علاقة الأدب بالفلسفة في التّراث العربي الإسلامي

-أبو حيان التّوحيدي أنموذجا-

The relationship of literature and philosophy in the Arab-Islamic heritage

-Abu Hayan al-Tawhidi as a model-

نعيمة بن صالح [*1]
الجزائر، كلّية العلوم الإنسانية، جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر-02-
naimabensalah1@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/11/25 تاريخ القبول: 2022/05/07 تاريخ النشر:2023/06./12

ملخص:

يتحدّد موضوع هذا المقال العلمي في البحث عن الأبعاد الفلسفية في النّصوص الأدبية من التّراث الثقافي العربي الإسلامي مع أنموذج "أبو حيان التوحيدي" الذي حملت نصوصه الأدبية في تراثنا أبعادا فلسفية ترتبط بالحداثة وبالأنسنة، مثلما هو مدوّن في كتبه، خاصة منها: "الشّوامل والهوامل"، و"الإمتاع والمؤانسة"، و"المقابسات". والهدف من هذه الدّراسة هو الوقوف على طبيعة العلاقة بين الأدب والفلسفة من تراثنا من جهة، واستثمار هذه النصوص التراثية بما تحمله من أهداف فلسفية في المرحلة التاريخية العربية المعاصرة التي تعصف بها أحداث العنف والإرهاب الدّاخلي والخارجي على السّواء، والمناقضة تماما لكلّ مظاهر التّسامح والعقل والحداثة والنّهضة من جهة أخرى.

الكلمات المفتاحية: الأدب، الفلسفة، التراث العربي الإسلامي، المؤلّفات الأدبية، نزعة الأنسنة، الحداثة، حقوق الإنسان، أبو حيان التّوحيدي.

[*] المؤلف المرسل: نعيمة بن صالح

Abstract:

The topic of this scientific article is determined in the search for philosophical dimensions from literary texts in the Arab Islamic cultural heritage with the model of "Abu Hayyan al-Tawhidi" whose literary texts carried in our heritage philosophical dimensions related to modernity and humanism, as recorded in his books, especially: "Al-Shawamil wa Al-Hamil", And "enjoyment and sociability", and "Al-Muqabat". The aim of this study is to identify the nature of the relationship between literature and philosophy from our heritage on the one hand, and to invest these heritage texts with their philosophical goals in the contemporary Arab historical stage that has been ravaged by internal and external violence and terrorism, and completely contradicting all manifestations of tolerance, reason, modernity and renaissance on the one hand. other.

Keywords: literature, philosophy, Arab-Islamic heritage, literary works, humanism, modernity, human rights, Abu Hayyan al-Tawhidi.

1. مقدّمة:

ونحن نستقرئ واقع المجتمع العربي والإسلامي في مرحلة القرون الوسطى، وتحديدا ما بين القرن الثالث والرّابع الهجريين، نلاحظ وجود مفارقة بين هذا الواقع من جهة والفكر من جهة أخرى، فمن الناحية الواقعية نجد مختلف الصّراعات السّياسية والاجتماعية التي عرفها المجتمع في تلك المرحلة، ومن ناحية أخرى نجد ارتقاء فكريا تجسّد في التطوّر الثقافي الممثّل مع طبقة النّخبة، والدّليل على ذلك هو التطوّرات التي حصلت في الفلسفة، والعلوم، والأدب، والتاريخ وغيرها. وبالنّظر إلى النّصوص الأدبية المختلفة التي احتوت مسائل أخلاقية وفقهية ودينية، نجدها تتضمّن هي الأخرى اهتمامات فلسفية، منها تلك الخاصة بمؤلّفات أبي حيان التوحيدي، **فماهي علاقة الأدب بالفلسفة عند هذا المفكّر؟ وماهي مختلف المسائل الفلسفية التي جسّدها التوحيدي في مؤلّفاته الأدبية، والتي عبّرت عن ظروف تاريخية واجتماعية معيّنة عايشها في الو اقع؟ وكيف يمكن استثمار هذه الرّؤية الأدبية والفلسفية في وقتنا الرّاهن؟**

هذه هي الإشكالية الفلسفية التي سنعالجها في هذا المقال بمنهج استقصائي تماشيا مع طبيعة الموضوع الذي نهدف من وراء تحليله إلى الوقوف على طبيعة العلاقة بين الأدب والفلسفة في تراثنا من جهة، واستثمار هذه النصوص التراثية بما تحمله من أهداف فلسفية في المرحلة التاريخية العربية المعاصرة التي تعصف بها أحداث العنف والإرهاب الدّاخلي والخارجي، والمناقضة تماما لكلّ مظاهر التّسامح والعقل والحداثة والنّهضة من جهة أخرى. وتكون انطلاقتنا من التّعريف بأبي حيان التّوحيدي والإلمام بأهمّ الظروف التاريخية والفكرية التي شكّلت شخصيته الفكرية والاجتماعية.

2.التّعريف بشخصية أبي حيان التّوحيدي:

يعدّ أبو حيان التّوحيدي أهمّ ممثّل لنزعة الأنسنة في تراثنا، والّذي تجمع المصادر الفكرية الّتي تؤرّخ للفكر الإسلامي في العصر الوسيط على أنّه هو أبرز ممثّل النّزعة الإنسانوية في التّراث الإسلامي. إنّ موقفه من الإنسان هو انعكاس للظّروف التّاريخية

والاجتماعية الّتي شكّلت شخصيته ومواقفه من الحياة، وما نزعته الإنسانية إلّا صورة تعبيرية عن هذه الظّروف، **فمن هو هذا الأديب الفيلسوف؟**

هو علي بن محمّد بن العباس أبو حيان. ولقّب بالتوحيدي لأنّ "أباه كان يبيع التوحيد ببغداد وهو نوع من التّمر بالعراق. وقال شيخ الإسلام ابن خجر: يحتمل أن يكون إلى التوحيد الذي هو الدّين، فإنّ المعتزلة يسمّون أنفسهم أهل العدل والتوحيد". (السيوطي، جلال الدين، 1384هـ، ص.190)

وقد اختلف المفكّرون حول أصله: عربي أم فارسي؟ شيرازي أم نيسابوري أم واسطي عراقي؟ ففي نسبته إلى بلده، يقول ياقوت الحموي: "شيرازي الأصل وقيل نيسابوري، ووجدت بعض الفضلاء يقول له الواسطي. (الحموي، ياقوت، 2018، ص.15)

أما عن مولده، فمن المرجّح أنّ التوحيدي ولد في أوائل العقد الثاني من القرن الرابع الهجري. في حين يذكر الباحثون عن وفاته: "أنّه كان على قيد الحياة في عام 400هـ، وأنّه عاش إلى حدود الأربعمائة في بلاد فارس، والرّاجح أنّه توفي في شيراز سنة 414هـ". (علي، محمد كرد، 1338هـ، ص.449)

هذا، وقد عاش أبو حيان التوحيدي فترة طويلة من حياته في بغداد، وقد تنقّل بينها وبين شيراز والرّي ونيسابور ومكة. وكان فقيرا، عاش على نسخ الكتب وتأليفها، وكانت مهنة الوراقة منتشرة في ذلك العصر، وكانت حرفة الشّؤم بالنسبة إليه.

اتّصل أبو حيان التوحيدي بالوزراء فصحب ابن عباد وأبا الفضل بن العميد وابن سعدان، وقد عاش منعزلا يعاني آلام البؤس والحرمان، ويشكوا زمانه، حتى أنّه أحرق كتبه في أواخر أيامه وجمعها للناس ولطلب المثالة منهم ولعقد الرّياسة بينهم ولمدّ الجاه عندهم، ولكنه لم ينل شيئا منهم.

أما عن خلقه، فقد كان "سخيف اللّسان، قليل الرّضا عند الإساءة إليه والإحسان، الذّم شأنه، والثلب دكّانه". (الحموي، ياقوت، 2018، ص. 15)

ومن ملامح شخصيته أيضا، إحساسه بالغربة وبالشقاء، يقول في وصفه لهذه الحالة: **"أما حالي فسيّئة كيفما قلّبتها لأنّ الدنيا لم تؤتني لأكون من الخائضين فيها، والآخرة لم تغلّب عليّ لأكون من العاملين لها، وأما ظاهري وباطني فما أشدّ اشتباههما... وأما سرّي**

وعلانيتي فممقوتان بعد الحق لخلوّهما من علامات الصّدق ودنوّهما من عوائق الرّق... وأما سكوني وحيرتي فآفتان محيطان بي". (التوحيدي، أبو حيان، 1990. ص.18)

ويعود سبب إحساسه بالغربة وبالشّقاء إلى عجزه عن التكيّف مع محيطه الإجتماعي، وهو عدم القدرة على تحقيق أيّ ضرب من ضروب التّواصل مع الآخرين وإحساسه بالوحدة، وفشله في التغلّب على وسواس الوحشة والتفرّد والاغتراب النّفسي. لذلك عانى الكثير من الألم والخوف والحرمان النّفسي والجسدي، إذ يلاحظ أنّ الفقر والبؤس والجوع والإحساس بالذّنب والخوف في بعض مؤلّفاته مثل: الإمتاع والمؤانسة، والإشارات الإلهية. يقول في وصفه هذه الحالة: **"خلّصني أيها الرّجل من التكفّف، أنقذني من الفقر...أكفيني مؤونة الغذاء والعشاء"** (التوحيدي، أبو حيان، 1990. ص.83). ويقول أيضا: **"أمسيت غريب الحال، غريب اللّفظ، غريب النّحلة، غريب الخلق مستأنسا بالوحشة، قانعا بالوحدة، معتادا للصّمت، ملازما للحيرة، محتملا للأذى يائسا من جميع ما أرى"** (التوحيدي، أبو حيان، 2007، ص. 09). و كانت هذه المشاعر السّلبية نابعة عن روح متمرّدة انكشف لها ما في الحياة من عبث وبطلان، والنّتيجة كانت انصراف الناس عنه، يؤكّد على ذلك بقوله: **"والله لربّما صلّيت في الجامع فلا أرى إلى جنبي من يصلّي معي، فإن اتّفق فبقّال أو عطّار أو نذّاف..."** (التوحيدي، أبو حيان، 2007، ص.227).

هذا عن بعض مظاهر شخصيته، أمّا عن مذهبه الفلسفي والدّيني، فإنّ التوحيدي يعدّ من أبرز أعلام الحضارة العربية والإسلامية، فهو من الفلاسفة الذين مزجوا بين الفلسفة والأدب، إذ عبّروا عن فكرهم بلغة أدبية، وكان بحقّ من طائفة مفكّري الإسلام: الأدباء الفلاسفة أو الفلاسفة الأدباء.

لقد كان التّوحيدي يتفلسف على طريقة المعتزلة، ويميل إلى الجدل والأبحاث العلمية، خاصة أنّه ينتسب إلى مدرسة أبي سليمان المنطقي التي أنشأها يحي بن عدّي، وهي مدرسة الفلسفة الإلهية التي كانت تفصل بين المجالين: الخطاب الفلسفي والخطاب الدّيني.

ففي مجال الخطاب الفلسفي، تميّزت أسئلة التوحيدي بالإتّساع وبالدّقة، بحيث فتحت المجال أمام ابتكار الكثير، لأنها استدعت معرفة نفسية وبيولوجية وطبيعية وأنثروبولوجية. وهنا نجده يفكّر كثيرا في قيمة الحياة وفي قيمة الإنسان وفي اختلاف الأرزاق

وأسبابها، وفي قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة، ولكن تفكيره لا يصل به إلى حيث يريد، فيضيق بالحياة ويتشاءم من الوجود ويسخط على الناس ولا يثق بالعقل البشري، "فيهتم بالأفكار السّلبية بوجه عام كالموت والعدم والفناء والشرّ والخطيئة". (عباس، إحسان،1957،ص.105). **وهذه تمثّل مسائل فلسفية بحتة.**

ونجد لدى التوحيدي أفكارا في الموت وفي ما وراء الموت، فعن الأوّل يسأل مسكويه: "ما سبب الجزع من الموت؟ وما الاسترسال إلى الموت؟..." (التوحيدي، أبو حيان، 1953، ص.73). ولكنّه يقرّ في الأخير بالعجز عن تصوّر ماهيته، ومن ثمّ بعجز الإنسان ككلّ وقصور فهمه وإدراكه لعالم الغيب، "لأنّه عالم بحر، وفائت الناس منه أكثر من مدركه، ومجهوله أضعاف معلومه، وظنّه أكثر من بغيه...". (التوحيدي، أبو حيان، 1929، ص.25)

هذا، وللتوحيدي شخصيتان: شخصية الأديب الذي يصدر فيما يكتب عن الطّبع والنّوازع الوجدانية معبّرا عن ذلك بواسطة نثر فنّي منمّق، وشخصية العالم الباحث المؤلّف الذي يشارك بأنواع المعرفة في عصره، ويشترك بالمباحث العلمية، وبالمناظرات الفلسفية بنصيب وافر، فدوّنها مؤرّخا بذلك مرحلة من مراحل التطوّر العقلي والعلمي في عصره. (التوحيدي أبو حيان، 1985، ص.58)

لقد أمضى التوحيدي حياته متعلّما ومعلّما، حيث درس النّحو على يد أبي سعيد السّيرافي(284هـ-368هـ) وعلي بن عيسى الرّماني(هـ296-384هـ)، والفقه الشافعي على يد أبي حامد المروروذي(ت:362هـ) وأبي بكر الشافعي(260هـ-354هـ)، وحضر دروس يحي بن عدّي(280هـ-364هـ) وأبا سليمان المنطقي(312هـ-380هـ) وغيرهما من الفلاسفة مثل أبي الحسن العامري(300هـ-381هـ)، فاستطاع بذلك أن يأخذ الفلسفة عن ورثة علوم الأقدمين في عصره، وأن يستفيد من كلّ المصادر التي توافرت في عصره ليجد الأجوبة عن تساؤلات العقل والنّفس في لقائهما مع معطيات الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثّقافي.

وعن مؤلّفاته، نذكر من آثاره الفلسفية: المقابسات، الإقناع، التّذكرة التّوحيدية. من آثاره الصّوفية: الإشارات الإلهية، الحجّ العقلي إذا ضاق الفضاء عن الحجّ الشرعي، ورياض العارفين، والزلفى، رسالة في أخبار الصوفية، ورسالة الحياة.

أمّا عن آثاره الأدبية: نذكر الإمتاع والمؤانسة، الصداقة والصديق، الهوامل والشوامل، البصائر والذخائر، مثالب الوزيرين، النوادي، تقريظ الجاحظ، رسالة الحنين إلى الأوطان، ورسالة في علم الكتابة.

ما ذكرناه سابقا كان حول شخصية التوحيدي وأهمّ آثاره، ولكن **ماذا عن ظروف عصره التي شكّلت فكره الأدبي والفلسفي؟**

يعدّ العصر العباسي من أزهى العصور الأدبية وأكثرها ازدهارا، وهذا يعود إلى كون الكتابة الأدبية بلغت فيه قمّتها، وخير مثال على ذلك كثرة الكتب والمؤلّفات التي تزخر بها المكتبات العربية، والتي تعود في معظمها إلى ذلك العصر الذي نشطت فيه الحركة الأدبية بشكل كبير، غير أنّ ما يهمّنا منه الفترة التي عاش فيها صاحب المقابسات، فقد عاش التوحيدي في العصر العباسي الثالث، والذي فسدت فيه عصبية بني العباس، وتغلغلت فيه الأعاجم، وتسلّطت على أمر الدولة، وبالأخصّ مع بداية القرن الرابع الهجري الذي تدهورت فيه الكثير من الأمور بسبب سيطرة بني بويه على معظم مناطق الدولة العربية، ونشرهم فيها الفساد والخراب. (علي، محمد كرد، 1338هـ، ص. 494)

لقد انقسمت الدّولة العباسية في القرن الرابع الهجري إلى دويلات وإمارات يحكمها في الأغلب الأعاجم. وكانت العراق من نصيب بني بويه الذين خرّبوها، وبثّوا فيها الفوضى ونشروا الفساد وعبثوا بالخلفاء طيلة حكمهم وتسلّطهم على العراق. وقد صوّر التوحيدي ذلك في كتابه: **"الإمتاع** والمؤانسة" خير تصوير، حيث نقل لنا صورة ذلك الفساد والعبث بالسلطة، وتدهور الأوضاع الاجتماعية والسياسية في مسامراته وأحاديثه، وهذا ما جعل عبد العزيز شبيل يعتقد أنّ ميزة القرن الرابع تتمثل في انحصار المجتمع في طبقتين بينهما بون شاسع وقطيعة تصل إلى حد المواجهة. (عبد العزيز شبيل، 2001، ص. 301)

وكانت نتيجة التّدهور الاجتماعي والسّياسي والاقتصادي انقسام المجتمع إلى طبقتين: الطبقة الحاكمة التي تعيش في بحبوحة، و هي صاحبة السّلطة، والطبقة المحكومة التي تعاني الفقر والبؤس والشّقاء، وإليها ينتمي الأدباء والعلماء.

غير أنّ هذه الحالة المتدهورة وهذا الانقسام والتفكّك، كان له الأثر الكبير في انحطاط الأوضاع السّياسية والاجتماعية والاقتصادية للدّولة العربية، ولكنّه لم يمسّ الأدب في شيء،

بل الغريب أنّه حدث العكس، فقد بلغ الأدب في هذا العصر من الازدهار ما لم يبلغه في أي عصر. (شوقي ضيف، 2009، ص.202).

لم يكن أبو حيان التوحيدي وغيره من كتّاب ذلك العصر إلّا إفرازا طبيعيا للبيئة التي عاشوا فيها، وتأثّروا بها في ظلّ حكم بني بويه الذين أفسدوا أمور الحكم والشعب، وما زادوا الشعب إلّا بؤسا وفقرا، وبطبيعة الحال كان ذلك ينطبق على العلماء والأدباء، لأنّهم كانوا من الطبقة الثانية، أي من عامة الناس(عيسى، فوزي سعد، 1998، ص. 13)، ومع ذلك، فالازدهار الأدبي بلغ قمّته وذروته في ذلك العصر، حيث كانت كتابة الأدباء والكتّاب تمثّل ثقافة جامعة لكلّ المناهج التي أنتجتها الحضارة العربية الإسلامية و التي تجد بعض صورها في كتابات التوحيدي.

وتميّز عصر أبي حيان التوحيدي أيضا بصراعات سياسية و فكرية: صراع بين الشيعة والعباسيين حول شرعية الحكم، الصراع بين المعتزلة وأهل السّنة في طابعه الديني والفكري، والصراع بين العرب والموالي. لقد سمع أبو حيان بهذه الأحداث، وأدرك أعقابها، وشاهدها بنفسه، فكان لهذا كلّه آثارا في نفسه وفي أخلاقه ومثّل بداية رحلته مع الذات المقهورة، مملوءة بالتزمّت والعبوس والتصوّف. ومع ذلك كان يستخدم أساليب الفكاهة والضّحك في بعض نوادره، تعبيرا عن تلك الصراعات المتواجدة في عصره.

ولكن إقبال التوحيدي على الفكاهة كان جزءا لا يتجزّأ من صميم فلسفته التّشاؤمية التي كانت تريد إلغاء الواقع و تتنكّر له وتسخر منه، فلم يكن فن الضّحك عنده سوى مجرّد أداة دفاعية اصطنعتها نفسه لمواجهة ما في حياته من شدّة وقسوة و حرمان. (زكريا إبراهيم، 2017، ص.250)

ويظهر من مؤلّفات التّوحيدي أنّه شعر **بالقلق**، وهو **قلق وجودي** حضاري تمخّض عن وعيه بالحياة وباختياراتها، حيث شعر بالحرّية الّتي سبّبت له الكثير من الشّقاء والنّكسات المتتالية، فلم يجد من يفهمه ويدرك مقاصده من أبناء عصره الّذين يتسابقون نحو أبواب أولي الأمر أو العامّة من الناس الّتي اختلط لديها الجدّ بالهزل. وإنّنا نجد موضوعات **القلق الوجودي والحرّية والإنسان** من صميم الإشكاليات الفلسفية التي كانت حاضرة في نصوص التوحيدي الأدبية، وهذا ما سنوضّحه في العناصر التالية:-

3: ماهية الإنسان عند التّوحيدي.

يريد التّوحيدي من خلال مؤلّفاته الأدبية، أن يرسم لنا صورة مميّزة لمعاناة الإنسان ويسقط تلك الصّورة على حاله باعتباره يمثّل عيّنة صادقة لإنسان القرن الرّابع الهجري. ولهذا كان تساؤله عن **الإنسان** ينبئ عن اختلاط المفاهيم والقيم، وتساؤله عن الزّمن يتّجه إلى المعايير الّتي تحكم العلاقات الإنسانية، وتساؤله أو شكواه تتضمّن بصفة عامّة مآل السّعادة الإنسانية. (عطاء الله زرارقة، 2007، ص. 55)

ويمثّل التّوحيدي بمؤلّفاته الأدبية النّزعة الإنسانية العقلانية من التّراث، حيث يبحث عن الإنسان ويكشف عن أسراره وكرامته، ويسعى إلى معرفة مكامنه قصد الارتقاء به من براثن الشّهوات إلى علياء العقلانية، دون الفصل بين الفكر والسّلوك، القول والعمل. لقد بحث عن الإنسان الّذي يتطابق علمه وقوله مع عمله، وهذا خدمة للإنسان وسعيا لإسعاده باعتباره قيمة عليا للوجود، وهذه كلّها تعتبر إرهاصات للحداثة الموضوع الرّئيسي في الفلسفة الحديثة.

وللدّلالة على الأبعاد الفلسفية في نصوص التوحيدي الأدبية، نجده يتحدّث عن الإنسان ملمّا بأهمّ ثوابته ومتغيّراته بدءا من معرفة الإنسان التي تعدّ مدخلا إلى معرفة الأشياء كلّها، حيث يقول: **"زعمت الحكماء على ما أوجبه آراؤها وديانتها أنّ من الوحي القديم النّازل من الله قوله للإنسان: (اعرف نفسك، فإن عرفتها عرفت الأشياء كلّها)، وهذا قول لا شيء أقصر منه لفظا، ولا أطول منه فائدة ومعنى، وأوّل ما يلوج منه، الزّراية على من جهل نفسه ولم يعرفها، وأخلق به إذا جهلها أن يكون لما سواها أجهل وعن المعرفة به أبعد، فيصير حينئذ بمنزلة البهائم".** (التوحيدي، أبو حيان، 1973، ص.38)

وفي نزعته الإنسانية التي تجلّت في مؤلّفاته الأدبية، يبحث التّوحيدي عن **الإنسان وجودا وقيمة وغاية**، فيعبّر بذلك عن نزعة فلسفية صريحة دشّنها في عصره الّذي تميّز بالانقسام إلى دويلات من النّاحيتين: السّياسية والاجتماعية كما بيّنا، حيث عالج موضوع الإنسان باعتباره ثنائية بين الجسم والنّفس، وبنظرة تجمع بين التأمّل والواقع. وحاول الإلمام بأهمّ ثوابته ومتغيّراته بدءا من معرفة الإنسان لذاته(لنفسه) باعتبارها المدخل إلى معرفة الأشياء كلّها. وهو بذلك يكرّس أسبقية النّفس في الإنسان ويدعو إلى الاعتناء بنفسه، ليعيش حياة مستنيرة ويتثقّف بنيل العقل. ولكن معرفة الإنسان لنفسه تقتضي بعض الشروط، لا تتوفّر إلّا عند

من طال فحصه وزال نقصه واشتدّ في طلب العلم تشميره، واتّصل في اقتباس الحكمة رواحة وبكورا، وكان المعنى المقوّم أحبّ إليه من المال المقوّم، وعلى قدر عنايته يحظى بشرف الدّارين ويتحلّى بزينة المحلّين (التوحيدي، أبو حيان، 2001، ص.64). ويرتبط وجود الإنسان بالنفس(الروح)، وهو يعرّف بالجسم والنفس معا.

وما يميّز الإنسان في تصوّر التوحيدي عن باقي الكائنات الأخرى هو العقل الّذي يضفي عليه صفة الألوهية، لهذا، فإنّ عبارة إلاه بالعقل توحي بأنّه قوّة إلهية أبسط من الطّبيعة... وهو خليفة الله، وهو القابض للفيض الخالص الّذي لا شوب فيه ولا أذى (التوحيدي، أبو حيان،2003، ص-ص.353 ،354). تظهر هنا النّزعة العقلية عند التّوحيدي وهي نزعة فلسفية، فالإنسان يتميّز بالعقل، وهي قدرة منحها الله دون سائر الكائنات الأخرى. لذلك، فهو: "**مأخوذ على الإنسان الكامل بالعقل ألّا يقعد عن السّعي والطّلب لتكميل نفسه بمعارف، ولا يني ولا يفتر مدّة عمره عن الازدياد من العلوم الّتي بها يصير من حزب الله الغالبين**" (التوحيدي، أبو حيان، 1953، ص.60).

هذا، ويرى التوحيدي في مسألة خلق الإنسان، أنّ أصل هذا الأخير التراب، وفي هذا مرجعية دينية إسلامية يتبنّاها بالنظر إلى قوله تعالى الله: "**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَـة مِنْ طِينٍ** ". (قرآن كريم، سورة المؤمنون، الآية: 12

إذن، يعتمد أبو حيان التوحيدي هنا في مفهومه للإنسان على القرآن الكريم، فقد تمّ الوجود الإنساني على مرحلتين: وجود بشري جسدي، فوجود عقلي إنساني. الأوّل يقابل المرحلة الأولى من الخلق الطيني، أما الثاني فيقابل المرحلة الثانية التي تلت التسوية والنفخة، وكلّ هذا تمّ في القسم الغيبي الذي لا دخل للإنسان فيه، كما في قوله تعالى: " **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ**". (قرآن كريم، "سورة الحجر، الآية: 28 -29)

فالإنسان شخص بالطّينة، ذات بالرّوح، جوهر بالنفس، إلاه بالعقل، كلّ بالوحدة، واحد بالكثرة، فان بالحس، باق بالنفس، ميّت بالانتقال حي بالاستكمال، ناقص بالحاجة، تامّ بالطلب، حقير في المنظر، خطير في المخبر، لبّ العالم، فيه من كلّ شيء شيء، وله بكلّ شيء تعلّق، صحيح بالنسب إلى من نقله من العدم...وأخبار الإنسان كثيرة وأسراره عجيبة، من عرفه

فقد عرف سلالة العالم ومصاصته، وقد حوى جوهره شبها من كلّ ما يعرف ويرى... .(التوحيدي، أ بو حيان، 1929، ص. 379)

ومرحلة الخلق الطّيني تقوم على عناصر أربعة وهي التراب والماء والهواء والنار، وهي العناصر الطبيعية التي قال بها الفلاسفة الطبيعيون الأوائل أمثال طاليس(624-546ق.م) وأنكسيماندريس(611-547ق.م). يقول التوحيدي عن هذه المرحلة: **"الإنسان مركّب من الأعضاء الآلية بمنزلة الرّأس واليدين والرّجلين وغيرهما، ثمّ كلّ واحد من هذه الأعضاء مركّب من الأعضاء المتشابهة الأنواع بمنزلة اللّحم والعظم والعصب والشريان، ثمّ كلّ واحد من هذه الأعضاء مركّب من الأخلاط الأربعة التي هي الدّم والبلغم والمريان"، ثمّ كلّ واحد من هذه الأخلاط مركّب من الأسطقسات الأربع التي هي النار والهواء والأرض والماء، ثمّ كلّ واحد من هذه الأسطقسات مركّب من الهيولي والصورة"** (التوحيدي، أبو حيان، 2020، ص.87). إنّ مفاهيم الصورة والهيولي، الكثرة والوحدة هي من صميم الفلسفة الأرسطية.

تمثّل هذه الأخلاط الأربعة عناصر الإنسان وأصوله، ومن تركيبها تكوّنت الصورة(العرض). والإنسان مركّب من هيولي وصورة، والمقصود بالهيولي النفس(الجوهر)، والنفس "روح الله منبجسة بتوسّط العقل" (التوحيدي، أبو حيان، 1929،ص. 298). وهذه النفس هي النفس الكلّية، ويدخل منها قبس في الإنسان فتسمّى عند ذلك النفس الناطقة التي يصير الإنسان بها ناطقا عاقلا يتميز عن سائر الحيوان.

ويتصوّر أبو حيان التوحيدي أنّ الإنسان مركّب من جسد وروح، فهو مركز وسط بين الأجرام السماوية الناطقة العلوية والأجسام المادّية الحيّة الوضيعة، فهو بالنسبة إلى باقي الكائنات: **"لبّ العالم، وهو في الأوسط لانتسابه إلى ما علا عليه بالمماثلة، وإلى ما سفل عنه بالمشاكلة، ففيه الطرفان، أعني فيه شرف الأجرام الناطقة بالمعرفة والاستبصار والبحث والاعتبار، وفيه ضعة الأجسام الحيّة الجاهلة، التي ليس لها ترشّح بشيء من الخير، ولا فيها انقياد له"**. (التوحيدي، أبو حيان، 1929، ص.231).

ولمّا كان جسد الإنسان جزءا من هذا الكون، وكانت نفسه جزءا من الأنفس الكلّية، فإنّ هناك تواصل بين النفس الكلّية والكون، وثمة تواصل آخر بين الجسد والنفس، وبما أنّ النفس جزء من النفس الكلّية، فإنّ الجسد الإنساني جزء من العالم، إذن هناك تواصل بين الجسد والعالم.

هذا، ويرى التوحيدي أنّ حقيقة الإنسان هي النفس وليس الجسم، يؤكّد على ذلك بقوله:- **"فالإنسان حيّ ناطق مائت، حيّ من قبل الحسّ والحركة، ناطق من حيث الفكر والتمييز، مائت من قبل السيلان والإستحالة".**(التوحيدي،أبو حيان، 1929،ص.232).

ويشترك الإنسان مع الحيوان في الرّوح أي في القوّة المحرّكة في الجسد الإنساني. وهو تحكمه غرائز، ولكن هذه الغرائز تحتاج إلى توجيه، أما الحيوان فغرائزه هي التي تتحكّم فيه دون ضبط. ومن حيث هو مائت فإنّه يشترك مع الحيوان الذي يتبدّل ويتحلّل، ومن حيث هو ناطق، فهو إنسان عاقل يسعى إلى الكمال.

ولمّا كان الإنسان مركّبا من نفس وجسد، فإنّ أشرف جزئيه النفس لأنّها **"معدن كلّ فضيلة، وبها وبعينها يرى الحق والباطل في الاعتقاد، والخير والشر في الأفعال، الحسن والقبيح في الأخلاق، والصدق والكذب في الأقاويل، وأما جزأه الآخر الذي هو الجسم وخواصّه وتوابعه فهو أرذل جزئيه و أخسّهما".** (التوحيدي، أبو حيان، 1929 ص. 12).

إنّ الإنسان كلّ بالوحدة واحد بالكثرة، وهذا ما يشرحه التوحيدي في كتابه: المقابسات، حيث يقول: **"الإنسان وإن كان واحدا بوجه، فإنّه كثير بوجه آخر، فالكثرة التي حالت بينه وبين صديقه في جمهور أحواله، فلولا التفرّق الذي فيه، والكثرة التي تتوزّعه، ما كنت تجد إنسانا إلّا على هيئة واحدة وشكل واحد"**(التوحيدي، أبو حيان، 1929،ص.356). ومسألة الوحدة والكثرة في الموجودات بما فيها الإنسان هي من المشكلات الفلسفية الكبرى التي عرفتها الفلسفة القديمة واليونانية إلى الفلسفة العربية والإسلامية.

والرّوح هي المحرّكة والمدبّرة للنفس الإنسانية، والنفس بريئة من البدن ومستقلّة بجوهرها وغنيّة بحقيقتها، وغير محتاجة إلى البدن إلّا إذا أخذته فاستعملته، وصرفته على لوازمه

وأغراضه اللّائقة به، فأما النفس ذات النطق والعلم والحكمة والبيان والفكر والاستنباط والعقل والنّظر، فهي أعلى وأشرف من أن تكون بهذا الوصف بمعونة البدن وارفاده، والأسباب الحادثة بالبدن العارضة له معروفة محصاة، وليست تلك من حقيقة النفس بسبب، وإن كان مجموع هذا كلّه يوجد في إنسان أو بالإنسان..." . (التوحيدي، أبو حيان، 1929، ص. ص323، 324). إذن، النفس ذات نطق وعلم وحكمة وفكر واستنباط وعقل ونظر، لذلك كانت أشرف من البدن وعوارضه.

ويربط التوحيدي بين النفس والأخلاق من المنظور الفلسفي، حيث يقول على لسان الفلاسفة: **"... للنفس الحكمة وللجسد بإزائها التمام والكمال، وللنفس العدل، وللجسد الحسن والجمال، وللنفس الشجاعة، وللجسد القوّة، وللنّفس العفّة، وللجسد الصحة. يقول التوحيدي: هذا كلام شريف واعتبار صادق، فكان جامعا بين فضائل نفسك ومحاسن جسدك بالرغبة التامة في العلم، والنية الصادقة في العمل، والفكر الصحيح في الاستنباط..."**. (التوحيدي، أبو حيان، 1988، ص. 248)

كما يربط التوحيدي بين العقل الإنساني والمعرفة، فقد وجد الإنسان بشرا ولكنه أعطي القوّة ليتمكّن إذا ما استخدمها من اكتشاف إنسانيته، وهذه القوة الموجودة فيه هي العقل الذي يتمكّن به من تحويل الإنسانية فيه من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وسبيل العقل هو المعرفة. فالإنسان إنّما هو إنسان بالقوة، وعندما يستخدم عقله في اكتساب المعارف التي تقوده إلى معرفة مظاهر خلق الله وتؤدي به من ثمّ إلى معرفة نفسه ومن ثمّ معرفة الله الخالق، فحينئذ ينتقل إلى حيز الوجود بالفعل. إنّ مفاهيم القوة والفعل هي من المفاهيم الفلسفية الأرسطية، حيث يبدو تأثّر التوحيدي بالفيلسوف اليوناني أرسطو(384-247ق.م) جليّا. مع وجود فارق بينهما، وهو أنّ التحويدي يربط العقل الإنساني بالمعرفة الدّينية التي لا تتعارض مع المعرفة الفلسفية، وفي هذا يقول: **"أنا أعوذ بالله من صناعة لا تحقّق التوحيد ولا تدلّ على الواحد ولا تدعو إلى عبادته، والاعتراف بوحدانيته، والقيام بحقوقه، والمصير إلى كنفه، والصّبر على قضائه، والتسليم لأمره..."**. (التوحيدي، أبو حيان، 1929، ص.135)

ثمّ إنّ الإنسان في تصوّره هو حيّ بالاستكمال، ناقص بالحاجة، تمام بالطلب. ومعنى الاستكمال أنّه خاصّية إنسانية دون غيره من جهة تنمية قدراته الفكرية والخصائص التّابعة

لها. أما وصفه له بأنّه: "ناقص بالحاجة تام بالطلب"، فيمكن شرحها على النحو التالي:- "يكون الإنسان ناقصا من جهة الاجتماع مع غيره ويكون تاما إذا تمّ التحام الفرد مع الآخرين، وهي إشارة إلى أنّ الإنسان لا تتمّ إنسانيته إلّا من خلال هذا الاجتماع". (عطا الله، زرارقة،2007، ص-ص.93، 95)

ما نخلص إليه أنّ التوحيدي ينظر إلى الإنسان من كلّ جوانبه البيولوجية والنّفسية والرّوحية والعقلية، وفي تفرّده وتجمّعه وقابلية اكتماله، وفي علاقته بفهم العالم، وفي ما يميّزه عن باقي الكائنات الأخرى بالعقل.

هذا، وينتقل التوحيدي في نصوصه الأدبية وبتوجّهات فلسفية، من الحديث عن ماهية الإنسان إلى الحديث عنه كإشكال فلسفي حين يقول: **"إنّ الإنسان قد أشكل عليه الإنسان"** (التوحيدي، أبو حيان، 1953، ص. 216)، وهو إشكال يرتبط بالظروف السائدة في القرن الرّابع الهجري. وهو ما يدلّ على أنّ أفكار التوحيدي الفلسفية التي تجسّدت في نصوصه الأدبية لم تكن بمعزل عن الواقع الذي يعيش فيه وتبحث في المجرّدات، بل إنّها تلامس عصره بما عرفه من تحوّلات وانقسامات المجتمع العربي والإسلامي إلى دويلات متصارعة فيما بينها، انعكست على المستوى الفكري بظهور ثقافة المقابسات.

تثير عبارة **"الإنسان قد أشكل عليه الإنسان"** نوعا من القلق يؤرّق أبا حيان التوحيدي حيال الإنسان من حيث معرفة ذاته ودوره في هذا العالم وعلاقته بالآخر. و هي عبارة تثير حداثة في عصره، فهي تدلّ على أنّ الإنسان يعرف ذاته ويدرك حدودها وأبعادها، ويدرك بعمق علاقته مع نفسه ومحاورتها، لأنّ ذلك هو الطّريق الأمثل، وهو المقصود بالوعي بالذات. ونحن نعلم أنّ مشكلة الوعي هي من صميم المساءلات الفلسفية في العصر الحديث.

كما تدلّ هذه العبارة على أنّ علاقة الإنسان بالآخر تثير إشكالا، يظهر في تقلّب الإنسان بتقلّب مزاجه، وهو الأمر الذي يؤدّي إلى صعوبة فهم الإنسان، ممّا ينتج عنه **الشعور بالقلق**

والخوف من المستقبل. وهو ما يحيلنا إلى نزعة أبي حيان التوحيدي الفلسفية الوجودية من خلال بعض نصوصه الأدبية.

4: فلسفته الوجودية.

يتحدّث أبو حيان التوحيدي في مؤلّفه: "الإشارات الإلهية والأنفاس الرّوحانية" عن حالة الاغتراب التي عايشها، وإن كان يبدو لنا أنّه يتحدّث عن تجربته في الحياة، إلّا أنّه يمثّل عيّنة لإنسان القرن الرّابع الهجري، أو كلّ إنسان في أي مكان وزمان. لذلك، فموضوع الغريب ينطوي في هذا الكتاب على ملامح فلسفية وجودية، كيف ذلك؟

لقد أحسّ أبو حيان التوحيدي بأنّه غريب في كلّ شيء: غريب في وطنه، غريب عن أحبّائه، غريب عن كلّ ما في الوجود من أشياء وأحياء، فكان موضوع الغريب هذا من أبلغ ما سطّره قلمه، وفيه ملامح وجودية.

يرى التّوحيدي أنّ الغريب ليس من نأى عن وطن بني بالماء والطّين، وبعد عن آلاف له عهدهم الخشونة واللّين، وإنّما الغريب هو من: **"طالت غربته في وطنه وقلّ حظّه ونصيبه من حبيبه وسكنه"** (التوحيدي، أبو حيان، 1990، ص.79)، فالغريب هو الذي لم يعد يشعر بانتمائه إلى وطنه وهو يعيش فيه، وهذه الغربة الوجودية ذات معنى عميق، لأنّها إحساس بالوحدة الذاتية المطلقة التي يحملها الإنسان في داخل نفسه أينما حلّ وحيثما وجد. ويقول عن وصف الغريب: **"قد قيل الغريب من جفاه الحبيب و أنا أقول: بل الغريب من واصله الحبيب بل الغريب من تغافل عنه الرّقيب، بل الغريب من حاباه الشّريب، بل الغريب من نودي من قريب، بل الغريب من هو في غربته غريب بل الغريب من ليس له نسيب، بل الغريب من ليس له من الحقّ نصيب"**(التوحيدي، أبو حيان، 1990، ص.80). معنى هذا، أنّ هذا الغريب قد استحالت الغربة لديه غريبة عندما ارتفع من الغربة عن الوطن إلى الغربة عن الغربة ذاتها، أو ليس في هذا فلسفة؟ وفي هذا يقول عبد الرحمان بدوي(1917-2002م): **"أيّة روعة في هذه العبارة التي تبدو في صورة التّناقض الوهمي، أو في صورة الإبتذال، إذ معناها أنّ هذا الغريب قد صارت الغربة نفسها غريبة عنه ذلك أنّه ارتفع فوق معنى الغربة عن الوطن إلى معنى الغربة عن الغربة بعد أن صارت الغربة نفسها وطنا له".** (التوحيدي، أبو حيان، 1990، المقدمة، ص: ي ب، ي ج)

والغريب الحقّ هو الدائم الغربة أبدا، الذي إن رأى غربة قد بدأت تستحيل إلى وطن فعليه أن يرحل حتى يظلّ في غربته أبدا. فيكون غريبا في الغربة نفسها. وهنا يتفطّن عبد الرحمان بدوي إلى هذه الوضعية، فيرسم له ملامح الفنان الوجودي الذي مثّل الوجود بكلّ أبعاده المادّية والرّوحية والميتافيزيقية، الأوّل بالزهد في الحياة والعزوف عن الدّنيا وكلّ ما يشاهده من أحوال متعاقبة متضاربة، لا يرى له مجالا للمشاركة فيها لأنّه صار بمعزل عنها أو من فوق طورها، أو في القليل محروما منها. أما الثاني فبالعناء المستمرّ في معراج التطوّر الرّوحي. وأما الثالث فبالتأمّل في فكرة الفناء العام على هيئة الانطواء للوجود كلّه في حضن الوجود الواحد. (التوحيدي، أبو حيان، 1990، المقدّمة،-بتصرّف-)

وكلّ هذا يستنتجه عبد الرحمان بدوي من الوصف الدقيق الذي يطلقه التوحيدي في حقّ الغريب: **"ممّا يجعله النّموذج الأعلى للوجودي الحق."** (التوحيدي، أبو حيان، 1990، ص. 16)

"فالغريب كائن يعلوه الشحوب و يغلبه الحزن، إن نطق نطق حزنا منقطعا، وإن سكت سكت حيرانا مرتدعا، وإن قرب قرب خاضعا، وإن بعد بعد خاشعا...إن أصبح أصبح حائل اللّون من وسواس الفكر، وإن أمسى أمسى منتهب السّر من هواتك السّتر...مصّه الذّبول وحالفه النّحول". (التوحيدي، أبو حيان، 1990، ص. 79)

ويظهر هذا في قسماته وملامحه الخارجية ومظهره بين الناس. أما صدى النفس الداخلية فيعبّر عنه بقوله: **"أما هو في نفسه، فهو من أغرب في أقواله و أفعاله، وغرّب في إدباره و إقباله..."**. (التوحيدي، أبو حيان، 1990، ص.80)

وتمثّل هذه المعاني الدّاخلية والخارجية حين تلتقي في النفس أبشع أحوال الغربة بمعناها الوجودي. لذلك يقرّ عبد الرحمان بدوي: **"أنّ مثل هذا الشعور بالغياب يكوّن مرحلة عظيمة من مراحل الضمير المعنّي الشقيّ بالمعنى الأعمق للوجود"**.(التوحيدي، أبو حيان، 1990، ص.17)

ويصرّح التوحيدي أنّ **"هذا الغريب لم يتزحزح عن مسقط رأسه ولم يتزعزع عن مهبّ أنفاسه، وأغرب الغرباء، من صار غريبا في وطنه، و أبعد البعداء من كان بعيدا في محلّ قربه، لأنّ غاية المجهود أن يسلو عن الموجود ويغمض عن المشهود، ويفضي عن المعهود"**

(التوحيدي، أبو حيان، 1990، ص. 275). يتناول التوحيدي هنا الغربة تناولا يحتفي بالأسلوب، ويوفّر إيقاعا داخليا صبغته معناه على المستوى الذّاتي، وبهذا، فهو يضرب على وتر التّعبير الفني، ليعبّر عن حقيقة فلسفية وجودية.

وتظهر نزعة التّوحيدي الفلسفية الوجودية كذلك حين يقول: **"هذا غريب لم يتزحزح عن مسقط رأسه، ولم يتزعزع عن مهبّ أنفاسه، وأغرب الغرباء من صار غريبا في وطنه، و أبعد البعداء من كان بعيدا في محلّ قربه، لأنّ غاية المجهود أن يسلوا عن الموجود، ويغمض عن المشهود، ويفضي عن المعهود، ليجد من يغنيه عن هذا كلّه بعطاء ممدود، ورفد مرفود، وركن موطود، وحدّ غير محدود"** (التوحيدي، أبو حيان، 1990، ص.81 ،82). وهذا تفسير جيّد لحقيقة هذا الغريب في وطنه، البعيد في محلّ قربه، فالغربة إنّما تأتيه من داخله، إذ عليه أن يسلوا عن الموجود، والموجود هنا يشمل كلّ شيء، الموجود بالمعنى المادّي، والموجود بالمعنى الرّوحي، والموجود بالمعنى الميتافيزيقي. (التوحيدي، أبو حيان، 1990، المقدمة، ص. ي-د)

ونجده يقول عن الغريب أيضا: **"الغريب من إن حضر كان غائبا، وإن غاب كان حاضرا"**(التوحيدي، أبو حيان، 1990، ص.81). ولعلّ هذه الحال هي أبشع أحوال الغربة بمعناها الوجودي، فهذا الشعور بالغياب يكوّن مرحلة عظيمة في مراحل الضمير المعنيّ الشقيّ كما أوضحنا.

فالغريب إذن الذي يصفه التوحيدي في هذا الكتاب، هو حالة الذات التي تخاطب نفسها كاشفة عن آلامها ومعاناتها وأشواقها، وذلك جراء عجزها عن التكيّف والتّوافق مع المجتمع.

يحصل هذا التّمزق الدّاخلي الذي يعيشه الإنسان، نتيجة تضافر الكثير من العوامل السّياسية والاجتماعية والفكرية والدّينية وغيرها-ونحن نعيش هذه الحالة اليوم-. ويكون الخلاص من هذه الحالة حسب "التّوحيدي" عن طريق تحوّل الإنسان إلى الله تعالى، أي مخاطبة الذّات الإلهية، عتابا أو استسلاما أو استرحاما، وهو ما عبّر عنه في كتابه: "الإشارات الإلهية". وهذا دليل آخر على **نزعته الصّوفية**، ونحن نعلم أنّ نزعة التصوّف هي من صميم التّجربة الفلسفية العربية والإسلامية.

5: راهنية فلسفة التّوحيدي.

نتساءل هنا عمّا إن كانت فلسفة الإنسان بتمظهراتها الفلسفية والأخلاقية والسّياسية والاجتماعية كما ضبطها التّوحيدي في كتبه الأدبية تعبّر عن حداثة فكرية في مجال الفكر العربي والإسلامي، بحيث يمكن توظيفها في المرحلة الرّاهنة، بفتح النقاش حول حضور نزعة الأنسنة مع محاولة إحيائها ومعرفتها وتوظيفها في الرّاهن؟

يحيلنا هذا التّساؤل إلى مسلّمة فكرية شغلت بعض المفكّرين المهتمّين بالفكر العربي والإسلامي المعاصر، منهم "محمد أركون"(1928- 2010م) الذي قام بأبحاث وبدراسات للأدبيات الفلسفية في القرن الرّابع الهجري، بيّن من خلالها أنّ العالم العربي والإسلامي شهد تيارا إنسانيا وعقلانيا مدهشا قبل أوروبا بسبعة قرون، ولكن الفرق هو أنّ هذا التّيار سرعان ما ذبل ومات في البيئة العربية الإسلامية، في حين أنّه استمرّ في الصّعود في أروبا حتى ولّد الحضارة الحديثة التي تشهدها حاليا. (محمد أركون، 1997، ص.608).

واعتبر أركون "التوحيدي" أنموذجا للأنسنة العربية، فهو يمثّل بمؤلّفاته المختلفة حداثة فكرية في عصره، **"لأنّه انتفض وثار باسم الإنسان ومن أجل الإنسان، وكان ذلك في العصر الكلاسيكي، أي في تاريخ الفكر السّابق للحداثة، وموقفه هذا يرهص بالحداثة، وهو مؤلّف الكتاب الشهير باسم الإشارات الإلهية... وهو سيكتشف فيه ذلك التّوتر التّثقيفي للعلاقة بين الإنسان والله، إنّه يستكشفه عن طريق ذات الصّرامة الفكرية والتّماسك المنطقي الّذي يستخدمه عندما يدرس في كتبه الأخرى مسائل الأخلاق والسّياسة والقانون والتّاريخ واللّغة".** (محمد، أركون، 1997. ص.19)

نجد لدى التّوحيدي نزعة التمرّد والاحتجاج الّتي اتّخذت معه، وللمرّة الأولى، اللّهجة الحديثة للاحتجاج على انتهاك حقوق الإنسان... فطالما انتفض في كتبه ضدّ التّفاوت الاجتماعي المريع بين الأقلّية المترفة الّتي تسكن القصور، وبين الطّبقات الشعبية الّتي لا تجد حتى الفتات لكي تسدّ به رمقها. لقد كان يريد لوجود الإنسان أن يتحقّق من خلال الحرّية والشّفافية... وهذا يشكّل علامة ثمينة على الصّعود البطيء والمتقدّم لفكرة الشّخص البشري المفعم لعشق الله، ولكن الحريص أيضا على استقلاليته الذّاتية. (محمد، أركون، 1997. ص.،ص.619، 620).

يرى أركون أنّه إذا أردنا أن نقوم باستعادة نقدية لمسألة النّزعة الإنسانية في البيئات الّتي يسيطر عليها الإسلام كدين، فإنّه ينبغي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذا البعد التّراجيدي أو المأساوي، فهو الّذي يساعدنا على العودة إلى الأصول المفهومية الأولى للفلسفة الإنسانية(محمد، أركون، 1997. ص.10)، وهو ما تجسّد في مؤلّفات التوحيدي الأدبية وخاصة في كتابيه: "الهوامل والشوامل" و"الإمتاع والمؤانسة".

إنّنا اليوم بحاجة ملحّة لإعادة التّفكير جذريا بمسألة النّزعة الإنسانية في الوسط الإسلامي الّذي عرف تحوّلات عالمية وداخلية، حيث حصل حذف الأجزاء المبدعة من التّراث ونسيان لفترته الكلاسيكية والعقلانية أو الإنسانية الخلّاقة، وتحويل التّراث الإسلامي إلى مجرّد أداة إيديولوجية من أجل التّوصّل إلى السّلطة. هذا إلى جانب الثورات الّتي عرفها الوسط الإسلامي، بدءا بالثورة الاشتراكية ثمّ الإسلامية الأولى التي سيطرت منذ عام 1956-1970م. أمّا الثانية فقد ابتدأت تسيطر منذ 1970م إلى الآن.

إنّه لا بدّ من استعادة نقدية لمسألة النّزعة الإنسانية في البيئات التي يهيمن عليها الإسلام كدين. هنا، لا بدّ من الرّجوع إلى الأصول المفهومية الأولى للفلسفة الإنسانية و على استكشاف منشئها الاجتماعي وتتبّع هذا المنشأ، وعلى تتبّع مساراتها التاريخية عبر القرون(أي: كيف كانت قويّة وكيف ضمرت وأصبحت ضعيفة أو حتى ماتت فيما بعد). لقد تراجع الموقف الإنسي (أو الإنساني) في جميع أنحاء العالم الإسلامي: باكستان، إيران الخميني، الجزائر، مصر... . كما أنّ انتشار الأصولية يعني اضمحلال الموقف العقلاني، وكذلك اضمحلال الفلسفة الّتي تتمحور حول الإنسان وتعتبره قيمة القيم.

نحتاج هنا إذن إلى **موقف إنساني وعقلاني وفلسفي** عرفته مرحلة القرون الوسطى في المجتمع الإسلامي، وخاصة موقف التوحيدي الفلسفي الذي تجسّد في مؤلّفاته الأدبية التي كان يدعو من خلالها إلى العدل الاجتماعي، وإلى مراعاة حقوق الإنسان، وإلى معرفة الطّبيعة بالعقل، وهي كلّها تعبيرات فلسفية بأساليب نثرية أدبية.

6-الخاتمة:

نستنتج ممّا سبق ذكره، أنّ مؤلّفات التوحيدي الأدبية تتضمّن مشكلات فلسفية منها مشكلة النفس وعلاقتها بالجسم، ومشكلة المعرفة، ومشكلة علاقة الإنسان بالله، ومشكلة

القلق والاغتراب، وهي تعبّر عن مواقفه من الإنسان وتدلّ على حداثة فكرية في عصره، بما أنّها تعبّر عن وضعية الإنسان القلق والمغترب في بيئته والثّائر ضد الظّلم واللاّعدل. وهي نزعة إنسانية ترتبط بظروف عصره السّياسية والاجتماعية والفكرية. وقد حاولنا أن نكشف عن هذه النزعة الإنسانية والعقلانية وإحيائها في الفكر العربي المعاصر، تحقيقا للنّهضة العربية المنشودة وتجاوزا للصّراعات العقائدية والسّياسية وحتى الدّموية في بعض المجتمعات العربية والإسلامية، خاصة بعد الثّورات التي عرفتها هذه المجتمعات بأشكالها المختلفة. لا سيما ونحن بحاجة ماسّة اليوم إلى النّظرة العقلانية والإنسانية للإنسان العربي وإلى تجاوز الطّائفية ومحو الفوارق الاجتماعية وتجسيد حقوق الإنسان.

-قائمة المصادروالمراجع:

1-قائمة المصادروالمراجع باللغة الإنجليزية المترجمة عن العربية:

أوّلا-المصادر:

-Al-Tawhidi, Abu Hayyan, (1990). **Divine Signs**, investigation by Abd al-Rahman Badawi. Cairo. Fouad I University Press, 1st edition.

-Al-Tawhidi, Abu Hayyan, (1973). **Divine Signs**, investigated by Widad Al-Qadi. Beirut. Dar Al-Thaqafa, 1st Edition.

-Al-Tawhidi, Abu Hayyan, (2003). **Enjoyment and Sociability**, reviewed by Haitham Khalifa Al-Taimi, Part 1. Sidon. Beirut. Al-Maktaba Al-Asriyya, 1st Edition

-Al-Tawhidi Abu Hayyan, (2020). **Enjoyment and sociability** , investigation by Ahmed Amin and Ahmed Al-Zein . Beirut. Dar Al-Hayat Library.

-Al-Tawhidi, Abu Hayyan, (1998). **insights and ammunition,**1st edition. investigation by Dar Al-Qadi. Beirut. Dar Sader.

-Al-Tawhidi, Abu Hayyan, (2007). **friendship and friend**, investigation Ibrahim Al-Kilani. Beirut. Publishing House: Contemporary Thought.

-Al-Tawhidi, Abu Hayyan, (1985). **The Letters of Abi Hayyan Al-Tawhidi**, investigation by Ibrahim Al-Kilani. Damascus, Dar Talas, 1st edition.

Al-Tawhidi, Abu Hayyan, (1929). **Al-Maqabat**, investigation Hassan Al-Sandoubi. Egypt. Al-Rahmaniya Press.

-Al-Tawhidi, Abu Hayyan, (1953). **Al-Hawamel and Al-Shawamel**, investigation by Ahmed Amin and Ahmed Saqr. Cairo. Authorship Committee Press.

ثانيا: المراجع:

-Al-Hamwi, Yaqoot, (2018) .**Lexicon of Writers**, investigation by Farid Al-Rifai. Cairo. Dar Al-Ma'moun

-Ibrahim, Zakaria, (2017). **Abu Hayyan al-Tawhidi**, Arab Flags Series. Egypt. the General Organization for Authoring. News and Publishing. the Egyptian House for Authorship and Translation.

-Abbas, Ihsan, (1957). **Abu Hayyan al-Tawhidi**. Lebanon. Dar Beirut.

-Abdel Aziz, Shabeel, (2001). **Theory of Literary Genres in the Prose Heritage, Dialectic of Presence and Absence**. Tunisia. Dar Muhammad Ali Al-Hami, 1st edition.

-Atta Allah, Zarqa, (2007). **Manifestations of Humanism in Arab Thought**, **especially Abu Hayyan al-Tawhidi**. Ghardaia. Algeria. Arab Press, 1st Edition.

-Ali, Muhammad Kurd(1388). **Princes of the statement**, 3rd edition. Beirut. Dar Al-Amana, 3rd edition.

-Issa, Fawzi Saad, (1998). **Issues of Artistic Prose in the Fourth Century and Beyond**. Egypt. University Knowledge House.

-Muhammad Arkoun,(1997). **Humanism in Arab Thought**, translated by Hashem Salih. Dar Al-Saqi. Beirut, 1st edition,.

-Muhammad, Abd al-Ghani al-Sheikh, (1983). **Abu Hayyan al-Tawhidi, his opinion on the miraculous and its impact on literature and criticism**. Tunisia, the Arab Book House.

-Ali, Muhammad Kurd, (2004). **The Princes of the Statement**, Part 2, Cairo. Authorship. Translation and Publishing Committee Press, 2nd edition.

-Muhammad, Abd al-Ghani al-Sheikh, (1983). **Abu Hayyan al-Tawhidi, his opinion on the miraculous and its impact on literature and criticism**. Tunisia, the Arab Book House.

-Ali, Muhammad Kurd, (2004). **The Princes of the Statement**, Part 2, Cairo. Authorship. Translation and Publishing Committee Press, 2nd edition.

2-قائمة **المصادر** والمراجع باللغة العربية:

أولا: المصادر:

[1]- التوحيدي، أبو حيان،(1990). **الإشارات الإلهية**، تحقيق عبد الرحمان بدوي. القاهرة. مطبعة جامعة فؤاد الأوّل، ط1.

[2]- التوحيدي، أبو حيان،(1973). **الإشارات الإلهية**، تحقيق وداد القاضي. بيروت. دار الثقافة، ط1.

[3]- التوحيدي، أبو حيان،(2003). **الإمتاع والمؤانسة**، راجعه هيثم خليفة الطعيمي، ج1. صيدا، بيروت. المكتبة العصرية، ط1.

[4]- التوحيدي أبو حيان، (2020). **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين. بيروت. دار مكتبة الحياة.

[5]- التوحييدي، أبو حيان، (1998). **البصائروالذخائر**، تحقيق دار القاضي. بيروت. دار صادر . ط1.

[6]-. التوحيدي، أبو حيان، (2007). **الصّداقة والصّديق**، تحقيق إبراهيم الكيلاني. بيروت. دار الفكر المعاصر.

[7]- التوحيدي، أبو حيان، (1985). **رسائل أبي حيان التوحيدي**، تحقيق إبراهيم الكيلاني. دمشق. دار طلاس، ط1.

[8]- التوحيدي، أبو حيان، (1953). **الهوامل والشوامل**، تحقيق أحمد أمين وأحمد صقر. القاهرة. مطبعة لجنة التأليف.

[9]- التوحيدي، أبو حيان، (1929). **المقابسات**، تحقيق حسن السندوبي. مصر. مطبعة الرحمانية.

ثانيا: المراجع:

[1]-الحموي، ياقوت، (2018). **معجم الأدباء**، تحقيق فريد الرفاعي. القاهرة. دار المأمون.

[2]- السيوطي، جلال الدين،(1384ه) . **بغية الوعاة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. مصر. دار الباي الحلبي، ط1.

[3]- شوقي، ضيف، (2009). **الفن ومذاهبه في النثر العربي**. مصر. دار المعارف، ط6.

[4]- إبراهيم، زكريا، (2017). **أبو حيان التوحيدي، سلسلة أعلام العرب**. مصر. المؤسسة العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

[5]- عباس، إحسان، (1957). **أبو حيان التوحيدي**. لبنان. دار بيروت.

[6]-عبد العزيز، شبيل، (2001). **نظرية الأجناس الأدبية في التراث النثري، جدلية الحضوروالغياب**. تونس. دار محمد علي الحامي، ط1.

[7]-عطاء الله، زر ارقة، (2007). **تجلّيات النزعة الإنسانية في الفكر العربي، أبو حيان التوحيدي خاصة**. غرداية، الجزائر، المطبعة العربية، ط1.

[8]-علي، محمد كرد، **(1388ه). أمراء البيان**، بيروت. دار الأمانة.

[9]- عيسى، فوزي سعد، (1998). **من قضايا النثر الفني في القرن الرابع وما بعده**. مصر، دار المعرفة الجامعية.

[10]- محمد أركون، (1997). **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، ترجمة هاشم صالح. دار الساقي. بيروت، ط1،

[11]- محمد، عبد الغني الشيخ، (1983). **أبو حيان التوحيدي، رأيه في الإعجازو أثره في الأدب والنقد**. تونس. الدار العربية للكتاب.

[12] - علي، محمد كرد، **أمراء البيان. (2004)**، ج2. القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2.