



النزعة الإنسانية في الإسلام بين التصوف والأدب

إشتيفان رايشموت

ترجمة: عبد السلام الريدي

1- حظي مفهوم النزعة الإنسانية التي ناقشها هنا بغرض البحث في حملاتها الثقافية المتداخلة- حظي بأهمية مركزية في الكتابات التاريخية الأوروبية؛ إذ استخدم هذا المفهوم منذ القرن التاسع عشر ليقدم وصفاً لعدد من الاتجاهات التاريخية في إطار الثقافة الأوروبية التي كانت ذات أثرٍ حاسمٍ لقيام حركة تحديث الدولة والمجتمع في عموم أوروبا. ومن المعلوم أن عدداً من التعريفات قد قُدمت لجلاء هذا المفهوم، وهي ترجع في جملتها إلى الصنفين الآتين:

أ- أولهما ذلك التعريف التاريخي الذي أولى اهتماماً خاصاً بالدعوة إلى العودة إلى الأسلوب الأدبي والبلاغي الذي كان متبعاً في العصر الإغريقي والروماني القديم، والرجوع، أيضاً، إلى ما يحمله من فضائل ونماذج أخلاقية¹، ومن هنا فالمفهوم مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحقبة الكلاسيكية. وقد كان من شأن هذا الارتباط الفاعل والآخذ في الازدياد بهذه النماذج أن كفل استمرارية أهليتها وصدارتها. وبهذا المعنى فإنّ النزعة الإنسانية قد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالتطور العام الذي مرّ به كلٌّ من التعليم والثقافة منذ المرحلة المتأخرة من القرون الوسطى؛ سواء أكان ذلك في الدوائر الدينية أم كان في غيرها. وإلى ذلك فإنّ هذا المفهوم لم يكن بعيداً عن الشقاكات والصراعات الدينية التي ظهرت في أوروبا منذ القرن السادس عشر لا سيما عند الإنسانيين الذين انضوا تحت لواء تلك الانقسامات الدينية، وإن كان آخرون منهم قد حاولوا أن يرأبوا صدع تلك الفجوات العقديّة بالنشاطات الأدبية وأن يحتفظوا بالحد الأدنى من التواصل العلمي والديني على الأقل في إطار دولة الأدب. أمّا المرحلة الأخيرة لهذه النزعة الإنسانية والتي امتدت، تقريباً، من منتصف القرن السادس

¹ (انظر على سبيل المثال (بالإنجليزية) دليل كامبردج إلى النزعة الإنسانية في عصر النهضة، كامبردج 1996م.



عشر حتى منتصف القرن السابع عشر، فإنها تُدعى في البحث التاريخي اليوم بـ"النزعة الإنسانية المتأخرة" أو كما يُطلق عليها بالألمانية späthumanismus². هذا، وقد انفتح المفهوم بصورة متدرجة ليشمل في مجالات اهتمامه العلوم السرية والعلوم الطبيعية الصاعدة ليمهد الطريق أمام حركة التنوير الأوروبي التي انطوت على كثير من الأفكار الجمالية والسياسية الموروثة عن اليونان والرومان.

ب- أمّا التعريف الثاني، وهو تعريف عام بصورة أوسع من سابقه ويركز الاهتمام على المحتوى الأخلاقي والتعليمي والسياسي لهذه النزعة، فإنه التعريف الذي حظي بالانتشار المتزايد. وموضوعه الرئيسي الكرامة الإنسانية العامة للإنسان، واستقلاليتها، وتطوير واستيفاء إمكاناته الفكرية والجمالية والعاطفية. ويقع هذا المفهوم في صلب التعريف التاريخي والكوني لحقوق الإنسان. ولذلك، فإن النزعة الإنسانية، وفقا لهذا النوع الثاني، قد طوّرت لها دعوى عالمية. ومع أنها قد اشتقت، في الأصل، من النزعة الإنسانية الداخلة تحت النوع الأول، فإنها قد أسندت بروافد مهمة من اللاهوت المسيحي. كما أنها، من جهة أخرى، قد دُعمت بعلم الكون الطبيعي الذي بزغ علما جديدا منذ الفترة المتأخرة من القرن السابع عشر في إطار العلوم الطبيعية. وقد بنت المنظمات المعاصرة التي تطلق على نفسها "منظمات إنسانية" مثل المنظمة الإنسانية الأمريكية والاتحاد الإنساني في ألمانيا- بنت تعريفها للكرامة الإنسانية على تلك المفاهيم الطبيعية للإنسان ومكانته في الكون في مقابلة واضحة مع مكانته في العقائد والمذاهب الدينية³. وقد كانت دعوى حركات علمانية مهمة ظهرت في القرن العشرين كالأشتركية والوجودية (حتى نذكر هاتين الحركتين الكبيرتين

² (انظر على وجه الخصوص الكتاب الذي حرره هامرشتاين، وإن. فلترجي (بالألمانية) النزعة الإنسانية المتأخرة: دراسات عن نهاية حقبة ثقافية تاريخية، فلشتاين 2000م.

³ (انظر على سبيل المثال الموقع الإلكتروني للجمعية الإنسانية الأمريكية: /

http://www.americanhumanist.org/who_We_Are/About-Humanism (13Nov.2010)

و"الإعلان الإنساني العلماني" الصادر سنة 1980م عن المجلس الأمريكي للنزعة الإنسانية الديمقراطية العلمانية.

<http://www.secularhumanism.org/index.php?page=declaration§ion=main> (13

Nov.2010)



فقط) أنها تعمل على وضع أساسٍ لنزعة إنسانية علمانية يُتوقع أن تسود في المستقبل، وأن تطغى على أي عقيدة أو مذهب فكريٍّ آخر، بيد أن المرء يستطيع أن يلحظ في أوروبا ما بعد الماركسية رجعةً واضحةً إلى المفاهيم والقيم التي كانت سائدة في عصر التنوير، وإلى الجذور الليبرالية للنزعة الإنسانية العلمانية. ولقد لاقت النزعة الإنسانية الليبرالية القائمة على أساسٍ من الحقوق العالمية للإنسان - دعماً في أجزاءٍ واسعةٍ من المجتمعات المسيحية في كل أرجاء أوروبا.

2- نستطيع أن نستخلص من التطور الذي مرّت به النزعة الإنسانية الأوروبية أنها قد ازدهرت في ظل اعتقاداتٍ وقناعاتٍ متنوعةٍ بل متصارعةٍ على نحوٍ واسع. وهذا قد ينطبق على أيّ حركة هدفها الرئيسي حفظ كرامة الإنسان، وتطوير طاقاته الفكرية والإبداعية. وقد تتعايش هذه المبادئ المتصارعة طالما أنها تخدم غرضاً واحداً، وهو تعزيز الإجماع والتعاون في حالات تتسم بالتباين الفكري والصراع السياسي. ولعل المجتمعات الأوروبية التي عاشت حالة من الانشقاقات العميقة في بنيتها الدينية والفكرية لأكثر مما يقرب من خمسمئة سنة لم تكن لتبقى ولتتحرك قُدماً دون تلك الدعوة إلى القيم الإنسانية. ولقد كان النجاح حليف تلك الدعوة؛ لأنها فتحت الباب أمام حلولٍ نفعيةٍ في مجتمعاتٍ شديدة الانقسام؛ ولأنها لم تتبنَ أي دعاوى عقديّة خاصة بها. وبعد ذلك ضمّنت الحركات والدول القومية (التي قامت في أوروبا على أكتاف تلك الحركات نفسها) دساتيرها وقوانينها بل حتى سياساتها الثقافية عناصر أساسية من هذه الأخلاقيات الإنسانية، غير أننا لا بد أن نقرر، هنا، أن توتراتٍ وصراعاتٍ لا تزال قائمةً بين هذا "المعتمد" الإنساني القيمي الراسخ والحركات والمذاهب الثورية التي تتمحض عن اتجاهاتٍ مضادةٍ للنزعة الإنسانية؛ سواءً في الثقافة أم في السياسة، لا سيما عندما تترعرع هذه الحركات في ظل مذاهبٍ فكريةٍ قوميةٍ وعنصريةٍ.

3- فهل لهذا المفهوم الخاص بالنزعة الإنسانية بصغته الأوروبية القوية، وبرسوخه في الوعي التاريخي الأوروبي و"الغربي" - إن جاز التعبير - أيّ أهمية بالنسبة للعالم الإسلامي؟ وفقاً للدراسات الاستشراقية، فإن كثيرين يؤكدون الجذور المشتركة للثقافتين الغربية والإسلامية في الموروث الإغريقي والروماني خلال الفترة المتأخرة من العصر القديم، كما أن البعض الآخر يعمد إلى تسليط الضوء



على التطورات المهمة التي شهدتها التعليم والمعرفة الإسلامية بالتوازي مع -أو ربما بالتأثير في- الدراسات ذات النزعة الإنسانية في أوروبا خلال القرون الوسطى.

وتجدر الإشارة، هنا، إلى محاولة آدم متر التي بذلها من أجل إعادة بناء صورة "النهضة الإسلامية" التي وجدت خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين (من القرن العاشر إلى نهاية القرن الحادي عشر الميلاديين)، وقد اضطلع آدم متر بتلك المهمة خلال فترة الحرب العالمية الأولى (طبع الكتاب سنة 1922م بعد موته الذي كان سنة 1917م)⁴. أما بعد الحرب العالمية الثانية، فإن قضية النزعة الإنسانية الإسلامية في العصر الوسيط التي انبثقت من التركيبة التي استمدت نسغها من الفلسفة الهيلينية والثقافة العربية الأدبية، قد أثرت، بعد الحرب العالمية الثانية، في كتابات عدد من العلماء من ذوي المشارب المختلفة كهاملتن جب وياكون لاندو ولويس جاردت ويويل كريمير وانضم إليهم مؤخرًا جودمان⁵. كما شاركهم في مناقشتها بعض مؤرخي الفلسفة والثقافة الإسلاميتين من العرب مثل عبد الرحمن بدوي وجورج مقدسي والراحل محمد أركون، حتى نذكر الكبار فقط⁶، بيد أن تطبيق مفهوم حاسم في الثقافة الغربية على تاريخ الثقافة الإسلامية دائمًا ما

⁴ (ميتز. آدم، (بالألمانية) نهضة الإسلام، هيدلبرج، 1922م.

⁵ (جب. أنش، أيه.أيه، ر/ لاندو، جي. أم، (بالألمانية): تاريخ الأدب العربي، زيوريخ / شتوتغارت، 1968م. جاردت، إل. (بالفرنسية)، رجالات الإسلام: مقاربة للعقلية، باريس، 1977م. كريمير، جيه. (بالإنجليزية) النزعة الإنسانية في عهد النهضة الإسلامية: الإحياء الثقافي في عصر بني بويه، ليدن 1992م. جودمان، إل. إي (بالإنجليزية) النزعة الإنسانية الإسلامية، أكسفورد 2006م. أما بالنسبة لمواقفهم حول هذا الموضوع انظر المراجعة النقدية التي أجراها شولر، إم (بالألمانية): "عن مفهوم النزعة الإنسانية الإسلامية"، مجلة الجمعية الاستشراقية الألمانية، (ت زد، دي، إم، جي) 151 (2001م)، ص 276-320.

⁶ (بدوي، عبد الرحمن (بالفرنسية) "النزعة الإنسانية في الفكر العربي"، مجلة الدراسات الإسلامية Studia Islamica 6 (1956م)، ص 67-100. أركون، محمد. (بالفرنسية) النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي: مسكويه فيلسوفًا ومؤرخًا، باريس 1982م (1970م) (وانظر الترجمة العربية للكتاب التي أنجزها هاشم صالح، نزعة الأئمة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيد، دار الساقى، بيروت ولندن 1997م- المترجم). مقدسي، جورج، (بالإنجليزية) ظهور النزعة الإنسانية في الإسلام والغرب المسيحي: مع إشارة خاصة إلى النزعة المدرسية (السكولانية)، ادنبره، 1990م.



كان محلَّ جدلٍ. فقد أعرب جماعة آخرون من المستشرقين، مثل يورج كريمر وهيلميت ريتز وجستاف فون قرون أباو، عن تحفظهم على هذا المفهوم، بل رفضهم له؛ إذ يرون أنه لم يُطوّر في الإسلام إلاّ على نحوٍ ضعيفٍ أو أنه لم يوجد من حيث الأصل⁷. ويبدو أن حججهم قد أقيمت على أساسٍ من القناعة التي ترى أن أي محاولة في تاريخ الإسلام كانت ترمي إلى تعزيز مفهوم استقلالية الإنسان دائما ما كانت تُجهض بفعل المبدأ السائد عن فردانية الله وجبروته الذي لا يترك إلا مساحةً ضيقةً لفاعليّة الإنسان، غير أنّ الملاحظ أنه حتى أولئك الذين يرفضون مفهوم النزعة الإنسانية الإسلامية يتفقون مع الآخرين حول التأثير القوي للثقافة الأدبية العربية على تطور النزعة الإنسانية الأوروبية إبان العصور الوسطى.

4- المشكلة التي يمكن تبينها في صميم هذه الآراء المتضاربة ترجع بصورة كبيرة إلى التعريفات المقدمة للمصطلحات المقارنة والتي تفتقر للوضوح من جهة التأرجح بين العلاقة التاريخية بالتراث الإغريقي واللاتيني في العصر القديم من جهة، والتعريف العالمي للكرامة الإنسانية الذي ينطوي على أبعادٍ أخلاقية وتعليمية وسياسية من جهة أخرى. والمثير في الأمر أن النزعة الإنسانية الإسلامية في العصور الوسطى - إن وجدت - تبدو كأنها قد وصلت إلى طريق مسدود حيث لم يحدث امتدادٌ ذو شأن، في حين أن نظيرتها الأوروبية المتأخرة عنها أخذت موقعها في قلب الحركة الثقافية الأوروبية. وإذا ما استمر اعتماد الارتباط المتصل بالمرحلة الإغريقية واللاتينية القديمة المعيار الرئيسي في تلمس معالم نزعة إنسانية إسلامية، فإنّ فجوةً كبيرةً لا بدّ أن تظهر في التاريخ الثقافي الإسلامي بين العصور الوسطى المبكرة الفترة التي تمتد من القرن التاسع عشر إلى بدايات القرن

⁷ (جرون باوم، جي. إي. فون (بالألمانية) الإسلام في القرون الوسطى، زيورخ/شتوتغارت 1963م، ص297، كريمر يورج: (بالألمانية) مشكلة التاريخ الثقافي الإسلامي، توبنجن 1959م. ريتز، اتش، (بالألمانية) "هل كان للزمت الديني أثر في انحطاط الإسلام؟" ضمن كتاب: جرون باوم، جي. إي. فون/هارتتر، ديليو (محرران) (بالألمانية) الكلاسيكية والانحطاط الثقافي: محاضرات، فرانكفورت 1960، ص120-143، وخصوصا ص132 وما بعدها. وانظر النقد الموجه إلى استخدام المصطلح في سياق عصر بني بويه عند: كي، أيه: "مدى قابلية مصطلح 'النزعة الإنسانية' للانطباق على أبي حيان التوحيدي"، مجلة الدراسات الإسلامية Studia Islamica 101/100 (2005م)، ص71-112.



العشرين، عندما أصبح الأدب الإغريقي واللاتيني يحظى بإعجابٍ شديدٍ من عددٍ من المترجمين والمؤلفين العرب مثل رفاة الطهطاوي وسليمان البستاني وأحمد لطفي السيد وطه حسين، غير أن من شأن ذلك أن يقود إلى قصورٍ في النظر بحيث يحول دون أي تقييم منصف للإنتاج الأدبي الثري وللتطور الفكري اللذين شهدتهما الثقافة الأدبية العربية وغيرها من الثقافات الإسلامية. إن الحصيلة السلبية لمثل هذا التقييم هي الخروج بنتائج مقررة سلفاً. وحتى يتم إجراء مقارنة عبر ثقافية لا بد لأي تقييم لهذه الموروثات الأدبية من أن يتجاوز في نظره الرجوع إلى التراث الإغريقي الروماني الذي اشبع مناقشةً. وبعد ذلك، فقط، سيكون من المجدي الحديث عن قضية الاتصال أو الانفصال التي شهدتها التوجهات الإنسانية في هذا السياق. وإن من الأولى تجنب التسرع في التصريح بخصوص العلاقة بين النزعة الإنسانية ومفهوم الدين في الإسلام؛ ذلك أن مثل تلك الاستخلاصات هي، في الأساس، مشتقة من أحكام مبنية على العلاقة الحالية بين الدين والدولة، وهو الأمر الذي يختلف بالنسبة لكلا طرفي المعادلة عما كان عليه الوضع في المنظومة القديمة.

5- إنَّ حقلين اثنين من حقول التعبير الثقافي الإسلامي يمكن أن يوفرا مجالاً خصباً لإجراء مقارنة مع الاتجاهات الأوروبية الإنسانية. وهما حقل الأدب والشعر من جهة، كما أُلحنا إلى ذلك آنفاً، وحقل التصوف من جهة أخرى. قد احتفظ الشعر والنثر الفني على مر التاريخ الإسلامي بمكانة ثقافية عالية، ولا غرو أن الشعراء والكتاب، الذين كانت أعمالهم⁸ تتجاوز بل أحياناً تحرق الضوابط الإسلامية الصارمة، كانوا موضعَ تسامحٍ بل حتى موضع تقديرٍ عالٍ لإنجازاتهم الفنية. وبالنسبة للشعر العربي خاصة (الذي ظل، إلى حدٍ بعيد، يعتمد في تعاطيه مع الموضوعات الحماسية والغزلية على ميراث عصر ما قبل الإسلام وعلى توجهات وموضوعات دنيوية)، فإن من الملاحظ أنه قد حافظ على استقلالٍ بيّن، وظل ذلك الاستقلال مصاحباً له حتى البدايات المبكرة

⁸ (عن العلماء في العصر المملوكي ونهجهم الإشكالي تجاه التراث الأدبي العربي انظر: باور، تي (بالألمانية) "مختارات أدبية من العصر المملوكي"، ضمن كتاب: كونرمان، اس /بيستور هاتام، أيه (محرران) المماليك: دراسة في تاريخهم وثقافتهم. في ذكرى أولريش هارمان (1942-1999م) شنيفلد 2003م، ص71-122، وخصوصاً ص86-94 التي تتناول ابن نباتة (ت 1366).



من العصر الحديث. وينطبق هذا الأمر برمته، أيضا، على الشعر الفارسي والعثماني. وقد ساعد على دعم هذا الاستقلال النسبي وتأمينه للمحيط الأدبي، أولا وقبل كل شيء، أذواق ورغبات النخبة الإدارية والأرستقراطية في مختلف الإمبراطوريات الإسلامية، غير أنه استمر حتى في زمن حكام -مثل ممالك مصر- أصبح النشاط الأدبي في ظل حكمهم مضمارا لعلماء الدين والقضاة. ومن هنا، يصح لنا أن نتكلم عن نزعة إنسانية أدبية وجدت التعبير عن نفسها في الشعر العربي وفي النثر الفني اللذين ازدهرا بموضوعات دنيوية جدا وبرؤية للعالم تتسم بالنزعة الدنيوية الممزوجة بالمعارف الدينية والعلوم الأخرى على نحو يشبه جوانب مما شاع في البيئة الكنسية في بدايات التاريخ الأوروبي الحديث. ويمكن أن يُلاحظ هذا الأمر نفسه عند الموظفين وعلماء الدين في العهد العثماني، عندما سار الأدب الديني وغير الديني معا يسودهما التفاعل والاقتران، مع اختلاف واضح في منظوماتهما الأخلاقية وقيمتيهما الأدبية، بيد أن الوجود الأدبي الفردي المعبر عنه بصفة "أديب" ظل خيارا يحظى بالاعتراف في تلك الدوائر.

6- أما في عالم التصوف، فقد حدث تحول ظاهر باتجاه التأمل في المكانة المركزية للإنسان في الكون بوصفه "خليفة الله"، ويمكن لحظ ذلك التحول منذ القرن الثالث عشر، حين ظهر التعبير عنه في كتابات محيي الدين ابن عربي (ت 1240م)⁹. ولعل لذلك صلة بأقول نجم الدولة العباسية وانهارها الدرامي سنة 1258م عندما استولى المغول على بغداد وقتلوا الخليفة العباسي. إن مفهوم الإنسان بوصفه العالم الأصغر الذي يعكس جوهر العالم الأكبر، الذي كان يمثل لب هذه الفكرة، يرجع في جذوره إلى المرحلة التاريخية القديمة ويصل التصوف الإسلامي بالقنوات الفلسفية. وأهمية هذه الفكرة للنزعة الإنسانية الحديثة في أوروبا معروفة جيدا لا سيما عند عالم فلورنسا بيكو ديلا ميراندولا (Pico della Mirandola ت 1494م) في خطبته ذات الأثر البالغ عن الكرامة الإنسانية. وتجدر الإشارة إلى أن بيكو كان قد افتتح خطبته بعبارات عزأها إلى حكيم مسلم يدعى

⁹ (تشيتك، دبليو، (بالإنجليزية) الطريق الصوفي للمعرفة: ميتافيزيقيا الخيال عند ابن عربي، ألباني 1989م، ص24، 275 وما بعدها. وكذا ص313، 457، 476. تشيتك، دبليو. (بالإنجليزية) تجلي الله بذاته: مبادئ كسمولوجيا ابن عربي، ألباني 1998م، ص76 وما بعدها، ص201، ص203 وما بعدها، ص482.



"عبد الله": "ليس ثمة من مخلوق أروع من الإنسان"¹⁰. وطبقا لبيكو، فإن الله خلق الإنسان كائنا غير محدود بصفة معينة في نفسه، غير أنه منحه، عوض ذلك، الامتلاك المتصل لكل شيء أعطي لغيره من المخلوقات. وهذه الطبيعة غير المحدودة والكونية، في الآن نفسه، التي مُنحها الإنسان توازي، نوعا ما، الرؤية الصوفية للإنسان بوصفه انعكاسا لكل أسماء الله وصفاته، وهو مبدأ نجده عند الغزالي، كما نجده مفصّلا تفصيلا كاملا عند ابن عربي في بدايات القرن الثالث عشر الميلادي. ومما لا شك فيه أن اختزال مبادئ عقديّة كمبادئ ابن عربي إلى إطار "إنساني النزعة" سيكون محل تساؤل كبير. وفي المقابل، فإن التنوع والتعدد الداخلي في إطار مقولة التمثيل الكوني للإنسان دائما ما تبدو ماحية للشخصية الإنسانية في خضم الوجود الطاغي للذات الإلهية، بيد أن التصوف في تحليله المتأخر قد شهد اتجاهها إنسانويا ظل مرتبطا بأطروحة الغزالي التركيبية في العلوم الدينية من جهة، ومذهب ابن عربي من جهة أخرى، كما طوّرت اتجاهها على درجة عالية من الإيجابية بخصوص نظام الكون المخلوق ودور الإنسان في ذلك النظام. ومن الملاحظ أن الشعر الصوفي في عمومته ظل يميل إلى المناورة في الحدود الخارجية للسلوك الإسلامي، بل ظل يثير الإشكالات في تلك الحدود، وقد يكسرها أو يتعداها باسم الحب الإلهي الكوني، كما نجد في قصائد ابن عربي وجلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي.

7- إنّ هذه الاتجاهات والسمات الإنسانية ليست مقصورة على العصور الوسطى، فهي أيضا موجودة في الأدب العربي وفي التصوف الإسلامي في عصور متأخرة تمتد قُدّما إلى العصر الحديث. وهنا سوف نعرض لثلاثة نماذج منها ونناقشها مناقشة موجزة. وهي نماذج مأخوذة بالتوالي من القرن الثامن عشر ومن بدايات القرن التاسع عشر ومن مفتتح القرن العشرين. وأولى تلك النماذج شخصية محمد مرتضى الزبيدي (ت 1791م) معجمي وموسوعي القرن الثامن عشر الشهير، الذي أُنعت ثمار مزجه بين التصوف ونشاطاته الأدبية والفولكلورية عن طريق شبكة

¹⁰ (جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا، الكرامة الإنسانية، (باللاتينية) والترجمة الألمانية ل: ان. باومقارتن، هامبورج 1990، ص2 وما بعدها.



علاقاته الواسعة مع علماء وأصدقاء كثر ظل في تواصل مستمر معهم. وتقدم لنا شخصية الزبيدي مثالا على النموذج الإنساني المميز في التصوف، أو بالأحرى، مثالا على النزعة الإنسانية الصوفية التي تنطوي، أيضا، على ميول قوية نحو العلوم الطبيعية. أما الحالة الثانية فحالة أبي الثناء الألويسي (ت 1854م)، العالم والمعلم المرموق ومفتي الشافعية في بغداد في بدايات القرن التاسع عشر. وقد صنف الألويسي تفسيراً شهيراً للقرآن الكريم وعدداً من الكتب الدينية والأدبية. وإحدى تلك المؤلفات مقامته الطويلة التي تتسم بأهمية خاصة بالنسبة لموضوعنا الذي نحن بصدده؛ فهي تقدم نموذجاً متقدماً للرواية التجريبية التي تمزج في لعبها بين التصوف وتجربة الأدب الجنسي المثلي. ولعل في ذلك دليلاً على الاستقلال النسبي للوسط الأدبي حتى في كتابات عالم ديني وقاضٍ ينتمي إلى الفترة المبكرة من القرن التاسع عشر. وأما المثال الأخير الذي نضربه نموذجاً على اتساع أفق التعبير الأدبي في الثقافة العربية، فهو أحمد شوقي (ت 1932م). وهو في أعماله الشعرية ذات الطابع الكلاسيكي الجديد يغامر أحياناً باتجاه فن الرواية ليعالج مجالاً رحباً من الموضوعات التي تعالجها الرواية والتي نجدها في التجارب الجمعية. وبمعية شعراء آخرين من طبقة الشعراء المعاصرين العظماء في العربية حوّل شوقي الشعر العربي إلى وسيط تُمزج فيه الثقافة الشعبية العربية الحديثة في مصر وفي العالم العربي أجمع. وإنّ في صهره العناصر الثقافية الدينية والحداثيّة المصرية والعربية والأوروبية ما يبدو أنه تجديداً لبعيد إنساني عامٍ في إطار الشعر العربي ضمن شروطٍ تاريخية جديدة. ولقد كان من شأن تلك النزعة الإنسانية الشعرية أن أخذت صبغة علمانية في ظل التطورات الثقافية والسياسية المضطربة التي شهدها العالم العربي بعد الحرب العالمية الثانية. ولا تزال تلك النزعة سمة مهمة من سمات الشعر العربي الحديث.

8- كان مرتضى الزبيدي (ت 1791م)¹¹ واحداً من أهم العلماء الناجحين والمثيرون للإعجاب في القرن الثامن عشر الميلادي. ولد الزبيدي في الهند، ثم ارتحل إلى زيدي في اليمن ليطلب

¹¹ انظر عن الزبيدي، رايشموت. أس، (بالإنجليزية) عالم مرتضى الزبيدي (1732م-1791م): حياته، وعلاقاته، وكتباته، أكسفورد، 2009م.



العلم هنالك. وهو الأمر الذي أتاح له أن يذهب إلى الحجاز مرات عدة. ثم ما لبث أن شدَّ رحاله إلى القاهرة حيث حقق لنفسه مكانة مرموقة بوصفه معجميًا ومحدثًا ونسابة وعالما صوفيًا. وقد شملت علاقاته العلمية والإخوانية، التي نسجها طيلة حياته، أجزاء واسعة من العالم الإسلامي في القرن الثامن عشر؛ من الهند إلى غرب أفريقيا، ومن وسط آسيا والفولجا إلى شرق السودان وأثيوبيا. وترسم مدوناته، التي يترجم فيها لنفسه والتي ضمنها معجمًا سيّريًا لم يكتمل، بُعدًا شخصيًا واضح المعالم للصدقة والحب والذكريات العاطفية. ويُعدّ كتابه الكبيران المطبوعان الأوسع في فنيهما، وهما: "تاج العروس" الذي يُعدُّ أكبر قاموس عربي على الإطلاق، و"إتحاف السادة المتقين" وهو أشمل شرح لكتاب الغزالي الشهير "إحياء علوم الدين". لقد برز الزبيدي بوصفه عالما استطاع أن يضع التراث العربي اللغوي والعلمي والديني في بؤرة إنسانية خاصة اصطبغت بصدقاته وبمبولة الصوفية والأدبية. وتُظهِر كتاباته، وخصوصًا إتحاف السادة المتقين، من السمات والمواضيع ما يشبه، بصورة مفاجئة، الاتجاهات الفكرية التي شاعت في المرحلة المبكرة من تاريخ أوروبا الحديث. ويمتد هذا التشابه في علوم عدة: فقه اللغة، والجدل الكلامي، والجدل الديني النفسي، كما يشمل العلوم الحديثة في مراحلها المبكرة مع ما انصهر فيها من عناصر الأفلاطونية المحدثة والنزعة التجريبية. ولقد كان من شأن ميول الزبيدي العلمية أن قادتته نحو مُساءلة بعض الافتراضات الأساسية في علم الفلك القديم التي كانت سائدة في عصره بين علماء المسلمين. أما معجم الزبيدي، فيحمل رؤية واسعة جدا عن عالم إسلامي له ثقافة أدبية وعلمية مشتركة ومبنية على أساس من اللغة العربية، التي كان عليها، منذ وقت سابق، أن تفسح المجال لتشاركها لغاتٌ أدبيةٌ أخرى كانت قد انتشرت بين الصفوة المسلمة في عصره.

9- أما المؤلف الثاني، فأبو الثناء الألويسي (ت 1854م)¹² الذي كان واحدا من الرموز المؤسسين لإحدى الأسر العلمية التي صعد نجمها إبان العصر العثماني المتأخر في العراق. ولقد

¹² انظر عنه: نافع، بشير، (بالإنجليزية) "أبو الثناء الألويسي: عالم، ومفتٍ عثماني، ومفسر للقران" المجلة العالمية للدراسات الشرق أوسطية، 34 (2002م)، ص 465-494، وانظر أيضا رسالة الدكتوراه التي أنجزت عنه قريبا



تدرجت وجهات الألووسي وابنه نعمان وحفيده محمود شكري من الانتماء الصوفي إلى الاتجاه النقدي المتنامي للممارسات الصوفية في عصرهم، ثم أخيراً تحولهم إلى مؤيدين متحمسين للفكر السلفي. وقد كان أبو الثناء هو الأول في تناوله لهذه القضية في كتاباته. وكان أن استخدم المقامة الأدبية ليعبر عن وجهات نظره حول المجتمع البغدادي. والجدير بالذكر أن مقاماته كانت قد نشرت بعد وفاته بمدة قصيرة في صورة مطبوعٍ حجريٍّ جميلٍ في كربلاء (1273هـ/1857م). وإن من أطول أو، ربما، الأكثر فائدة في المجموعة المقامية تلك القطعة السردية التي تدلُّ من عنوانها على أنها من نوع القصص الخيالي، وهي "المقامة الخيالية"¹³. ويستطيع المرء، من خلال مضمونها الفريد وتأليفها المحكم وتطور حيكاتها، أن يدخلها في جنس الرواية الأدبية، رغم اكتظاظها بالاستطرادات الشعرية. وعلى الرغم من انطوائها على درس أخلاقي يتحول إلى تحذير من سوء الممارسات الأخلاقية الصوفية، فإنها تكشف النقاب عن قصة يُعري فيها شيخٌ صوفي طاعن في السن مدرسا شابا طموحا أن يخوض غمار حب تجرّبي مع واحد من أتباعه الشبان. وهو يحكي قصته تلك في صورة شيخ مُسن يعاني من داء الكآبة في ليلة زار فيها راوي المقامة، وهو أيضا عالم شاب واعد يقيم في المدرسة. وقد صُمم هذا الازدواج لـ"الأنا" الساردة –وهي سمة سائدة في فن المقامة– من أجل أن يمنح القصة طابعا خاصا من التجربة الشخصية لا تخطئه العين، وإن كان موضوعا في إطارٍ خياليٍّ. وبذلك يمكن أن تقرأ هذه المقامة بوصفها تجربة غرامية. وفيها أن الشيخ الصوفي المسن يزور المدرس ليلا في مدرسته، ويلومه على دراساته الأدبية عديمة الفائدة وينصحه بأن يتبع، عوضا عن ذلك، طريق السلف الصالح. ومع ذلك، يستحثه على أن يخوض غمار تجربة حب إنساني يكون من شأنها أن تقوده إلى أن يذوق الحب الإلهي، وبذلك يحقق شخصيته الروحية. وبعد ذلك يغادره

(بالألمانية): مصراوة، أليف، عالم أهل العلم في بغداد في ضوء كتابات أبي الثناء الألووسي وما كتب عنه (1802-1854م)، مونستر 2009م.

¹³ (أبو الثناء شهاب الدين الألووسي، المقامات، كربلاء، 1273هـ/1857م، ص 53-129



الشيخ ويتركه في صحبة غلام جميل من أتباعه¹⁴، يقضى معه المدرس ليالي وأياما عديدة مُعرضا عن واجباته كأستاذ، ويتعاطى الكذب مع طلابه الذين كانوا مهمومين للتغير الذي طرأ على مظهره. وفي حفلة في إحدى الحدائق الجميلة مع الشيخ وأتباعه يُعزى المدرسُ الذي أضحي مختلفا وكثير الوسوس بتعاطي الخمر. وبالرغم من الصداع الذي أصابه والندم الذي ألمّ به، ظل المدرس مستمرا في لقاءاته مع الغلام ومع الشيخ ورفقائه من وقت لآخر، محاولا دون جدوى أن يوقفهم عن شرب الخمر. وبذلك تسير القصة، ولا محالة، نحو نهاية درامية ومأساوية. فالشيخ يعتقله الوالي لذكره إياه بسوء، فيحين دور المدرس في أن يسعى بجأه من أجل الإفراج عنه، غير أن الشيخ الضعيف لم يستطع أن يبقى على قيد الحياة طويلا بعد تلك الصدمة، ويتبعه الغلام كمداً على سيده. ويبقى المدرس المكلم وحيدا مع قبريهما ومع توبة تنهي حبه التجريبي. وفي هذه اللحظة يدرك خطأ هذا الطريق الصوفي الذي اتخذه واختلطت فيه الحقيقة بالجاز في الحب والدين. ونستطيع القول إنه مع كل نزوعها الأخلاقي، فإن القصة تكشف عن مدى شاسع يكتنف تجربة عاطفية عميقة وغامضة في الآن نفسه. وفي هذه الحال نكون إزاء ضوء كاشف قد سلط على مجال إنساني فتحه فنُّ أدبي؛ هو المقامة.

10- يمكن أن يقال الشيء نفسه عن الشعر العربي الكلاسيكي الجديد في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين¹⁵. فقد كانت تحذو هذا الشعر رغبة في إحياء أنماط التعبير

¹⁴ (عن الممارسة الصوفية الراسخة بخصوص الحب الديني للشخص الجميل، وعن الشاب الجميل الذي يمثل موضوعا للحب الصوفي والإجلال للجمال الإلهي، والذي يطلقون عليه "الشاهد"، انظر، ريتز. انتش، (بالألمانية) بحر الروح، ليدن، 1978م، ص435-503، أو ترجمته (الإنجليزية): بحر الروح، التي أنجزها جي. أوه. كوران وطبعت بليدين، عام2003م، ص448-519.

¹⁵ (انظر حول ذلك على سبيل المثال، بدوي، محمد مصطفى، (بالإنجليزية) مقدمة نقدية عن الشعر العربي الحديث، كمبرج، 1975م، 14-67، والجبوسي، سلمى الخضراء (بالإنجليزية) الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث، المجلد الأول، ليدن 1977م، ص46-66. (وانظر كذلك ترجمته العربية التي أنجزها د. عبد الواحد لؤلؤة، الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001م، ص73-81. - المترجم).



الشعري الكلاسيكي، وهو النسق الذي حوّل على أيدي البارودي وأحمد شوقي وحافظ إبراهيم إلى نسق وسط جعلوا فيه مجالاً لزمهم المعاصر. وعلى الرغم من أن أشعارهم مفعمة بالإشارات والأغراض والأحاسيس المكتنزة بعظمة الثقافة العربية الإسلامية، فإنها دائماً ما كانت قادرة على أن تمزج تلك العناصر بالتجارب الفردية والجمعية الجديدة التي كانت تواجهها مجتمعاتهم والتي رافقت ظهور الحركات القومية العربية. وإحدى القصائد المشهورة لأحمد شوقي (ت 1932م)¹⁶ توضح ذلك المزج بصورة راقية. إنها قصيدة "مسير الأيام"¹⁷ التي تنطوي على استرجاع يشوبه الحنين لأيام المدرسة التي مر بها الشاعر، ولدور المدرسة في حياة الإنسان المعاصر. ولعلها أول قصيدة عربية تتناول هذا الموضوع. وكما يشير العنوان، فإن فيها تأملاً عاماً حول الزمن ومروره. وفيها استذكار للصحبة الجميلة بين أطفال المدرسة، وهم يرحون في ربيع صباهم، ويشبههم الشاعر بالقطيع من الحملان أو الأمهر المرححة التي تؤخذ إلى مرتعٍ ألفت غيره بعصا راعٍ غريب. ويتحرك الأطفال كأنهم أفرخ:

مقاعدهم من جناح
وما علموا خطر المركب
الزمان

أما جرس المدرسة فهو:

جرس مطرب في السراح
وليس إذا جدّ بالمطرب

¹⁶ (انظر عنه، بودو لا موت، أيه. (بالإنجليزية) "شوقي، أحمد" في دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة، المجلد، ص 379 وما بعدها، مع ملحق عن سيرة للشاعر وما كتب عنه.

¹⁷ (انظر النص بالعربية في: شوقي، أحمد: الشوقيّات، المجلد الثاني، بيروت، د.ت، ص 147-150، وتجد ترجمة جزئية للنص في الجبوسي، سلمى الخضراء: (بالإنجليزية) مختارات من الشعر العربي الحديث، نيويورك، 1987م، ص 101 وما بعدها.



كأنه ساعة الزمان التي تدور عقاربها مؤذنة بفناء الناس؛ فهي ترفع عقربها تدريجياً حتى يدق القضاء بمطرقتيها ضربته النهائية. وأما مستقبل أولئك الفتيان، نجاحهم وإخفاقهم، فهو مخبوء في حقائبهم. فبعضهم سيكون لواء، والبعض الآخر سيكون قائداً أو حتى نبياً، غير أن بعضهم سيكون تابعا يخفق ويتأخر خلف الزحام. إن أولئك الفتيان الأغرار سيكونون بالنسبة للحياة محل تجريب كتجربة الطب في الأرنب، وسيمضون في حياتهم مدفوعين بتوقعهم إليها، أو بطموح آبائهم، أو برغبتهم هم في المعرفة مفتونين بمواردها القديمة والحديثة. إن بيت الحكمة السامي، الذي يشبه ويداني في كرم منزلته مكة ويثرب، يؤلف بين جناباته حكماء الأغرير والعرب وشعراءهم: أبو قراط وابن سينا وهوميروس والمنتبي. إنه حصن الحضارة الذي لا يكفُّ عن إرسال جنده المتغلب موكبا موكبا. والعباقرة هم الزينة التي حلّى بها الله العالم ليكونوا مثل نجوم السموات السارية أبداً. وفي نهاية المطاف سينصرف أولئك الفتيان بعد علم الكتاب إلى أبواب الحياة حيث يكون لزاماً على المرء أن يثبت فيها وجوده بالناب والمخلّب؛ فيصير ابن الغني إلى الفاقة وابن الفقير إلى الغني، غير أنهم كلهم يفتنون واحداً تلو الآخر كما يفنى السراب على وجه الصحراء السبب. ومن هنا، فإن رؤية شوقي المتفائلة في مزج الحضارة العربية والغربية تخرج مصبوغة بالنياح العتيد من قوة الدهر الطاغية. وهكذا تتحول التجربة الطريفة الخاصة بالمدرسة الحديثة إلى استعارة للرحلة التي تستغرق حياة الإنسان. وهكذا نجد أن رؤيته تلك تدمج النزعة الكلاسيكية بالتحول الثقافي.

11- لقد تتبعنا خطأً من الجدل الذي يتصل بالبُعد الإنساني الحقيقي في الثقافة العربية والإسلامية، مركزين اهتمامنا بصورة رئيسية على الشعر والتصوف. ولم تكن الفترة التاريخية الإغريقية والرومانية القديمة داخلية في حيز اهتمامنا؛ رغم الورد المهم لهذا التراث في وقت من الأوقات وفي سياقات مختلفة واندماجه بسلاسة عند أحمد شوقي ضمن العمق التاريخي في التاريخ المصري والثقافة المصرية. وأما بخصوص سؤال العلاقة بين الإسلام والنزعة الإنسانية، فيمكن أن يُجاب عليه من خلال الاعتماد على بعض الاشتراطات؛ منها تحديد ماهية موقف الإسلام؛ فمن الممكن أن يُقرر، في أي حالة من الحالات، أن التاريخ الثقافي للمسلمين قد اتسم بوجود تيارات يمكن أن



يُطلق عليها، دون أدنى تحفظ، صفة الإنسانية، سواء فيما يتصل بالمجال الأدبي أم بالثقافة الصوفية. ويصح ذلك، أيضا، بالنسبة للمرحلة القديمة من التاريخ الإسلامي؛ حيث استمرت بطريقتها الخاصة طيلة الفترة المبكرة من التاريخ الحديث حتى مطلع القرن العشرين وما بعد ذلك. إن الاستقلال الذي حظي به التعبير الشعري ظل مستمرا؛ بل توسع منذ تلك الفترة. ويمكن القول بأن الشعبية التي يتمتع بها شعراء علمانيون، مثل الشاعر الفلسطيني محمود درويش، ليست مثلا نادرا على تجاوز الحدود بين الفئات المتدينة والأقل تدينا في المجتمع العربي.

12- إن مواجهة السؤال عن توافق الإسلام مع النزعة الإنسانية، مرة أخرى وأخيرة، تستدعي منا الاعتراف بأننا لا نستطيع أن نجيب إجابة عامة. وأي رجوع إلى العقائديت الدينية والتشريعية سيكون مُضِلًّا، وكأنه مثل سؤال: هل سيدخل غير المسلمين الجنة أم لا؟ الذي يستدعي مواقف أناس يجادلون بشدة بالإيجاب أو بالنفي، أو نحو ذلك من الطروحات المشابهة. إن الاعتراض الأساسي على مثل هذه المحاولات ينبع من صعوبة فرض احترام كرامة الإنسان من خلال وسائل سياسية أو تشريعية. إن مثل هذا الاحترام يظل مرتبطا بمدى مصداقية وموثوقية العلاقات الإنسانية بين الأشخاص، وبالقدرة على جعل ذلك الاحترام متبادلا بينهم. إن من لا يرى هذه الكرامة للآخرين - لأسباب عقدية أو فكرية أو بسبب من شعوره بالتعالي الفردي أو الجمعي - إنما يعرّض موقفه للخطر في عالم معولم. ومن هنا، تكمن مهمة الجميع في تطوير ثقافة الاحترام المتبادل هذه وفي منحها قاعدة مؤسسية. ولا ينبغي، بحجة التوترات والصراعات السياسية والاجتماعية اليوم، التقليل من شأن الإمكانيات ذات النزعة الإنسانية، التي طورها المسلمون وجعلوها تزدهر في مجتمعاتهم بصورة لافتة طيلة تاريخهم.