وقصد إبراز البنية العقلية المفرجة والمتحكمة في المقال عامة، المقال الصوفي خاصة، يتجه الفهم البنائي نحو تحليل مجال المقال (L'analyse du champs dixuarsif) تحليل نحاول بواسطته ومن خلاله ابراز المنطوق والوصول إلى كنهه، ولن يكون هذا الأمر متاحا إلا استقرائيا، أي لتجديد ظروف وجوده، وتعيين نهاياته وحدوده التي تجعله متميزا عن بقية المنطوقات الأخرى المتزامنة معه، يقول ميشال فوكو، في هذا الصدد:"إن القوانين الأصولية لثقافة ما –القوانين التي تنظم لغتها ومجالاتها إدراكا، ومبادالاتها، وتقنياتها وقيمها، ومراتب ممارستها– تثبت منذ البداية لكل إنسان، النظم التجريبية التي سيواجهها، والتي سيجد نفسه فيها."[2] .فيما يخص المقال الجيلاني، فظروف وجوده والتي جعلت منه مقالا متحققا بالفعل، تبدو ظاهرة، في بعض عباراته، المخبرة عن أسباب وجوده، تلك العبارات ينبغي بفعل التكرار أن تجد مقاما ومنزلة في الإبستمي العباسي، والذي يعمل من جهته إلى إزاحتها وطردها، وعدم تمثلها، وعدم قبولها كمكون أو فاعل من بين فاعليه. مع العلم أن المقال الجيلاني، ليس بالمقال الجديد على العقلية العربية الإسلامية، أما المجال الذي يتحرك فيه هذا المقال الصوفي، فهو مجال العبادة، أي تكريس علاقة الكائن بالعالم الآخر، ومادام المجال الصوفي معلوم، فالخوض فيه، يستوجب منطوقات (énonces) مهيأة لهذا الغرض والمنطوق في تصور ميشال فوكو يمثل الوحدة الأساسية والأولية للمقال، والذي لا يحيل إلى مايسميه

---

[1]- عمر مهيبل، (م. س)، ص: 122،123.

[2]- ميشال فوكو،الكلمات والأشياء فريق الترجمة:مطاع صفدي ،سالم يفوت، بدر الدين عروكدي،جورج أبي صالح، كمال أسطفان، شارك في المراجعة: د،جورج زنياتي، مركزالإنماء القومي لبنان، 1989-1990، ص:24.

النجاة بالجملة .وقد يتطابق مفهوم المنطوق مع مفهوم فعل الصياغة، وهو فعل يقصد به الصيغة ذاتها أكانت وعدا أو أمرا أو مرسوما أو عقدا أو التزاما أو تقريرا.وعناوين دروس الشيخ عبد القادر الجيلاني .قد ينطبق عليها المنطوق –وإذا كانت المنطوقات هي المكونة والمتحركة ككائنات داخل مجال المقال، فإن أ ي مقال يتحدد ويتعين ويتميز، ويأخذ استقلاليته الذاتية مقارنة مع باقي المقالات الموجودة في الحقبة التاريخية الواحدة بهذه الطريقة، يفترض في تصور أن ينظر إلى المنتوج الفكري الواحد، فهو يقول : " وفي الحد الأقصى من الفكر، تفسر النظرية العلمية أو تأويلات الفلسفة لما يوجد النظام بشكل عام وإلى أي قانون عام يخضع، وأي مبدءا يستطيع أن يحيط به، لأي سبب يقوم هذا النظام بالذات، وليس أي نظام آخر"[1] إن منطوقات أي مقال من المقالات، وهي تقوم بعملية ابراز خصوصية مقال بعينه، تستند في تصور ميشال فوكو على أربع فرضيات، صاغها الأستاذ عمر مهيبل بهذه الكيفية :

– **الفرضية الأولى:** "إن المنطوقات المختلفة شكلا والمبعثرة في الزمن يمكن أن تشكل كلا متناسقا إذا ما أحيلت إلى موضوع متجانس "[2] مثال ذلك منطوقات مقال الشيخ عبد القادر الجيلاني في تشكل كلا متناسقا يعبر عنه عادة بموضوع التصوف.

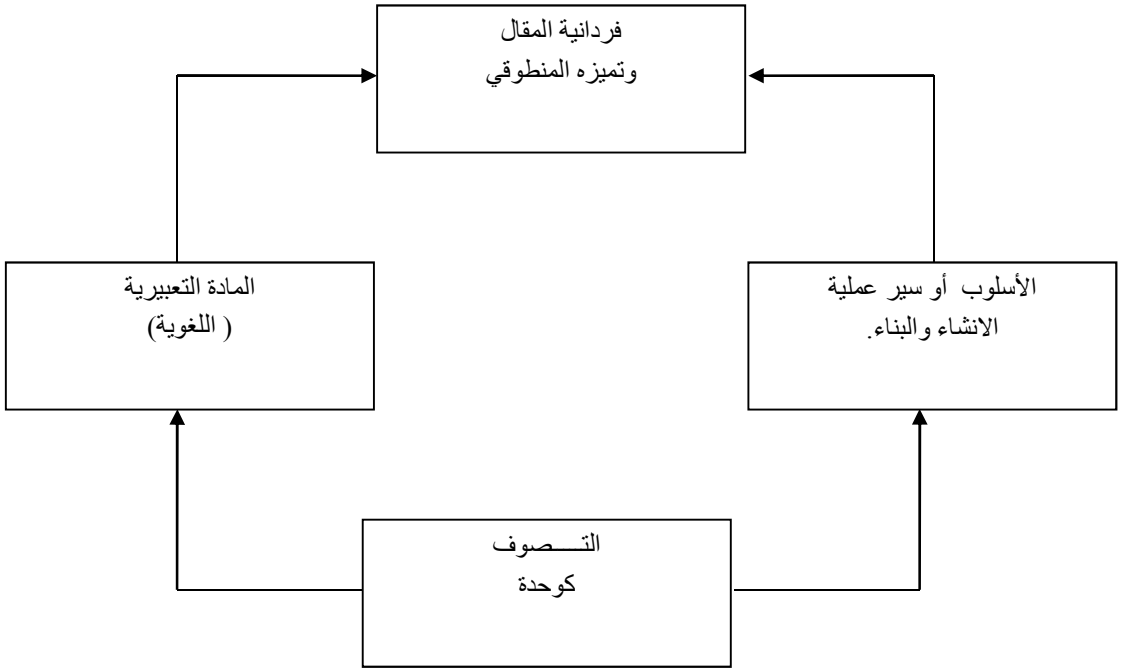
– الفرضية الثانية: "مجموعة من العلاقات منتقاة من بين جملة منطوقات، يجب أن نعرف أن ما يميزها عن بعضها ليس مواضيعها المتناسقة، بل شيء آخر يطلق عليه الأسلوب زيادة على الخصائص المنطوقية الثابتة"[3].إن الأسلوب الغالب على دروس الشيخ عبد القادر الجيلاني، ذو خصائص عملية دعاوية.

---

[1]- ميشال فوكو،(م. س)،24.
[2]- عمر مهيبل، (م. س)، ص125.
[3]- عمر مهيبل، (م. س)، ص125.

– **الفرضية الثالثة:** وهنا يتساءل ميشال فوكو عن امكانية: " تشكيل ما يسميها بالزمر المنطوقية، وذلك لتجديده لنسق المفاهيم الذي يدخل في نطاق العملية وهذه الظاهرة تتجلى في ميدان اللغة والوقائع النحوية مثل مفهوم الحكم ومفهوم الموضوع ومفهوم المحمول التي تجتمع تحت مقولة الكلمة"[1] .

– **الفرضية الرابعة:** وتهدف إلى تجميع المنطوقات مثل ذلك عناوين دروس الشيخ عبد القادر الجيلاني إبراز مدى التنسيق الذي تتميز به مع الأخذ بعين الاعتبار أشكال الوحدات التي تتجلى في إطارها من جهة وأن لا ننسى أهمية المواضيع. وقد يكون الرسم الآتي محاولة اختزالية لما ذكر سلفا وصورنة لمقال الشيخ عبد القادر الجيلاني ولمكوناته الأساسية.



[1]-. المرجع والمكان نفسه.

إذا كان الفهم البنائي أو البنيوي، لأي ظاهرة (المقال، الخطاب) من الظواهر الإنسانية ينطلق من مسلمة مؤدها: إن أي مقال هو بحد ذاته المشير والمعير عن البنية العقلية للإنسان، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف تتكون موضوعات أي مقال يا ترى وكيف تتكون موضوعات المقال الصوفي؟.

للإجابة عن هذا الإشكال يقترح الفهم البنائي هذا التصور إن الموضوعات المكونة للمقال– المقال الصوفي الجيلاني مثلا– يتحكم فيها نظام عقلي يتجلى في هذه المظاهر الثلاثة:

أ) المظهر الأول: كل موضوع هو صادر عن مجال أصلي له لذا يستوجب الكشف عن هذا المجال، بغية تسهيل عملية التحليل وعملية تحديد وتعيين الاختلافات الفردية الموجودة بين موضوع وآخر، ذلك أنها تختلف من جماعة إلى أخرى، ومن حقبة تاريخية إلى أخرى، فالمواضيع التي تطرق إليها الشيخ عبد القادر الجيلاني، كموضوع الفقر أو موضوع عدم الغنى، أو موضوع عدم الاعتراض لله... مواضيع تنتمي إلى مجالات معينة منها انبثقت وظهرت، تختلف عن بعضها البعض باختلاف المجتمعات وباختلاف الحقب التاريخية، وباختلاف التراكمات المعرفية، فموضوع الفقر على سبيل المثال لا الحصر– ادراكه وفهمه يعبر عن المستوى المعرفي (الاسبتمي) قد ساد الحقبة العباسية المتأخرة يتناسب والوعي الاجتماعي البغدادي، والذي يمثل المركز أو السلطة الرمزية للكيان العربي الإسلامي.

ب) المظهر الثاني: ضرورة وصف ما يسميه "فوكو" حجج التعيين أو التحديد فمثلا تعيين وتحديد موضوع عدم الغنى في المقال الصوفي قد يختلف تعيينه وتحديده في المقال الشعري العباسي أو المقال الشعري الأموي أو المقال الشعري الجاهلي.

ج) المظهر الثالث: وأخيرا تحليل شبكات التحصيص، وتتعلق بالأنساق والتي بموجبها نفرق، ونقابل، ونوضح، ونصنف، ونشتق مختلف أنواع الفقر مثلا بوصفها مواضيع للمقال الصوفي عند الشيخ عبد القادر الجيلاني وغيره من المتصوفة. ويذهب "فوكو"أن العلاقات التي تقوم بين الموضوعات داخل المقال الواحد

(المقال الصوفي) بين موضوع الفقر وموضوع عدم الاعتراض على الله مثلا كمواضيع المقال الصوفي يمكن أن تكون واسطة بين مؤسسات وأشكال اجتماعية متعددة بين مؤسسة "المسجد" ومؤسسة "الزاوية أو الرباط" مثلا.

د)البعد الوجودي الإنساني للمجالس الجيلانية: كل مقال، خطاب وجود وشعور بالموجود، يبدو أن الشخصية الصوفية بصفة عامة شخصية تحمل في ثناياها بذور البعد الوجودي، وتعبر عنه أيما تعبير، فكل مكونات الشخصية الوجودية الأساسية والممثلة مجسدة بالفعل في الكائن الصوفي المتحول، وقبل الحرف، أي قبل ظهور الفكر الوجودي كنسق فكري غربي فمجالس الشيخ عبد القادر الجيلاني، تحفل بالقرائن الاثباتية، على أن شخص عبد القادر متشخص يعي وجوده المتحول والمتقلب، بتحول وتقلب الأحوال والظروف إن مجالس ودروس المقدمة من قبل الشيخ لفظا والمقيدة والمسجلة من قبل الغير حرفا، دليل على هذا الوعي النوعي للذات والأنا والآخر.فالقاطرة (trame) التي تحمل دروس الشيخ، قاطرة من طبيعة ماهوية essenciste أي وجودية، فالشيخ المقدم للدروس يبتغي من وراء تقديمه، الوصول إلى كنه الذات بواسطة تحليل الظواهر الإنسانية والاجتماعية، ولن يكون هذا ممكنا في نظره إلا بالقضاء المبرم– فكريا– على الزيف الاجتماعي القائم والسائد المسيطر والكشف عن عيوبه ونقائصه وفضح بنيانه المنطقي المتهاوي أصلا حتى تتحقق بعد ذلك الوضعية الانسانية الفضلى والمثلى، المترجمة لما هو أساسي وجوهري في الوجود الانساني، جاء في مقال بعنوان من الحب إلى التشخصن في الشخصانية الواقعية للأستاذ الطاهر وعزيز تحاول الشخصانية الواقعية شخصانية محمد عزيز الحباني ، أن تصف لنا هذا الطريق الذي يبدأ من الكائن الذي يتعالى على نفسه وينفي ذاته ليتحول إلى شخص ثم إنسان"[1] ليضيف الأستاذ الطاهر وعزيز"فالكائن هو المعطي الخام الذي يحتوي على كائنات ممكنة لا نهائية ويشكل إذا القاعدة التي ترتفع شخصيات الشخص.

[1]- دراسات مغربية (مهداة إلى مفكر المغربي محمد عزيز الحبابي)،جمعية البعث في الآداب والعلوم الانسانية ، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع ،ط2، 1987 المغرب ص:09.

هذه الشخصيات التي هي مختلف أنماط كينونة الشخص الذي هو في جوهره، فعالية وسير إلى الأمام ويحدد خطوات الكائن في هذا السير إيقاع حركة التشخصن وهي حركة متصلة أو صيرورة ليست في حقيقتها إلا نفيا في حركة ...إنها ترفض أن تنحصر إلى الأبد، في هذا الشيء، أو ذاك فهي صيرورة لا نهائية و وسائل لتجاوز الذات بالذات لأن الذات لا تطمئن إلى شخصيتها الحالية ولا تقنع بأي وجود في الحاصر"[1] إن جميع مجالس الشيخ دروس مناهضة– دروس ضد التيار– تخالف وتعاكس كل ما هو مألوف كل ما هو مقولب ... كل ما هو بدون هوية كل ما هو عارض ، دروس الشيخ دروس يتناول فيها بالدرس والفهم قضايا إنسانية كمسألة الفقر، وموضوع الغنى وموضوع الأخلاق، وموضوع الإيمان من عدمه وموضوع العلاقات العامة ...غير أن تناول الشيخ لهذه المواضيع، تناول وطرح إذا كان يرى في البداية ومع اللقاء الأولى كعملية تعلمية، بين المعلم (الشيخ) ومتعلمين فإن هذا الإنطباع الأول قد يتلاشى أو يزول إذا أمعنا النظر في هذه العملية، لينسحب هذا الهدف التعلمي، ويظهر بعد ذلك أمر آخر أو إشكالا وجوديا، حميميا، يدور حول ماهية الوجود الإنساني ،لماذا وجد الإنسان؟.وماذا يصنع هذا الإنسان بهذا الوجود المقدر عليه قهرا؟فالشيخ عبد القادر الجيلاني من طبقة بشرية استولى عليها الهم الوجودي فاستقر في العمق في الوجدان، جاء في ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين التالي:" قال أبو عبد الرحمن محمد بن الحسن السلمي في كتاب طبقات الصوفية:سمعت عبد الواحد بن بكر يقول : سمعت أحمد بن فارس بن حصري يقول : سمعت الحسين بن منصور يقول :حججتهم بالاسم فعاشوا، ولو أبرز لهم علوم القدرة لطاشوا ولو كشف عن الحقيقة لماتوا."[2] إن دروس الشيخ هي الحقيقية خلاصة أو محصلة لتجربة إنسانية واعية، واعية بتمزق الإنسان وحيرته أمام وجوده المتناهي الهالك، يقول كولن ويلسن:"... ونجد هذا في معظم أوصاف التجربة الصوفية إذ يوصف المكان الذي تحدث التجربة فيه في بضعة سطور بينما يستغرق التعبير عن التجربة

[1]- دراسات مغربية، (م. س)، ص:09.
[2]- محمد باسل عيون السود، (م. س)، ص : 66.

ومعناها عدة صفحات"تجربة إنسانية تترجم سعي الإنسان الحامل للهم الوجودي والذي يعاني ويكابد من أجل المعرفة من أجل إدراك المعنى أي إدراك الحقيقة، والتي يقدم بغية إدراكها والوصول إليها، النفس والنفيس إنها تجربة الكائن القابع هاهنا والذي يرى وينظر باتجاه الأشياء والتي تنسحب أمام عيناه، كلما حاول الاقتراب والدنو منها، تجربة الكائن الذي يجد نفسه وحيدا، كأنه الغريق المستغيث في محيط الوجود المتلاطم الذي لا يرحم ، المستهلك لكينونه الكائن الوجودي الباحث عن... والذي لا يتوقف أبدا عن البحث، عن جر صخرة الوجود صوب القمة والتي تترأى له من بعيد ... ولا سبيل للوصول إليها رغم المحاولة عقب المحاولة يقول كولون ولسن أيضا:"... وهناك ميل للاعتقاد إذا تابع المرء الحقيقة أكثر مما يجب فإنه يندم على ذلك... وقد قال أرتسيباشين أن الاستجابة المنطقية الوحيدة للا معنى الحياة هي في الانتحار "[1] ويقول إميل سيورون:" إن الحقيقة تكمن في المأساة الفردية، فإذا عانيت بالفعل ، فإنني أعاني أكثر من فرد واحد، فأنا أتجاوز دائرة أنايا"[2] وقال أيضا :" وحيدا كنت، ووحيدا ستبقى إلى الأبد اللامفهوم يتدفق من معانيك "[3] .هكذا هي تجربة الشيخ الوجودية تجسد حالة الإنسان الذي يعيش في وضعية الطوارئ في كل حين مستنفرا قواه العقلية والنفسية والوجدانية ليتصدى ويواجه فيتعايش مع هذه الوضعية، فتجربة الشيخ تعتبر مظهرا من مظاهر المقاومة اليومية للوهم الجاثم على الذات. إنها تجربة سزيف الأسطورية والتي يحياها كل إنسان يحمل هم الوجود المتناهي كتجربة وقتية فردية والتي هي مستمرة كتجربة إنسانية عبر الصيرورة التاريخية. واستطرادا يمكن النظر في لبس الشيخ عبد القادر الجيلاني على أنها وقائع تراثية تجسد مثالا للشخصية الوجودية الحاملة للبعد الإنساني، فعبء الوجود مائل أما الرائي يتحقق بفعل القول الإرهاصي السابق لما سيتجلى نسقا فلسفيا، في كتابات الفلاسفة أمثال الفيلسوف سورين كير كجارد لاحقا. إن مضمون القول الجيلاني أحوال

---

[1]- كولون ولسن،المعقول واللامعقول في الأدب الحديث ، تر: أمين زكي حسن، دار الأدب بيروت، ط5 1981 ص:14.

[2]- المرجع نفسه، ص:17.

[3]- Emile Cioron, Bréviaires des vaincus, édition quarto Gallimard, Paris 1995,p :527. (ت. الباحث)

نفسية وجودية، عاشها الشيخ بحدة القول المصوت، صدى هذا القول سيرسب لغة فلسفية وجودية، تخبر عن الإنسان إبان القرن التاسع عشر الحائر بالماهية والغريب إجتماعيا أما التقاطع بين تجربة الشيخ عبد القادر الجيلاني وتجربة سورين كيركي جارد فتلاحظ في النقاط الثلاث الآتية:

*- **الالتزام والمخاطرة:** يقول سورين كيرك جارد :"لابد لي، وأنا أعاني الحياة أن أصير أنا نفسي، وقاعدة لسلوكي بفضل تلقائية عقل وقلب مؤاخيين بالفطرة للحق والخير، ولهذا تصبح حقيقتي أنا، إذ لا وجود لحقيقة بالنسبة للفرد إلا ما ينتجه هو نفسه أثناء الفعل"[1] إن مفهوم الحقيقة الذي ورد في قول سورين كيركجارد، يقابله مفهوم (الحق) عند الشيخ عبد القادر ويفيد مفهوم الحقيقة عند سورين الآتي:"... والحق أنها هي التي تنظر إلينا وتومئ إلينا ونحن لا نستولي عليها،ولكنها هي التي تستولي علينا، وهي لا توجد إلا إذا قبلنا نحن أن نصير وأن (نكون) الحقيقة، وهي تطالبنا مطالبة مطلقة أن نعيشها، فالحياة هي والحقيقة شيء واحد "[2].

*- **أولوية الذاتية:** يقول سورين كيركجارد :"إن عدم اليقين الموضوعي الذي تتخذه النزعة إلى الباطن متشبثة في أشد حالاتها. حماسا... تلك هي الحقيقة...الحقيقة العليا التي يمكن أن تكون بالنسبة لذات موجودة"[3] هذا، يقابله موقف الشيخ عبد القادر الجيلاني، المتمرد على الحقيقة الإيمانية الجاهزة إجتماعيا، والزائفة مضمونا والتي يمارسها أبناء عصره، لذا فالشيخ يؤسس لحقيقة إيمانية جوانية تشاركية ، تختلف عن تلك الحقيقة الإيمانية التي يدعوا إليها كركجارد الانعزالية يقول سورين كيركجارد:" إن ما يوجه إرادتي هو إتفاق، الحقيقة مع أعمق مطالب الشخص مع هذه الحقيقة الأخلاقية التي هي بالنسبة لي أنا (الفرد)الذي أكونه والذي أريد أن أكونه، والواقع أن نموذج الحقيقة–من وجهة النظر هذه هو الإيمان، لأن ما يدفعني إلى التمسك بأهداب

[1]- عبد الرحمن بدوي، دراسة في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، القاهرة ص:39.
[2]- عبد الرحمن بدوي، (م. س)، ص : 39.
[3]-المرجع نفسه، ص: 41.

الشيء، ليس هو البينة فهي محالة، وليس هو غلبة الظن، لأن الأمر لا معقول، وإنما عزمي لاختيار ما هو نفسي خالد أو لا متناه"[1] .

*- **اليأس والقلق:** يقول سورين كيركجارد :"الوجود معناه أن نعاني اليأس والقلق حتما... ومن المحال أن نفلت من القلق، واختفاء اليأس يساوي العدم تماما ومن يقول بالوعي والروح والتأمل الباطن يقول باليأس، مادام الاختيار مفروضا بالضرورة وأننا لكي نختار الأبدي، فلا بد أن نيأس مما نحن عليه، ومما نملكه وفق للمعيار المتناهي"[2] خط هروب المجالس الجيلانية، يتلون بلون الأسى والحزن، وعدم الرضا، الوضع الاجتماعي العباسي المتفاقم، مما ينجر عنه بروز أحوال نفسية جديدة معقدة تغذي الوعي وتلهبه، وتجعل الإنسان في مواجهة مع ذاته القلقة الحائرة اليائسة يقول سورين كيركجارد:"القلق يقيم الرعب والضياع والدمار إلى جوار كل إنسان"[3] .

د) البعد الاجتماعي التاريخي للمجالس الجيلانية : كل مقال هو خطاب ظرف اجتماعي تاريخي، المتتبع للمجالس الجيلانية باعتبارها عينة ممثلة للمقال الصوفي ،في الزمن العباسي، قد يكتشف أن المقال، كيان لساني إطاره العام الاجتماع والتاريخ، إجتماع بشري محدد ومعين في الزمن والمكان واستجابة لهذا المعطى المادي جاء العنوان، على هيئة تركيبية بين المصطلحين: مصطلح اجتماع ومصطلح التاريخ، وكان القصد من هذا التركيب، بعث تصور عقلي عام لدى المتلقي فالمصطلحين وهما جنبا لجنب وبتفاعلهما. كفيلان بتحقيق المعنى المرجو ، فلا يمكن تصور أحدهما دون تصور الآخر، هذا الكيان العقلي يمتلك أكثر من وجود واحد ومقال الشيخ عبد القادر ينتمي ويعبر بكيفية معينة (أسلوب معين) عن درجة الوعي الاجتماعي الذي كان عليه المجتمع العباسي، أي مجتمع الشيخ وبذلك يجسد المقال الوظيفة العقلية الإنعكاسية ،ثم إن

---

[1]- المرجع والمكان نفسه.
[2]- المرجع نفسه، ص:46.
[3]- عبد الرحمن بدوي، (م. س)، ص: 49.

المقال منتجه المباشر يدرك جيدا البعد التاريخي لمقاله، فكل درس، قد ارتبط بظرف زمني، مادام قد قيد بيوم وشهر وعام. وبذلك قد حقق المقال الوظيفة الحضارية، ومقال الشيخ وهو يمارس فعل التعقل وفعل التحضر الصيروري، قد وفر لنفسه الصفة الاقتصادية وصار سلعة معروضة في السوق للتداول والاقتناء.إن المواضيع المكونة للمقال الجيلاني، هي وليدة وأسباب ذاتية وموضوعية، أفرزتها حركة تطور المجتمع العربي الإسلامي أثناء الحكم العباسي، وإن شئنا الدقة مر بها المجتمع البغدادي وأحوازه، والذي يعد المركز والقلب النابض للكيان العربي الإسلامي آنذاك فإذا كانت الدروس مادة معرفية مقدمة لطلاب يرغبون في أن يعرفوا حتى يسلكوا السلوك الصحيح والموافق للتعاليم المقدسة، فإن هذه المعرفة المقدمة تطلعنا أيضا عن حركة الفكر،والمستوى الذي وصل إليه في تلك الحقبة المعلومة من التاريخ فالمعرفة ،من حيث أنها فعل التفكر المنتج للأفكار ينشأ ذلك بحركة جدلية ذاتية تعد هذه الحركة أثناء الإنشاء، هي كذلك جدلية، وأن هدين الجدلين يتحدان معا فيصبحان جدلا واحدا. لقد جاءت الدروس الجيلانية، مسارا يكون فيه الفكر والوعي، في حالة حياة، وأثر من آثار المعيش العباسي معكوسا ومعبر عنه في ذهن واحد من أولئك الذين عاشو الحقبة العباسية،واكتووا بلهيبها ودروس الشيخ عبد القادر الجيلاني، من حيث البناء المنطقي التكويني، مؤلفة من مجموعتين، المجموعة الأولى، يغلب عليها طابع الوجوب وإلزاميته، امتثالا للأمر المطلق، وهي المجموعة الغالبة والمهيمنة، يصل عددها 49 درسا تحريضيا المجموعة الثانية وهي الأقل عددا، والتي تحمل طابع الانتهاء والامتناع، حيث وصل عددها إلى 11 درسا. هكذا يبدو الهيكل العام العقلي، للدروس الجيلانية والهيكل بالعادة متعلق موضوعيا بإطار إجتماعي تاريخي معين ومحدد يجعله ممكن التحقق بالفعل، فالدروس ما كان لها أن توجد وتبقى في الزمن، وتستمر لولا هذا الظرف الاجتماعي التاريخي المظهر لها والحامل لها أيضا ، فهي صورة مشكلة بطريقة ما تختزل المجتمع العباسي وتركزه. وإن حاولنا التعرف عن قرب لتلك الأوضاع العامة الإجتماعية التاريخية، والتي ساهمت في إبراز وإظهار وإخراج هذه الدروس الجيلانية، وغيرها

من الآثار الفكرية. نبدأ –أولا– بذكر الوضع السياسي السائد حينئذ، حيث يقول الدكتور عامر حسن صبري بشأن هذا الوضع :" وتعتبر هذه الفترة، فترة ضعف الدولة العباسية، وانقسام الخلافة إلى دويلات لا ترتبط بالخلافة العباسية إلا بالإسم، فالغزنويون والسلاجقة في الشرق والفاطميون في مصر والمغرب والحمدانيون في الشام، والبوهيون في العراق وما جاورها ... ولم يبق للخليفة العباسي من الخلافة في بغداد إلا الاسم فقط، وأما بقية الأمور فهي بيد البويهييون الشيعة، الذين كانوا يخلعون من شاءوا من الخلفاء وينصبون من شاءوا "[1] أما بخصوص الوضع الاجتماعي،فيقول الدكتور عامر حسن صبري :"كان من نتائج هذه الفوضى السياسية اضطراب الأمن، وتدهور أحوال المجتمع ، وظهور اللصوص الذين كانوا يسمون الشطار، كانو يخيفون المقيمين في أوطانهم، ويفرضون ضرائب معينة على البيوت، كما يقطعون الطريق على المسافرين"[2] .أما الوضع الديني،فلم يكن بأحسن حال من الوضعين السابقين، ففي بلاد الرافدين سمح الحكم البويهي بانتشار الأفكار الاعتزالية والرافضية، غير أن الوضع العلمي، قد استفاد كثيرا من هذه الأوضاع المتردية فنمت العلوم وازدهرت في هذا العصر، يذكر الدكتور عامر حسن صبري أن هذا الازهار يرجع إلى: "أن الإمارات الإسلامية المختلفة، كانت تتبارى في تجميل مواطنها بالعلماء والأدباء بهم، وهذا أكسبهم التحبيب إلى العلماء والإغداق عليهم... إن انفصال هذه الإمارات على الدولة العباسية جعلها مستقلة في مالها ... والعلم دائما متأثرا بالمال ، فهذا جعل كثيرا من العلماء ينعمون في ظل هذا الاستقلال أكثر مما كانوا ينعمون في ظل الوحدة...جميع الولايات الإسلامية المختلفة في الحين قد فتحت أبوابها للعلم والعلماء ،فشجعت الحركة العلمية بمختلف فنونها، من علم الحديث والفقه ، والأدب، واللغة، والطب وعلم الكلام والفلسفة والتصوف...ومن أسباب نمو العلوم وازدهارها أيضا إلى هذا العصر، المكتبات العامة والخاصة في جميع

[1]- أبو سعيد أحمد بن محمد بن أحمد الماليني، كتاب الأربعين في شيوخ الصوفية، تحقيق وتعليق عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع،ط1 1997 بيروت ص:23.

[2]- المرجع السابق، ص:24.

الولايات الإسلامية التي يستفيد طلاب العلم منها "[1] وعطفا على ما تقدم،وتأكيدا على الدور الاجتماعي التاريخي في فعل الكتابة بصفة عامة، في تكوينه وظهوره وانتشاره يقول روبار اسكاربيت:" إذا لخصنا عناصر الخصوصية الأدبية ...نجد أنها مقسمة إلى عناصر ثلاثة:

–أ– الكتابة الأدبية تختلف عن الفنون، من حيث أنها شيء ودلالة في الوقت نفسه.

–ب– الكتابة الأدبية ...تتميز بأنها معادلة (ملائمة) تتجاوز الكلام فهي صورة مؤسساتية...

ج– الكتابة الأدبية مكونة من مؤلفات، والتي تنظم المخيال تبعا لبنى مطابقة لبنى اجتماعي ولوضعية اجتماعية ما.هكذا كتب جون بول سارتر قائلا : موضوع الأدب هو مقولبةغريبة لا توجد إلا في حركة، ومن أجل انبعاثه يجب أن يكون هناك فعل ملموس والمسمى قراءة ولن يدوم إلا زمن القراءة خارج هذا لا يوجد غير آثار سوداء على الورقة"[2] .ثم يردف قائلا: " إنه الجهد المتزاوج بين الكاتب والقارئ سيجعل من الممكن انبجاس هذا الموضوع الملموس والخيالي الذي هو انجاز الفكر فلا وجود لفن إلامن أجل وبالآخر"[3] ، وهو يتحدث عن حدود الأدب، يذكر روبار اسكاربيت موقف لوسيان غولدمان فالابداع الأدبي يحمل السمة الجماعية، ويصدر عن بنى عالم الكتاب، والمماثلة للبنى العقلية لبعض الفئات الاجتماعية أو هي في علاقة ذكية معها إن الطرح الاجتماعي التاريخي وهو يعقلن النشاط الأدبي يخلص منظوره اعتبار الأدب كمنتوج فني عملية (processus) يفعل فيها المجتمع ككتلة متجانسة إلى حد ما فعله الحاسم ،يقول روبار اسكاربيت موضحا هذه، ومفصلا حيثياتها:" مما سبق، يمكن أن نذكر الأدب كعملية، تمتاز بخصائص ثلاثة،: مشروع، ووسيط، ومسعى، مرتبطة باللغة:

---

[1]- أبو سعيد إحمد بن محمد بن أحمد الماليني، (م. س)، ص:26 ، 27.

[2] -ROBERT Scarpit, le litteraire et le sociale , élément pour une sociologie de la littérature, édition champs flammarion, 1970 paris : 18.(ت. الباحث) .

[3]- روبار اسكاربيت ، (م. س)، ص: 16.

أ- المشروع: هو الكتاب في حالته الخام، كما هو مهيأ أصلا، مراد، محقق بالفعل من قبل الكاتب، فقبل أية محاولة تعبيرية، فإن الكتاب ووعي الكاتب يستغرق أحدهما الآخر، أما المشروع، فهو بقاؤهما الواعي، فالاجتماعي هو المسيطر على النفساني(الذاتي)، ولكي يتحقق، فمن واجب الكاتب بناءه جدليا، على المستوى التعبير وعلى مستوى المضمون، إن الانتقادات الوراثية (التوليدية) تهتم فقط بالمواجهة البدائية بين الشكل والمضمون متجاهلة، أن المقصود، هو شكل من (لعبة الزوايا الأربعة) بحيث يكون الكاتب مكرها أن يتصدى إلى ما وراء الكلام. حتى يفرض كتابته أمام التقييد التاريخي، أن يواجه في دائرة جاهزية المضمون لأجل فرض واحدية تصوره للعالم أمام البنى، والوضعية التاريخية، وفي الوقت نفسه جدلية- تعبير- مضمون نحو البحث عن توازنات متتالية مع ديمومة مساءلة – الكلمة الشيء – والكلمة الاشارة- إن هذا التربيع لقادر على منح مالا نهاية من التأليفات كل تأليف فريد وأصيل...

ب- الوسيط: هو الكتاب أو بالأحرى الوثيقة، فعلى مستوى يكون الأدب جاهزا فيعاد تقطيع الأدب باعتباره عملية. إنه يشكل آلة تصفيح Laminoirs والتي ترمز خطيا، المؤلف المتعدد المستويات.فالكلام يصاب بالإضافة بعدوى تلويث اللغات الفرعية.

ج) مسعى القارئ :إن نشاط القراءة يعيد إنتاج وضمن محاوره الكبرى فعل الكتابة بيد أن القارئ لا يملك مشروعا، أي نعم له استعداد قبلي نابع عن تكوينه المدرسي، عن تجاربه الناجمة عن قراءته سابقة ، عن معلوماته وتحديدا عن اشكاليته الشخصية،هاهنا يكون النفساني مرتبطا حميميا بالاجتماعي" [1].

قد يتبادر لذهن القارئ، والمهتم بالشأن الأدبي، أن مجالس الشيخ عبد القادر الجيلاني لا ترقى إلى ذاك المستوى، الذي يؤهلها، لتنعت بالإنتاج الأدبي الرفيع، فلا تقارن بتلك الإبداعات الذائعة الصيت، في الحقبة التي عاش فيها الشيخ، كإسهامات الجاحظ.

[1]- روبار اسكاربيت، (م. س)، ص: 30، 29 ، 31. (ت. الباحث).

فإنه سيكون رد المهتم بالشأن الاجتماعي، واعتماد على الكاتب، روبار اسكاربيت، وتحديدا لمقال "بيار أورو سيوني "عنونه" من أجل تاريخ اجتماعي للأدب حيث جاء فيه " إذا قبلنا أن الفعل الأدبي ، هو فعل اجتماعي، فلا توجد مستويات في الأدب، فنوعية المؤلف يجب أن تعرف بمصطلحات اجتماعية... فالكاتب الناجح لن يعرف كمؤلف ناجح إلا من قبل فئة اجتماعية محظوظة. فهي الوحيدة القادرة على الحكم الجمالي: هذه الفئة تحاول أن تجعل من القراءة علاقة مباشرة وذاتية مع الكاتب حيا كان أو ميتا، بيد أن التطور حاسم وهامشي(عرضي) لظاهرة التواصل الأدبي والذي لا يجب أن يحجب الطبيعة الفعلية للمؤلف.فالمؤلف بحد ذاته خاضع لقانون الزمن، أي خاضع لتطور المجتمعات"[1] . لقد ذكرنا فيما تقدم أن الدروس الجيلانية، قد قيدت بزمن معلوم قد ضبط وهذا الأمر ليدل دلالة على وعي الشيخ ومعاصريه، وكاتبه وكتابه للبعد التاريخي للأثر المكتوب، وأن الانسان يولد ويحيا في التاريخ ، ويموت أيضا في التاريخ، وبذلك يكون فعل الكتابة مؤشرا حاسما على الوعي التاريخي لأي مجتمع، وفي هذا الصدد يقول ميشال ديشي: " قبل اختراع الكتابة ، أي تاريخ ما هو في اللاتاريخ، فهو لا تاريخي، هذا النقص في النهاية هو التعريف التاريخي الوحيد الصحيح"[2] ويقول أيضا مستفيدا من موقف الفيلسوف الألماني فريديريك هيجل: " بالنسبة لهيجل التاريخية ليست ارجاعية باعتبارها في التاريخ فهي أي التاريخية مشروع شعب الذي يرتقي نحو الروح والذي يعي في الوقت ذاته ماضيه وصيرورته."[3] .وإمعانا في الإشادة وتأكيدا على خطورة فعل الكتابة يقول ميشال ريشي، ومستفيدا أيضا مرة أخرى من موقف هيجل: " بالنسبة لهيجل الشرط الرئيسي الذي يجعل من أي شعب الانتماء إلى دائرة التاريخ، وأن يصير على أثر ذلك شعبا تاريخيا وله تاريخ، هو امتلاك هذا الشعب لفن

---

[1]- المرجع نفسه، ص:53. (ت. الباحث).

[2]- Michel Duchet , le partage des savoirs, historique, discours ethnologique édition la découverte, Paris 1985, p :18. (ت. الباحث) -

[3]- ميشال ديشي، (م. س) ،ص223.

الكتابة، فالكتابة التي تفصل الشعوب التاريخية والأخرى اللاتاريخية، فالوعي التاريخي يتمظهر ابتداء برغبة التثبيت بفعل الكتابة، ما كان متروكا للذاكرة غير المكتوبة."[1]

أما محمد السويدي فهو حينما ينظر إلى الأدب ، ينظر إليه من زاوية اللغة كظاهرة اجتماعية، والتي يستخدمها الأديب كأداة، بواسطتها يقوم بنقل أفكاره وتجاربه للآخرين ، حيث يقول: " يستخدم الأدب لغة مجتمعه بهدف إيصال أفكاره للجمهور العريض ومن هنا يكون الأدب مزيجا من أسلوب الكاتب في الحياة واستخدامه لغة المجتمع السائدة، ويصدق الأديب إذا وفق بين أسلوبه وأسلوب مجتمعه، ذلك أن فردية الأدب أو الأسلوب الأدبي تأتي من أنه صادر عن فرد هو الأديب، في حين تأتي عموميته من أنه موجه إلى جماعة أو المجتمع الذي يعيش فيه، ويتأثر بعاداته وتقاليده" [2]. ويعتقد محمد السويدي أن هناك أربعة عوامل يتأثر بها الكاتب وهو يستخدم لغة مجتمعه، نراها قد تحققت في المجالس الجيلانية:

1- رغبة الأديب في التعبير الذاتي، وذلك بنقل مشاعره وأفكاره إلى الآخرين.

2- اهتمام الأديب بالناس وبأعمالهم ومشاكلهم، ما يسود بينهم من علاقات.

3- اهتمام الأديب بعالم الواقع الذي يعيشه ورغبته في نقل ما يراه إلى الآخرين.

4- حب الأديب للصورة وذلك عندما يشعر برضاء خاص في تشكيل التجربة في صوره جميلة "[3] . فالعامل الأول يؤدي إلى أن يكون الأدب ذاتيا، والعامل الثاني يؤدي أن يكون الأدب اجتماعيا، والعامل الثالث يؤدي إلى أن يكون الأدب وصفيا والعامل الرابع والأخير يؤدي إلى أن يكون الأدب جماليا. وما دام الأديب يستخدم اللغة كأداة في نظر محمد السويدي، وما دامت أيضا هي ظاهرة اجتماعية، فإنها تتصف بصفات :

أ)- العمومية: بمعنى أن أفراد المجتمع جميعهم يتذوقونها أو على الأقل على استعداد لتذوقها.

---

[1]- المرجع والمكان نفسه.
[2]- محمد السويدي، محاضرات في الثقافة والمجتمع، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر1984 ص: 125.
[3]- محمد السويدي ، (م س) ، ص125، 126.

ب)- إلزامية: بمعنى أنها تسيطر على الأفراد بشكل لا يستطيعون معها الخروج عليها أو تحديها.

ج)- تاريخية: بمعنى أنها ميراث الأجيال السابقة.

أما الحامل الآخر للدروس الجيلاني فهو الحامل الاقتصادي أو البنى التحتية للمجتمع العربي الاسلامي أثناء الحكم العباسي، هي التي تمكنت من تشكيل هذه الدروس ، فحركية العجلة الإقتصادية، أي تطور وسائل الانتاج إلى درجة مكن من وجود وفرة في الحبر، ووفرة في الورق، وطباعة معينة، وطلب السوق للمادة المعرفية،وبروز فئة اجتماعية تمتهن الفعل الثقافي وإجمالا حركة اقتصادية مطردة، ظهرت نتيجة حتمية لراحة مالية، تمتع بها المجتمع العباسي وتحديدا بعض طبقاته الميسورة. إن وعي الشيخ عبد القادر الجيلاني بقضايا مجتمعه، نرى آثارها بادية في مجالسة، فحديثة عن الفقر، أو حديثه عن عدم الغنى وحديثه عن العالم الأخروي، الأفضل بكثير عن العالم الدنيوي... كلها أحاديث تنبع عن شخص ينتمي إلى فئة اجتماعية، مرتبطة عضويا بالطبقة السائدة اقتصاديا والحاكمة سياسيا، أما الدور الذي أنيط بالشيخ، فبلورة حل نظري تجريدي لتلك القضايا الاجتماعية، إن الطرح المادي الجدلي، وهو يقارب الظاهرة الأدبية عامة الظاهرة الصوفية خاصة،فإنه يركز على العوامل المادية، وفي هذا الشأن يقول محمود أمين العالم " لعل أول هذه التساؤلات تدور حول نمط الإنتاج السائد في هذه المرحلة من تاريخ الفكر العربي الإسلامي. وحسين مروة يحددها بشكل عام في كتابه" بأنها أسلوب الإنتاج الإقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والإقطاع التجاري المتنامي وإلى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبيا في المجتمع العربي الإسلامي في خلال العصور العباسية"[1] ثم يضيف قائلا:" ونلاحظ من هذا التحديد تداخل نمط الإنتاج الإقطاعي مع بقايا نمط منحل وإرهاصات نمط إنتاجي جنيني، على أن النمط السائد هو النمط الإقطاعي، على أننا نلاحظ من ناحية

[1]- محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، عيون الثقافة الجديدة، ط1 الدار البيضاء 1988 ص،86.

أخرى أن حسين مروة في نهاية الجزء الثاني في تمييزه بين الإقطاع الأوربي والإقطاع الشرقي يكاد يوحد بين مفهوم الإقطاع الشرقي ومفهوم علاقات الإنتاج الأسيوي" [1]

هـ) **البعد الجمالي للمجالس الجيلانية:** كل مقال، خطاب للمتلقي، ليتذوق فيشتهى، حتى يتسلط: نجاح درس من الدروس، وفي أي فن من الفنون متعلق في المقام الأول بقدرة ومهارة الشيخ أو المعلم، قدرته على تقديم الدرس في أفضل الظروف وباقتدار وكفاءة وهذا يظهر جليا في الأسلوب المعتمد والذي يفترض أن يكون مميزا، مغريا بالنسبة للمتلقي، لكي يستجلب الانتباه والتركيز.فكلما كان الانتباه والتركيز حاصلين بالفعل والمشاهدة دل ذلك على نجاح الدرس ، وتمكنه من النفوس والعقول حينئذ وصف الدرس بأنه جميل ممتع، وأضفى على المقال الصفة الفنية. فكل نشاط إنساني يمكن أن يوصف بصفة الفنية، شريطة أن تتوفر فيه شروط، أهمها حب ذلك النشاط المنجز، ونحسب أن دروس الشيخ عبد القادر الجيلاني قد استوفت أهم الشروط المؤهلة لحمل صفة الفنية وتستحق بعد ذلك أن نتذوقها نستسيغها فنستحسنها . إن المتصوفة بصفة عامة والشيخ عبد القادر الجيلاني واحد منهم ينشدون الجمال فيما يسلكون وما يقولون فهم أهل ذوق بامتياز وقد يكون من المفيد أن نعرف المصطلح هذا، يقول أحمد محمود صبحي: يفيد لفظ الذوق كمنهج للمعرفة وإصابة الحقيقة بالشهود أو العيان فلا تنكشف أسرار الحقيقة إلا بتجربة روحية أو حال تقتضي المكابدة والمعاناة ولا تتم الرؤيا الباطنة بنظر عقلي من حيث لا يستند التذوق إلى العقل والجدل وإنما الوجدان والإرادة... ولا ريب في أن الصوفية هم الذوقيون لأن من خصائص الطريق الصوفي أنه لا يمكن الوصول إلى الحقيقة بالتعلم بل التذوق والحال أن سبيلهم ليس السماع وإنما المعاناة والسلوك " [2] ويقول ابن العربي: " والذوق لسان خاص فيما العقل وسيلة بين أيدي العامة"[3]. إن دروس الشيخ عبد القادر الجيلاني هي خلاصة

---

[1]- المرجع والمكان نفسه.
[2]- أحمد محمود صبحي ، (م. س)، ص199 ، 200
[3]- ابن العربي نصوص الحكم، بحث وتقديم أنطوان موصلي ، مرقم للنشر،1990،ص 13.

نظرية تجريدية لتجارب شخصية ذاتية عاشها الشيخ وهو يسلك طريق الطريق، طريق لم يكن ورديا على الإطلاق هذا مايفهم يستشف من حيثيات دروس الشيخ. فالكائن ينشد الجمال ويتطلع إليه ثم يتمتع ويتلذذ عندما يشعر أنه اقترب منه يكابد ويتألم من أجل ذلك، وكم هي كثيرة تلك الجمل القرائنية الثبوتة في دروس الشيخ، والتي تطلعنا عن الحالات النفسية التي تعتلج الشيخ عبد القادر الجيلاني الإنسان والمشيدة بهذه المكابدة والمعاناة، فلقد جاء على سبيل المثال في مجلسه الأول قوله:" القلب المؤمن لا يعرف بل يقول النفس كلها مخالفة منازعة"هذه الجملة تترجم الحيرة التي تسكن الشيخ.ليقول كذلك و في مجلسه الثاني:" ما ذقت طعم البلاء فلا جرم تغتر الجملة هذه تترجم المعاناة والتي تعترض الإنسان الباحث عن الحقيقة (الإيمان) : ويقول أيضا في مجلسه الثاني والثلاثين: " أد الأمر وانته عن النهي واصبر على هذه الآفات "هذه الجملة دعوة لعدم الإستسلام وقبول الشدائد... إن جمالية المقال الصوفي نابعة من صحة وصدق التجربة المعيشة، فكلما كانت التجربة عميقة عمقها مكون بفعل نجاحات وإخفاقات الكائن الصوفي في وجوده المتناهي. وقد تكون إخفاقاته الأساسية في إضفاء أي جماليته على المقال الصوفي الإخفاق والفشل يتلظى بهما الكائن الصوفي، إن ترجم، إشارات موحية، استقرا الجمال وتجلى، فكل مظهر قبيح متراجع، أو سلوك شنيع، إن صورا تصوير لغويا صارا جميلين بالتأكيد، ودروس الشيخ قد اتخذت التعبير اللغوي مطيه ووسيلة للتلفظ والتذمر، يصور ويعبر ويشير ويترجم ويجسد على شكل كلمات المعيش العربي الإسلامي الإنساني، في الزمن العباسي المتأخر، المفضوح يقول كافكا:" الفن هو أن تبهر أنظارنا الحقيقة، فليس هناك ضوء حقيقي إلا الضوء الساقط على الوجه القبيح المتراجع..."[1] وتقول أيضا:" الفن يحوم حول الحقيقة وهو عاقد العزم على أن يحترق بها وتتمثل موهبته في البحث في الفراغ المظلم عن مكان لم يعرف من قبل نحجز بقوة أشعة

[1]- بديعة أمين هل ينبغي أن نحرق كافكا ؟ المؤسسة العربية للدرادسات والنشر، بيروت،ص : 06.

الضوء"[1] أن يكون المقال جميلا، معنى ذلك، أنه مقال مفعم بالأحاسيس الملتهبة المتنازعة الرافضة لكل تسطيح وميوعه، يقول بول فاليري " علم الجمال هو علم الحساسية"[2] وفي نظر دني هويمان للجمال أربعة وجوه: الوجه الجسدي، الوجه الأخلاقي، الوجه الذهني، الوجه المطلق، والمقال الصوفي جزء مكون للوجه المطلق، فالمقال الصوفي من أكثر المقالات تجريد ورمزية وأكثر المقالات نفورا ومجافاة للمعيش اليومي وتسامي عن أي عرض أو شبهة نفعيه آنية وقد قيل :" إن جمالية بمعناها الدقيق تكمن في المعرفة المنشودة لمجرد اللذة التي يتيحها لنا حدوث المعرفة "[3] . دروس الشيخ عبد القادر الجيلاني يرمي الشيخ من إلقائها إلى تحقيق غاية هي ربط الوجود الإنساني وتعلقه بوجود أرحب وأدوم وأبقى وأحق وجدير وخليق بالكائن البشري، والذي هو كائن الحقيقة، ودور الشيخ (أي المعلم) هو محاولة استدراج ودعوة السالك الراغب التخلي عن مظهره المادي الظرفي الهش والتحلي بكينونة أسمى كينونة هي ماهية الكائن البشري وتعبر عنه أحسن تعبير. أما بخصوص الشيخ عبد القادر الجيلاني فلقد اختار العبارة الدينية ، المحققة للغاية أي تجاوز والقفز على ما هو كل عرضي، الذي مآله الزوال والإندثار، والظفر بالجوهر الدائم، والدين وتحديدا المقال الصوفي ونظرا لخصوصيته، قد أنيط بتحقيق هذه القفزة، وذلك باتخاذ واسطة اللغة، حيث تكمن حقيقة الإنسان فكلما كانت الصياغة اللغوية، صياغة أصلية، أي جميلة، دنا بفعل ذلك إلى دائرة الحقيقة، المعبرة حقيقة عن حقيقة وجود الإنسان، والمتجلية مقالا ، الموجه خطابا لكائن الحقيقة. يقول دني هويمان:" يبدو لنا أن الدين هو ألف الجمالية و ياؤها، فالفن يبدأ وينتهي بالمقدس، وكما أن الذهول يشكل خاصة الجمالية والصوفية الوحيدة، كذلك لا يفرض الحق نفسه إلا بالبحث المنجز بتأثير فكر تديني، بتأثير حمية تتناقص والتقنيات المادية التي ينفر منها المبدعون الكبار. وعلى هذا النمط فكما أن الحق هو مدار جميع القيم فإن القدسي هو هدفها،

---

[1]- المرجع نفسه، ص: 86.
[2]- دني هويمان، علم الجمال ، تر: طاهر الحسن، المكتبة، العلمية، ط2 1975 باريس،ص: 13.
[3]- دني هويمان ، (م س)، ص: 196.

المثل الأعلى الذي تتجه نحوه بالضرورة وما الفن إذن إلا درجة من درجات الصعود نحو المطلق غير أنه قد يكون الأوفر ثبوتا والوسيلة الأشد صلابة التي وقع عليها الإنسان للتجسيد المثالي في الواقعي والإلهي في الإنسان."[1] .وتأكيدا على أن الجمال أس الوجود الإنساني، يقول مارتن هيدجر:" إن الجمال هو قدر كائن الحقيقة حيث الحقيقة تعني الكشف عن المحجوب .الجميل ليس هو الذي يعجب لكن الذي يكون تحت طائلة قدر الحقيقة والذي ينبجس عندما اللاظاهر الأزلي والمنطلق في مرئيته يظهر في الظاهر الأكثر ظهورا"[2] المقال الصوفي العربي وهو يتكون يصوغ منطوقاته، فإنه يستخدم مفردات اللغة العربية لغة رسمها له من الجمالية، ما يؤهلها أن يسكنها المعنى المطلق المقدس، فحروف اللغة العربية انسيابية من طبيعة زئبقية، حروف منبثقة من اللامتناهي الصحراوي كتابتها أو رسمها أشبه بأثر حركة الحية التي تتربص بفريستها الدوائر، لا تمل ولا تكل من المطاردة تتحرك على كثبان رملية ملتهبة صباحا، باردة مساء، فهي بذلك حروف رملية تكتب سهولة لتندثر بعد، حروف منتصبة واقفة حينا، ممدودة مستلقية أحيانا أخرى، في اللحظة التي وعت اللغة العربية بذاتها، وشعرت، بوجودها، عبرت عن هذا الوعي والشعور بلغة الشعر فشعرت وأشعرت بمظاهر الحسن والافتتان إن وعي اللغة العربية الأول الشعري، الشاعري، قد رشحها لاحتضان المقال الصوفي، كان لزاما عليها قبليا أن تتهيأ لهذا اللقاء مع المطلق، فظهر علم البلاغة ليبلغ المقال الصوفي منتهاه، فيضفي على منطوقاته كسوة قشبية، يتزين بها المطلق تنقسم البلاغة العربية إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

1- علم المعاني: يتناول هذا العلم الجملة من حيث تعبيرها عن المعنى المقصود ويشمل علم المعاني على وجه الخصوص كلا من : الخبر والانشاء وأغراضهما الأدبية وكذا التقديم والتأخير وأثرهما في الكلام.

2- علم البيان: ويتناول دراسة طرائق التصوير الأدبية والفنية في اللغة العربية، ويندرج تحت علم البيان على وجه الخصوص كل من : التشبيه، الكناية، الاستعارة.

---

[1]- دني هويمان ، (م. س)، ص:185 ، 186.
[2]- مارتن هيدجر، (م. س)، ص: 31.

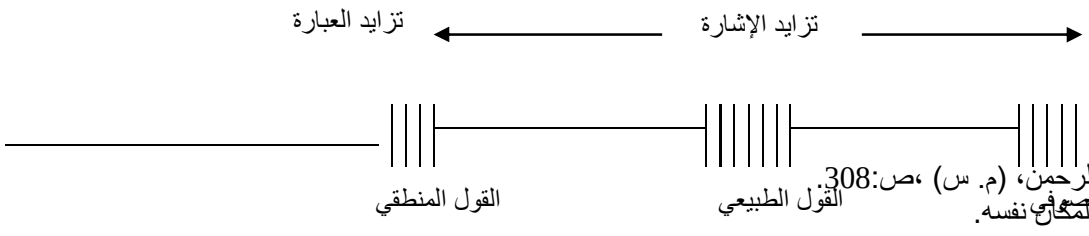
3- علم البديع: ويتناول علم البديع طرائق تحسين الكلام ويندرج في إطاره كل من: السجع، الجناس، المطابقة، التورية.

جاء في كتاب عبد القاهر الجرجاني الموسوم ب: "دلائل الإعجاز" : " ثم إن التوق إلى أن تقر الأمور قرارها، وتوضع الأشياء مواضعها، والنزاع إلى بيان ما يشكل، وحل ما ينعقد، والكشف عما يخفي، وتلخيص الصفة حتى يزداد السامع ثقة الحجة، واستظهارا على الشبهة، واستبانة للدليل، وتبيينا للسبيل شيء في سوس العقل وفي طباع النفس "[1] ويردف موضحا " ولم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة وفي بيان المغزى من هذه العبارات وتفسير المراد بها فأجد بعض ذلك كالرمز والإيماء والإشارة في خفاء وبعضه كالتنبيه على مكان الخبئ ليطلب وموضع الدفين ليبحث عنه فيخرج وكما يفتح لك الطريق إلى المطلوب لتسلكه وتوضع لك القاعدة لتبنى عليها، وجدت المعقول على أنها هناك نظما وترتيبا وتأليفا وتركيبا وصياغة وتصويرا ونسجا وتحبيرا"[2]. إن اعتبرت الدروس الجيلانية، عينة للمقال الصوفي زمن الخلافة العباسية، فمن غير المعقول للمقال الأدبي بصفة عامة، ينتمي إلى هذه الحقبة عدم الامتثال ولو نسبيا لسلطة اللغة العربية، وقواعدها الملزمة، والتي قعدت في الأذهان، لذا كان لزاما على الشيخ عبد القادر الجيلاني، الإهتمام بالجانب الجمالي الحسي التصويري فيقول القول ويلقيه على المستمع العادي المنتمي اجتماعيا وتاريخيا ونفسيا وثقافيا للفضاء اللغوي العربي، والذي تأسره ظاهرة الكلمة الملفوظة، مستعينا ببعض الصور البيانية كالتشبيه مثلا وكذا على حسن الكلام كالجناس مثلا، وبجمع المقال الصوفي لجمال التجربة الوجودية وجمال إشارية اللغة الصوفية يحمل سر الوجود فيحضره إشارة ويصير حينئذ حضورا مشارا إليه، يقول الدكتور طه عبد الرحمن: :" الحضور ليس هو الخروج من حال العدم إلى حال الوجود، وإنما هو الخروج من الخفاء إلى حال الظهور بمعنى أن الحضور أو الوجود إنما هو عبارة عن انكشاف ورفع للحجاب

[1]- عبد القادر الجرجاني، دلائل الإعجاز،بحث تقديم على أبو رقية، موفم للنشر، 1991،ص: 49.
[2]- المرجع والمكان نفسه.

ولا انكشاف بغير تجلي الحقيقة فينحصر فعل الإشهاد في الإبقاء على هذا الانكشاف لأن قد يعود في كل آن إلى الانحجاب ، مؤثرا على نور حضور ظلمة الغياب، فالإشهاد إحضار لا بمعنى الاخراج من العيب، وإنما بمعنى (الامداد في الوجود)"[1] ويتابع الدكتور طه عبد الرحمن في القول مظهرا حقيقة القول حيث يقول :"وإذا عرفت أن القول جمع ثم إشهاد، فكشف، فاعلم أن هذه الأوصاف ليست لها رتبة واحدة فاعلاه رتبة الكشف، يليه الإشهاد، فالجمع، فلولا تجلي الحقيقة لما حصل إشهاد فيكون الكشف هو الأصل في الإشهاد في الجمع، فإذن حقيقة القول أنه لا يجمع إلى لأن يشهد ولا يشهد إلى أنه يكشف وإذا ظهر أن مدد الكشف هو الذي يورث القول إشهادية، فجامعية، وكان هذا المدد هو تجلي الحقيقة الوجودية، فقد وجب أن ينهك القول عن الوجود فالوضع الجامع الذي يتحدد به القول ليس في نهاية المطاف، إلا الماهية الحضورية التي يتحدد بها الوجود"[2] .إذا كانت تلك هي حقيقة القول عامة بالنسبة للدكتور طه عبد الرحمن فما هي حقيقة القول الصوفي يا ترى في نظر الدكتور :" كما أن القول الأدبي الذي يضاهيه قول في مواقفه معايير الإشارة هو بالذات القول الصوفي، وتوضيح ذلك أن كل معيار من المعايير الإشارية يضبط عالما إشاريا مخصوصا، فمعيار المجاز يضبط عالما خصوصيا، ومعيار الإشتباه يضبط عالما مبهما ومعيار الإضمار يضبط عالما مستترا، وإذا نحن قابلنا بين القول الصوفي وهذه العوالم، وجدنا أن معانيه وحقائقه وشواهده هي من الخصوصية والإلهام والاستتار بحيث لا مزيد عليه علامة ذلك أنه قد يخرج عن معناه الموضوع له إلى إفادة نقيضه، فعندئذ يكون القول الصوفي أقدر الأقوال الإشارية على السيادة في هذه العوالم الإشارية."[3].

والرسم الآتي يوضح بعض ماجاء في قول الدكتور طه عبد الرحمن:



[1]- طه عبد الرحمن، (م. س) ،ص:308.
[2]- المرجع والمكان نفسه.
[3]- طه عبد الرحمن، (م. س)، ص:95.

وإجمالا فإن القول الصوفي وفي العصر العباسي، ومجسدا في مجالس الشيخ عبد القادر الجيلاني، قول يحاول صاحبه أن يبتعد عن القول الطبيعي، ليشير إلى المطلق(المقدس) المتواري باستمرار، كلما عبر عنه إشارة وجد بين الفينة والأخرى ذواتا تستقبله وتتلقاه، وتتذوقه، اشتهاء، فتتمتع به، حتى يأسرها .فيخلصها، من ضغط اللحظة وعبء الظرف الاجتماعي القاهر،المفضي للضجر والسأم. يقول الفيلسوف رولان بارت في كتابه الموسوم (لذة النص):" لكي نتخلص من عته وتخلف المجتمع الحاضر ، هناك وسيلة وحيدة لا غير:الهروب إلى الأمام: كل لسان قديم هو مباشرة لسان متعارف عليه. كل لسان يصير قديما متى تكرر ، فالكلام السلطوي (الذي ينتج وينتشر تحت حماية السلطة) هو بالأساس كلام تكراري، كل المؤسسات الرسمية: المدرسة، الرياضة، الإشهار، الأغنية، الإعلام، يعيدون دائما قول البنية نفسها غالبا الكلمات نفسها"[1] ثم يستطرد رولان بارت مبرزا مواقع الجدة والمتعة قائلا: " في المقابل الجديد هو اللذة (فعند فرويد، الجدة عند الراشد، تمثل شر المتعة دوما) وهكذا تتشكل القوى الحالية، من جهة تسطيح أو انبطاح عامي مرتبط بتكرار الكلام انبطاح خارج دائرة المتعة لكنه ليس قهرا خارج اللذة ومن جهة أخرى احتداد EMPORTEMENT هامشي، غريب تجاه الجديد احتداد ولهان، الذي يمكن أن يصل إلى درجة تحطيم الخطاب، لأجل بعث تاريخي للمتعة المكبوتة تحت الأفكار المنمطة. إن التعارض (خنجر القيم) ليس حتما بين الأضداد المكرسة (المعهودة) والمسماة(المادية والمثالية، الإصلاح والثورة،...) لكنها هي دوما بين الاستثناء والقاعدة. فالقاعدة تعسف، والاستثناء متعة ، أحيانا يمكن دعم استثناء المتصوفة"[2] .

[1]- Roland BARTHES . Le plaisire du Texte, édition du seuil, Paris,p :66 (ت. الباحث)

[2]- المرجع نفسه، ص:67. (ت. الباحث).

الخـاتمة

تنطلق هذه المحاولة البحثية، وقد اتكأت على أكسيوم، تعين فتشكل على قاعدة يتحرك فيها فعل التفكر وقد اصطبغ الصبغة التي تمده بالقدرة على إزاحة كتلة الإبهام الذي يلف الوجود الإنساني لفا تلك الحركة الفكرية، التي تحاول بلوغ الاكتمال وتسعى إليه أو على الأقل توحي للمتلقي بهذا الانطباع، وقد يكون تمامها في فنائها واضمحلالها. وقبل حدوث الذي يجب أن يحدث لا محالة، فإن البرهة الزمنية التي تسمح لفعل التفكّر الإنساني الهش طبيعة والمتعثر سيرا، في أن يتمظهر في الفضاء والذي يمنح لهذا الفعل من أن يتحرك ويسير في الطريق بخطى متثاقلة بالرغم من أن الفكر الإنساني يضم في ثناياه من الإمكانات الكثير، توصف من باب الإشادة والتنويه بلامتاناهية، تدفع إلى الاعتقاد، أن من أولويات فعل التفكر إدراك المعنى وتقفي آثاره الظاهرة للعيان. ونشاط التصوف بحدّ ذاته وبصفة عامة قد عمل أهله على بلوغ هذا المقصد المتعالي، في نهاياته، الواقعي في انطلاقاته، يقول المفكر محمد إقبال:" إن التصوف هو نتاج ضروري للعب مختلف القوى الفكرية والأخلاقية"[1] أما مهمة هذه القوى الفكرية والأخلاقية، في منظور المفكر محمد إقبال تكمن في إيقاظ "الروح من سباتها وترقى بها نحو مثل الحياة الأعلى"[2].

إن تاريخ التصوف نشاط فكري إنساني، قد عقد أمره في تضييق الخناق على القلق الميتافيزيقي والتقليص من كثافته ومن ثمة إضعاف آثاره المنغصة، وذلك بخلق فضاء بديل، كفيل بهتك الحجب، ممّا يؤدي إلى تخليص النفس البشرية من أوهامها والتي تتوق إلى عيش الراحة والسكينة، نفس تنبذ الحدود وتستأنس بالإنسان الكامل كصورة فضلى، يقول الجيلي : "واعلم أن الحق تعالى جعل هذا الاسم مرآة الإنسان

[1] - Mohmmed Iqbal, La Métaphysique en Perse, Traduit de l'anglais par Evra de Vitray Meyerovitch, Edition Sindibad, Paris 1980, P13 (ت، الباحث)

[2]- المرجع والمكان نفسه ، (ت. الباحث).

فإذا نظر الإنسان بوجهه فيها علم حقيقة [كان الله ولا شيء معه] وكُشف له حينئذ أن سمعه سمع الله، وبصره بصر الله، وإرادته إرادة الله وقدرته قدرة الله تعالى"[1] ثم يتابع الشيخ عبد الكريم الجيلي موضحا الكيفية : "ويعلم حينئذ أن جميع ذلك منسوبا إليه بطريق العارية والمجاز وهي لله بطريق الملك والتحقيق."[2] القائل القول الجامع والذي تنضوي أسفله جميع الاختلافات العرضية، قول يدفع قدما الحركة السائرة، نحو تكريس الواحد البسيط، مختزلا كل المظاهر المتكثرة جاعلا منها جوهرا حاضنا ومصّدقا لأجزائه المكونة له. وبين الاحتضان والتصديق تظهر الأبعاد الإنسانية، قد جسّدها القول الصوفي وعبّر عنها بالعبارات الخاصّة.

[1]- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، قدّم له وضبطه وصحّحه وعلّق عليه عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، ط2 2005، ص 18.
[2]- المرجع والمكان نفسه.

المصادر باللغة العربية

- أبو سعيد أحمد بن محمد بن أحمد الماليني، كتاب الأربعين في شيوخ الصوفية، تحقيق وتعليق عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع ط1 1997،بيروت.
- المكين جرجس بن العميد، أخبار الأيوبيين، الناشر مكتبة الثقافة الدينية
- السيد الباز العريني، الشرق الأدنى في العصور الوسطى الأيوبيون، دار النهضة العربية للطباعة والنشر
- كرم البستاني، ديوان ابن الفارض، دار بيروت للطباعة والنشر والتوزيع، 1979
- محمد أركون، نزعة الأنسة في الفكر العربي –جيل مسكوية والتوحيدي– تر : هشام صالح، دار الساقي، ط1 1991، بيروت لبنان.
- مصطفى رجب، شرح ديوان ابن الفارض، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، 2009
- محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي ط2، دار المعارف
- عبد الخالق محمود، ديوان ابن الفارض، تحقيق ودراسة نقدية، الناشر مكتبة الآداب ط3 2007، القاهرة.
- عبد الخالق محمود، تائية ابن الفارض الكبرى وشروحها في اللغة العربية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1 2009
- عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي –دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر الوسيط– مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة 1990.
- عاطف جودة نصر، شعر عمر ابن الفارض، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، 2009
- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، قدّم له وضبطه وصححه وعلّق

عليه عاصم إبراهيم الكيالي.

- عرفان عبد المجيد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطوّرها، دار الجيل، بيروت
- عبد الرحمن بدوي، الإنسان في الإسلام، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت ط2 1976
- مرتضى المطهري، الإنسان الكامل، تر : جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان بيروت ط1 1990.
- رالف بارتون بري، إنسانية الإنسان، تر: سلمى الخضراء الجيوسي، منشروات مكتبة المعارف، بيروت لبنان.
- سيدي عبد القادر الجيلاني، الفتح الربّاني والفيض الرّحماني، دار الهدى، الجزائر.

المراجع باللغة العربية

– أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب، ط2، بيروت 1989

– أبوحيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، صحّحه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين، أحمد الزين، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع.

– إسحاق إبراهيم منصور –نظريتا القانون والحق وتطبيقاتها في القوانين الجزائرية، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2 1990.

– أسعد بن مماتي، قوانين الدّواوين، جمعه وحققه عزيز سوريان عطيّة، مكتبة مدبولي ط1 1991.

– ابن العربي، نصوص الحكم، بحث وتقديم أنطوان موصلي، موفم للنشر، 1990

– الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى)، الاعتصام، مطبعة السعادة

– بول ريكور، من النص إلى الفعل –أبحاث التأويل– تر : محمد برادة، حسّان بورقية، عين للدراسات

والبحوث الإنسانية والاجتماعية.

– بديعة أمين، هل ينبغي أن نحرق كافكا؟ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان.

– جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، تر : عبد المنعم الحفيني، ط1 1964

– جوستاين غاردر، عالم صوفي، تر : حياة الحويك، دار المنى، ط2 السويد.

– هيجل، حياة يسوع، تر: جرجي يعقوب، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان

– هنريش بلنت، البلاغة والأسلوبية –نحو تحليل سيميائي لتحليل النص– تر : محمد العمري، إفريقيا الشرق، المغرب 1999م

– هنري برغسون، الطاقة الروحية، تر : علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1 1991، بيروت لبنان.

– زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، دار الجيل، الجزء1، بيروت لبنان

– حبيب موسى، فلسفة القراءة وإشكاليات المعنى، دار الغرب للتوزيع والنشر.

– طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، ط1 المغرب 1999

– دني هويمان، علم الجمال، تر : طاهر الحسن، المكتبة العلمية، ط2 1975، باريس

– جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، تر : كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس 1988

– كلود ليفي ستروس، الانتروبولوجيا البنيوية – الجزء 1– تر : مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سورية 1997.

– كلود ليفي ستروس، الانتروبولوجيا البنيوية – الجزء 2– تر : مصطفى صالح، مراجعة : وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سورية 1983.

– كولون ولسن، المعقول واللامعقول في الأدب الحديث، تر : أمين زكي حسن، دار الأدب، بيروت ط5 1981.

– محمد عنبر، جدلية الحرف العربي وفيزياء الفكر والمادة، دار الفكر، ط1 1987، سورية

– محمد رياض، الإنسان – دراسة في النوع والحضارة– دار النهضة العربية للطباعة والنشر، لبنان ط2، 1974.

– محمد أمين بن طباطبا العلوي، عيّار الشعر، شرح وتحقيق عباس عبد الستار، دار الكتب العلمية ط1 1982.

– محمد توفيق، مفهوم المكان والومن في الفلسفة الظاهر والحقيقة – دراسة في ميثافيزيقا برادلي، الناشر منشأة المعارف بالأسكندرية

– محمد باسل عيون السود، ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين، دار الكتب العلمية ط1 بيروت لبنان 1998.

– محمد السويدي، محاضرات في الثقافة والمجتمع، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1984

– محمد أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، عيون الثقافة الجديدة، ط1 الدار البيضاء 1988.

– مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، الظاهرة القرآنية، تر : عبد الصبور شاهين، دار الفكر الجزائر ط1

– ميشال عاصي، الفن والأدب –بحث جمالي في الأنواع والمدارس الأدبية والفنية– مؤسسة نوفل ط3 بيروت لبنان، 1980.

– ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، فريق الترجمة : مطاع صفدي، سالم يقوت، بدر الدين عرودكي، جورج أبي صالح، كمال أسطنان، مركز الإنماء القومي، لبنان 1989–1990

- مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم ودراسة : عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.

عبد القادر بوعرفة، الحصارة ومكر التاريخ –تأملات في فكر مالك بن نبي– الناشر رياض العلوم ط1 2006.

- عبد المقصود عبد الكريم، جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي، المجلس الأعلى للثقافة، 1999

- عبد الرحمن بدوي، دراسة في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، القاهرة

- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، بحث وتقديم علي أبورقية، موفم للنشر 1991

- عيسى شماس، مدخل إلى الإنسان (الأنثروبولوجيا)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2004

- عمر مهيبل، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ط2، 1993

- سيجموند فرويد، ما فوق مبدأ اللذة، تر : إسحاق رمزي، ط5، دار المعارف مصر.

- سعيد توفيق، مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة 2002

الدوريات و المجلات

* دراسات مغربية (مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي) جمعية البعث في الآداب والعلوم الإنسانية، المركز الثقافي العربي للتوزيع، ط2 1987.

* عباس يوسف الحداد، ابن الفارض –سيرة الحياة ومسيرة التجربة– مجلة العربي العدد 494 بتاريخ 2000/01/01.

- Collection dirigée par : Elie During, Lojli Chendroff, Shebli Anwar, Stéphanie Martin et Mare Puric, Dieu a-t-il sa place dans l'étique ? ed : l'harmattan, Paris.

- Christian Hervé, Vision éthique de la Personne, ed : Harmattan, 2001.

الرسائل الجامعية

- وليد بحمردي، اللغة الصوفية ومصطلحها في شعر ابن الفارض، رسالة ماجيستير مقدمة إلى الدائرة العربية في الجامعة الأمريكية في الأدب العربي، جوان 1986.

الموسوعات والمعاجم

- ابن منظور، لسان العرب، الجزء1، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ بيروت لبنان، ط3 1993.

- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية الهيئة العامة لشؤون المطابع الأ ميرية 1983.

- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل ط1 2001 لبنان.

- جميل صليبا، المعجم الفلسفي الجزء1، دار الكتاب اللبناني، لبنان 1982.

- مجمع اللغة العربية، المجمع الوسيط، إشراف : د. شوقي ضيف، مكتبة الشروق الدولية، ط4.

- عبد المنعم الحفني، المعجم الصوفي – الكتاب الشامل لألفاظ الصوفية ولغته الصوفية ومفاهيم ومعاني ذلك ودلالاته، الناشر دار الرشاد، ط1 1998 مصر.

- رفيق العجم، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1 1991.

- Dictionnaire le Robert, 27 Rue de la Glacière, Paris.

- Albert Dauzat, Jean Dubois, Henri Mitterand, Nouveau Dictionnaire étymologique et historique, 4ème ed, Librairie Larousse, Paris.

- Dictionnaire de l'Académie Française, 5ème ed, France.

- Jacqueline Russ, Clotide legueil, Dictionnaire de Philosophie, Bordas, 2004.

- Sylvain Auroux, Encyclopédie Philosophique Universelle, les notions philosophiques, Tome1, P.U.F 199, Paris.

المراجع باللغة الأجنبية

- Emille Cioron , Aveux et anathème, ed Quarto Gallimard, Paris 1995.

- Emille Cioron, Syllogisme de l'Amertrime, ed Quarto Gallimard, Paris 1995.

- Emille Cioron, Brevaire des vaineus, ed Quarto Gallimard, Paris 1995.

- Jean Jacques Wunenberger, Le Sacré, P.U.F, 5ème ed, 1980, France.

- Jacques Dérida, La Vérité en Peintre, Champs Flammarion, Paris.

- Jossette Rey debove, Le Métalangage –étude linguistique du discours sur le langage– Collection l'ordre des mots (2) , le Robert, 2° tirage, Canada.

- Martin Heidegger, « Qu'appelle t- on penser » Trad : Aloys Becker et Gerard Granet, P.U.F, France.

- Maurice Blondel, La Pensée – les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement, P.U.F 1er ed, 1934, Paris.

- Michel Duchet, le partage du savoir historique, discours ethnologique, ed la découverte, Paris 1985.

- Mohammed Iqbal, la Métaphysique en Perse, Trad de l'Anglais par Eva de Vitray Meyerovitch, ed Sindibad , Paris 1980.

- Robert Scarpit, Le littérature et le Social – élément pour une sociologie de la littérature, ed champs Flammarion, 1970 Paris.

- Rolond Barthes, Le Plaisir du texte, ed du Seuil, Paris.

الصفحة
I) المقدمة أ
II) الفصل الأول
1- المبحث الأول : لفظ "إنسانية" في المنظور اللغوي 01
أ- تقديم تعريف الإنسانية 01
• التعريف الابتيمولوجي 01
• في اللغة الأجنبية 11
• الثابت والمتغير 17
- الثابت والمتغير على مستوى الشكل 17
- الثابت والمتغير على مستوى المضمون 19
2- المبحث الثاني : مفهوم "إنسانية من المنظور الاصطلاحي 23
أ- التعريف الاصطلاحي للجذر اللغوي للفظ "إنسانية" 23
• في الاصطلاح الصوفي : 23
• في الاصطلاح الفلسفي 34
• الثابت والمتغير : 42
- الثابت والمتغير على مستوى الشكل 42
- الثابت والمتغير على مستوى المضمون 43
• البشري وعلم الإنسان 46
- توطئة 46
- البشري صناعة إثنية 47
البشري صناعة اثنوغرافية 47
البشري صناعة اثنولوجية 47
البشري صناعة إناسة 47
• أرشفة الكائن وشخصنة الإنسان من المنظور القانوني 49
أرشفة الكائن 50
• الشخص وحدة اعتبارية قانونية 52
III) الفصل الثاني
1- المبحث الأول : مفهوم الإنسانية بين الدلالة العامة والدلالة النسقية 56
أ- مفهوم الإنسانية كتصور عام 56
ب- مفهوم الإنسانية كتصور نسقي 58
جـ- علة النزعة الإنسانية الأوروبية (الإنسانوية) 62
2- المبحث الثاني : المفهوم "إنساني" وصورنته المذهبية 65
أ- المفهوم "إنساني" في تصور المذهب العقلاني (ديكارت، برغسون تمثيلا) 65

ب- المفهوم "إنساني" في تصور المثالية الألمانية (هيجل، هيدجر تمثيلا) 80
جـ- المفهوم "إنساني" في تصور المذهب الوجودي (جون بول سارتر تمثيلا) 100
مضاف إليه نفثات المستبصر إميل سيرون
د- عود واسترجاع 109
IV) الفصل الثالث :
1- المحث الأول : حقبة ابن الفارض 122
أ- من الناحية السياسية 122
ب- من الناحية الاقتصادية والاجتماعية 123
جـ- من الناحية الثقافية 124
د- لحظة الولادة وزمن النشأة 126
هـ- النزعة الإنسانية العربية الإسلامية بين التنظير والممارسة 136
- النزعة الإنسانية العربية الإسلامية في بعدها التنظيري 136
- النزعة الإنسانية العربية الإسلامية في بعدها العملي 143
- تجليات النزعة الإنسانية في حياة ابن الفارض 155
- تجليات النزعة الإنسانية في شعر ابن الفارض 156
- قراءة تفكيكية لتجربة ابن الفارض الشعرية 193
- البعد الإنساني النفسي للخطاب الصوفي الفارضي 198
- البعد الإنساني الوجودي للخطاب الصوفي الفارضي 201
2- المبحث الثاني : سيدي عبد القادر الجيلاني وتجربته الصوفية السلوكية 204
أ- تقديم الشيخ عبد القادر الجيلاني 205
ب- كيفية تشكل عملية الاستماع للمجالس الجيلانية 208
جـ- قراءة تفكيكية للمجالس الجيلانية 218
د- قراءة بنيوية للمجالس الجيلانية 222
هـ- البعد الوجودي الإنساني للمجالس الجيلانية 228
و- البعد الاجتماعي التاريخي للمجالس الجيلانية 233
ز- البعد الجمالي للمجالس الجيلانية 241
V) الخاتمة 250