الذاتُ المتألِّهة: من أَنْسنَةِ الإنْسَانِ إلى تَأليهِهِ في الفَلْسفةِ الغربيَّةِ الحَديثَةِ

■ أ.د. علي محمد عليان عبد الرازق الخطيب[1]

ملخّص

نسعى في هذا البحث إلى تتبّع التحول الفلسفي الذي جعل الإنسان يتحوّل من موقع التبعيَّة لسلطة مفارقة إلى موقع التأليه بوصفه مصدرًا للمعرفة والقيمة. ولتحقيق ذلك، انطلق البحث من الفلسفة اليونانيَّة والمسيحيَّة التي رسخت ثنائيَّة الخضوع والسمو، ثمَّ تناولنا مشروع (ديكارت) في تأسيس مركزيَّة الذات، ورؤية (كانط) التي أكَّدت على التشريع الخُلُقي، وإعلان (نيتشه) موت الإله، وما تبعه من دعوة إلى الإنسان الأعلى، وصولاً إلى تفكيك (فوكو) للذات في سياق السلطة والخطاب. وقد خلصنا إلى أنَّ هذه التحولات لم تؤدِّ إلى حُريَّة كاملة، بل جدَّدت حضور السلطة في صور مختلفة، من خلال أساليب جديدة للتفكير والتأثير، وهو ما يجعل سؤال الإنسان سؤالاً مفتوحًا على الدوام، بلا إجابة نهائيَّة قاطعة.

الكلمات المفتاحية: التأليه، مركزيَّة الذات، التشريع الخُلُقي، نقد الخطاب، إنتاج المعرفة، الحُريَّة، السلطة.

---

١ - أستاذ ورئيس مجلس قسم الفلسفة، كليَّة الآداب، جامعة المنيا - مصر.

Deified Self:
From Man Humanization to His Deification in Modern Western Philosophy

■ Prof. Ali Mohammad Alian Abdul Razzaq Al-Khatib[1]

Abstract

this research, we aim to trace the philosophical transformation that shifted humanity from a position of dependence on an external authority to one where humans themselves became the source of knowledge and value. To achieve this, the study begins with Greek and Christian philosophy, which established the dichotomy of submission and transcendence. It then explores Descartes' project in establishing the centrality of the self, Kant's emphasis on moral legislation, Nietzsche's declaration of the "Death of God," and his subsequent call for the "Superior Man", culminating in Foucault's deconstruction of the self within the context of power and discourse. We conclude that these philosophical shifts did not lead to complete freedom, but rather renewed the presence of authority in various forms, through new methods of thinking and influence. This renders the question of humanity always open, with no definitive or final answer.

Keywords: Deification, Self-Centrality, Moral Legislation, Discourse Critique, Knowledge Production, Freedom, Power.

1 - Professor, Head of the Philosophy Department, Faculty of Arts, Minia University - Egypt

مقدِّمة

لعلّ ما حفّزني على اختيار هذا الموضوع تحديدًا، دون غيره من الموضوعات الفلسفيَّة، ليس الرغبة في تتبّع تطوّره المفهومي فقط، بل السعي إلى تفكيكه على نحوٍ نقدي، وطرح أسئلة فلسفيَّة جادّة، تتعلّق بجذوره النظريَّة، ومآلاته المعرفيَّة؛ إذ لا يمكننا المرور على ظاهرة «تأليه الإنسان» في الفكر الغربي الحديث مرورًا عابرًا، دون أنْ نتساءل بجدِّيَّة: هل هذا التحوّل يمثِّل فعلاً تحرُّرًا حقيقيًّا للإنسان من السلطة المتعاليَة، أم أنَّه مجرَّد إعادة إنتاج لقِيَم مطلقة جديدة، تنبع هذه المرَّة من داخل الذات البشريَّة؟ وهل أزاح الإنسانُ الإله ليحلّ محلَّه فعليًّا، أم أنَّ ما حدث كان مجرَّد استبدالٍ لسلطةٍ بأخرى؟

وهذه الأسئلة، في تقديري، ليست هامشيَّة ولا عابرة، بل هي ضروريَّة لفهم ما إذا كان هذا التحوُّل يمثِّل بالفعل ذروة نضج الفكر الإنساني، أم أنَّه يخفي في عمقه بذور أزمة فلسفيَّة ومعرفيَّة عميقة. وقد بدا لي أنَّ الإجابة عن هذه الأسئلة ليست شأنًا فلسفيًّا صرفًا، بل تتَّصل اتصالاً وثيقًا بجوهر الوعي الإنساني المعاصر، الذي يجد نفسه اليوم واقفًا عند مفترق طرق: بين سيادة الذات وتفكُّكها، بين حُريَّتها وسلطتها، وبين حقيقتها وتشكّلاتها الاجتماعيَّة المتغيِّرة.

وتتجلَّى الإشكاليَّة المركزيَّة، التي أسعى إلى معالجتها في هذا البحث، في السؤال عن: كيف تحوَّل الإنسان، في الفلسفة الغربيَّة الحديثة، من كائن محدود خاضع لسلطة مفارقة، إلى كائن «مؤلَّه» يؤسِّس للحقّ والقيمة انطلاقًا من ذاته؟ وتتفرّع عن هذه الإشكاليَّة المركزيَّة مجموعة من الأسئلة النقديَّة المحوريَّة، من أبرزها: ما الذي مكَّن هذا التحوُّل من أنْ يتحقَّق فكريًّا وتاريخيًّا؟ وهل يمثِّل هذا التحوُّل فعلاً تحرُّرًا من السلطة الخارجيَّة، أم أنّه أعاد إنتاجها ولكن بصيغة داخليَّة؟ ثم ما العلاقة بين إعلان «موت الإله» عند (فريدريك نيتشه -Friedrich Nietzsche) و«نهاية

الإنســان» عند (ميشــال فوكو- Michel Foucault)؟ هل هما مرحلتان متتاليتان ضمن مشروع فلسفي واحد، يتناول تأليه الإنسان؟ أم أنّ كلاًّ منهما يمثِّل لحظة قطيعة ونهاية لذلك المشروع؟

إنّ أهمِّيَّة هذه الأسئلة، كما أراها، تتجاوز نطاق الفلسفة النظريَّة لتتغلغل في صميم الإشكالات التي تحكم فهمنا المعاصر للإنســان، وللذات، وللحريَّة، وللسلطة، وللقيمة. ومن ثَمَّ، فإنَّ هذا البحث لا يقتصر على مجرَّد عرضٍ لتطوُّرٍ مفاهيمي، بل يسعى إلى التوغُّل في التحوُّلات البنيويَّة التــي طرأت على الوعي الغربي الحديث، والتي انعكســت بصورة مبــاشرة على تصوِّره للذات الإنسانيَّة.

وبنــاء على ذلــك، فإنَّ أهميَّة الموضــوع تكمن في كونه لا يُعالج مســألة نظريَّــة مجرَّدة، بل يتناول تحوُّلاً جوهريًّا في تصوُّر الإنســان لنفسه، ولموقعه في الكون، ولمصدر شرعيَّته المعرفيَّة والخُلُقيَّة. ففهم هذه التحوُّلات لا يعني تتبُّع ســياقاتها الفكريَّة فقط، بل قراءة دقيقة لتغيُّر موقع الإنســان بين مفهومي «الخضوع» و«التأليه»، وبين كونه مخلوقًا تابعًا لقِيَم متعالية، أو كونه ذاتًا مُطلقة تقرِّر المعنى بذاتها ولذاتها.

أمّــا عن المنهج الذي يُعتمد عليه في البحث، فهــو المنهج التحليلي-التاريخي-المقارن؛ إذ يسعى من خلاله إلى تتبُّع التحوُّلات الكبرى التي طرأت على مفهوم الذات الإنسانيَّة في الفلسفة الغربيَّــة عبر مراحلها التأسيســيَّة والتحوُّليَّة. بمعنى أنّني لا أكتفي بعــرضٍ تاريخي للأفكار، بل أسعى إلى تحليلها، وتفكيكها، ومقارنتها في ضوء سياقاتها الفكريَّة والتاريخيَّة، مع التوقُّف عند لحظات التحوُّل الحاسمة، التي أسهمت في إعادة تشكيل صورة الإنسان بوصفه مصدرًا للحقيقة والقِيمة. وفي سبيل الإجابة عن الإشكاليَّة المطروحة، سوف أعتمد في هذا البحث على مجموعة من الأسئلة الفرعيَّة التي تشكّل بمجموعها المحاور الرئيسة للبحث، وهي:

١. كيف تموضع الإنسان في الفلســفة اليونانيَّة والعصور الوسطى بين التبعيَّة للمفاهيم المفارقة، «مثل عالم المُثُل أو العقل الإلهي»، وبين فكرة السمو الإنساني؟
٢. ما الإســهام الذي قدّمه مشروع (رينيه ديكارت-René Descartes) في إعادة تأسيس مركزيَّة الذات، وجعلها مرجعًا للمعرفة واليقين؟
٣. كيف أعاد (إيمانويل كانط -Immanuel Kant) تحديد موقع الإنسان عبر منحه سلطة

التشريع الخُلُقي الذاتي من خلال العقل العملي؟

٤. ماذا يعني إعلان (نيتشه) "موت الإله"؟ وما الذي تمثّله فكرة "الإنسان الأعلى" القادر على ابتكار القِيَم بنفسه؟

٥. كيف فسّر (فوكو) الذات بوصفها بناءً تاريخيًّا يتأثَّر بآليَّات السلطة والخطابات؟ وما دلالة إعلانه عن "نهاية الإنسان" في السياق المعرفي الغربي؟

أوَّلًا: موقع الإنسان بين التبعيَّة والتسامي في الفلسفات الكلاسيكيَّة والوسيطة

في البداية، يمكن التمييز بين الإنسانويَّة والأنسنة، بوصفهما مدخلاً لفهم التطوُّر الفكري للإنسانيَّة في الفكر الغربي. تمثُّل الإنسانويَّة (Humanism) تيَّارًا فكريًّا وفلسفيًّا تاريخيًّا يضع الإنسان، باعتباره كائنًا عاقلاً وفاعلاً، في مركز الاهتمام، ويؤكِّد على كرامته، وقدرته على الفهم، والإبداع، وتحمُّل المسؤوليَّة، مع رفض إخضاعه لقوى أو حقائق تتجاوز الطبيعة[١]. بينما تشير الأنسنة (Humanization) إلى جعل أي نظام أو ممارسة أو إنتاج أكثر مراعاة للإنسان وحقوقه وكرامته، من دون أنْ تكون بالضرورة مشروعًا فلسفيًّا أو حركة ثقافيَّة متكاملة، كما هي الحال في الإنسانويَّة. ومن هنا، نرى أنّه يمكن اعتبار الأنسنة امتدادًا عمليًّا لمفهوم الإنسانويَّة؛ إذ تركَّز على الإنسان بوصفه محورًا للمعنى والسلوك[٢].

ومهما يكن من أمر، فإنَّ الفكر الشرقي القديم قد شهد اتجاهاتٍ شكّكت في الدين، وأعادت الاعتبار للإنسان. ففي الهند، ظهرت مدرسة كارفاكا (Cārvāka) المادِّيَّة الإلحاديَّة في القرن السادس قبل الميلاد، مؤكِّدة أنّ العالم المادّي وحده هو الموجود، وأنَّ الأديان بدع بشريَّة زائفة، داعية إلى متعة الحياة بدل التقشُّف. أمّا في الصين، فقد أسَّس (كونفوشيوس-Confucius) منظومة خُلُقيَّة وسياسيَّة، ارتكزت على الإنسان أكثر من الآلهة، رغم إقراره بوجودها، واشتهر بقاعدته الذهبيَّة: «عامِل الآخرين كما تحبّ أنْ يعاملوك»، التي غدت أساسًا خُلُقيًّا عالميًّا تبنّاه

١ - أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفيَّةالمجلد الثاني، ص٥٦٩

2 - Celenza, Christopher S.: Humanism and the Classical Tradition, p.28

دينيّون وإنسانويّون على السواء[١]. وعلى هذا، يمكن القول إنّ جذور الإنسانويَّة تمتدّ أيضًا إلى الفكر اليوناني القديم؛ حيث صاغ (بروتاجوراس-Protagoras) فكرته الشهيرة عن الإنسان بوصفه «مقياسَ كلِّ شيء»، معتبراً الإدراك الفردي المرجع الوحيد للحقيقة، وهو ما نفى إمكانيَّة وجود معرفة موضوعيَّة ثابتة. وفي هذا السياق، غدت الخطابة والفنّ البلاغي أدوات رئيسة للنجاح والمكانة الاجتماعيَّة؛ فالسفسطائيّون، ومن بينهم (بروتاجوراس)، تعلَّموا فنون الإقناع، حتى بلغ بهم الأمر إلى «جعل الحجَّة الأضعف أقوى»، الأمر الذي ربط اللغة بالهُويَّة الإنسانيَّة، وأثار نقاشات خُلُقيَّة في حدود استخدام البلاغة[٢].

وعلى النقيض من طرح (بروتاجوراس) والسفسطائيّين، رأى (أفلاطون-Plato) أنّ الإنسان وحده لا يمكن أنْ يكون معيارًا للحقيقة؛ لأنَّ الإدراك البشري نسبي ومتغيِّر. ومن خلال «أسطورة الكهف»، صُوِّر الإنسان كائنًا يعيش في وَهْم الإدراك الحسِّي، يحتاج إلى التحرُّر بالصعود نحو نور المعرفة وعالم المُثُل؛ حيث تكمن الحقيقة الثابتة. وهكذا، جعل (أفلاطون) الإنسان تابعًا لمعيار متعالٍ يتجاوز التجربة الحسِّيَّة والذاتيَّة.[٣]

وفي تطوّر لاحق للفكر اليوناني، قدَّمت المدارس الفلسفيَّة، مثل الرواقيَّة، والأبيقوريَّة، والشكِّيَّة، تصوُّرات جديدة للفعل الإنساني. سعت هذه المدارس إلى إيجاد توازن بين قدر من الاستقلال النسبي عن المرجعيَّة الإلهيَّة، وبين الاعتراف بوجود مبادئ كونيَّة سامية، تتجاوز حدود التجربة الإنسانيَّة. فقد رأى الرواقيّون الإنسان جزءًا من نظام كونيّ محتوم يخضع لقوانين العقل الكلي، في حين اعتبر الأبيقوريّون أنّ الآلهة بعيدة عن شؤون البشر ولا تتدخَّل في مجريات حياتهم[٤]، وتتجلىّ قيمة (إبيقور-Epicurus) في الفكر الإنسانويّ لطرحه نموذجًا للحياة الجيِّدة قائمًا على الإنسان ذاته، دون الحاجة إلى الآلهة أو الماورائيَّات[٥]، بينما ذهب الشكِّيُّون إلى

١ - ستيفن لو: الإنسانويَّة: مقدمة قصيرة جدا، ص ص.١٥-١٦

2 - Celenza, Christopher S.: Humanism and the Classical Tradition, p.28

3 - Celenza, Christopher S.: Humanism and the Classical Tradition, pp.28-30

4 - Christopher S. Celenza: Humanism and the Classical Tradition, p.31

٥ - ستيفن لو: الإنسانويَّة: مقدمة قصيرة جدا، ص١٩

أنَّ الحقيقة المطلقة تتجاوز قدرات الإنسان، ولا يمكنه بلوغها.[1] وبهذا، برز نوع من التوازن بين النظر إلى الإنسان بوصفه كائنًا مستقلاً نسبيًّا، وبين الإقرار بوجود مجال إلهيّ أسمى. ومع بداية العهد المسيحي، جرى دمج البُعد الخُلُقيّ للإنسان مع فكرة القوَّة العُليا؛ حيث غدا يسوع محور الفكرة الخُلُقيَّة العُليا. وفي هذا السياق، برز القدِّيس (أوغسطين-Saint Augustin)، مؤكّدًا محدوديَّة الإنسان، واعتماده على النعمة الإلهيَّة، وهو ما أعاد طرح تساؤلات جوهريَّة عن حُرّيَّة الإنسان ومسؤوليَّته أمام الله[2].

وخلال العصور الوسطى، ظلَّ البُعد الديني حاضرًا في تشكيل صورة الإنسان؛ إذ قامت الأديرة بحفظ التراث الكلاسيكي، وأنشأت الكاتدرائيَّات والجامعات مدارس للبحث والحوار. وفي هذا السياق، برز مفكّرون -مثل (جون السالزبوري[3]-John of Salisbury)- الذين سعوا إلى وَصْل الفكر الكلاسيكيّ بالتصوُّر المسيحي، مؤكِّدين قيمة الإنسان ضمن الإطار الإلهي[4].

ومع الانتقال إلى عصر النهضة، أخذت ملامح جديدة تتبلور في النظر إلى الإنسان؛ إذ أعاد مفكِّرون، مثل (لوفاتو دي لوفاتي[5]-Lovati, Lovato dei) و(ألبرتينو موساتو[6]- Albertino

1 - Christopher S. Celenza: Humanism and the Classical Tradition, p.31

2 - Christopher S. Celenza: Humanism and the Classical Tradition, p.32

٣ - يُعدّ جون السالزبوري (١١١٥/٢٠-١١٨٠م) من أبرز مفكري النهضة الفكريَّة في القرن الثاني عشر؛ إذ ساهم في تطوير الفلسفة السياسيَّة والخُلُقيَّة، وفي نشر التعاليم الأرسطيَّة، التي كانت في طور الترجمة والانتشار في أوروبا اللاتينيَّة. تلقّى تعليمه في باريس، وخدم الكنيسة حتى ارتقى إلى منصب الأسقفيَّة. اتَّسم فكره بالنزعة الإنسانيَّة التي تُعلي من كرامة الإنسان والطبيعة، وبالشكّيَّة المعتدلة، التي ترى أنَّ المعرفة لا تتجاوز الحقيقة الاحتماليَّة القابلة للمراجعة. وقد عبرَّ عن هذه الرؤيَة في مؤلَّفاته الكبرى، مثل السياسي (Policraticus) وما وراء المنطق (Metalogicon)؛ حيث تناول قضايا السلطة والمعرفة، ودافع عن قيمة الفلسفة والفنون الحُرَّة.

4 - Christopher S. Celenza: Humanism and the Classical Tradition, p.33

٥ - يُعدّ لوفاتو دي لوفاتي (١٢٤٠-١٣٠٩م) من أوائل الإنسانيين في أوروبا؛ إذ كان موظفًا مدنيًا بارزاً في بادوفا، إلى جانب مكانته بصفته شاعرًا وعالماً. كرّس جهوده لإحياء التراث اللاتيني الكلاسيكي عبر تحقيق النصوص القديمة وتطوير أسلوب كتابي جديد متأثر بالقدماء. وأسهم عمله في تجديد الاهتمام بالآداب الكلاسيكيَّة وتشكيل ملامح الفكر الإنساني المبكر).

٦ - وُلد موساتو عام ١٢٦١ وتوفي عام ١٣٢٩، وكان رجل دولة وكاتبًا بارزاً في القرن الرابع عشر. بدأ حياته ناسخًا للمخطوطات قبل أن يترقى إلى مناصب مهمة ويؤدي أدوارًا دبلوماسيَّة. نال شرف التتويج بصفته شاعرًا عام ١٣١٥، وتُعَدّ أعماله التاريخيَّة والأدبيَّة من أهم المصادر التي مهدت لظهور النزعة الإنسانيَّة الإيطاليَّة.

Mussato) إحياء الكتابات الكلاسـيكيَّة، مسلّطين الضوء على الإنسان بوصفه كائنًا ذا قيمة مستقلّة، مع الاستمرار في العناية باللغة والأسلوب. وقد مهَّد ذلك الطريق لظهور الإنسانويَّة الحديثة التي ركَّزت على حقوق الفرد واستقلاله الخُلُقي والسياسي[١].

ومع عصر التنوير، بلغ مشروع الإنسانويَّة مرحلة النضج الفلسفي؛ إذ أصبح الفرد الحُرّ والعاقل محور الاهتمام، يتمتَّع بحقوق أصيلة، ثابتة بطبيعته، غير قابلة للانتقاص أو التنازل. وقد استلهم مفكِّرو التنوير من التراثين الكلاسـيكي والمسـيحي، لإعادة تعريف علاقة الإنسان بالمجتمع، والقانون الطبيعـي، مؤكِّدين على المسـاواة والحُريَّة، بوصفهما أساسـين للتنظيم الاجتماعي والسياسي[٢].

ويتَّضـح من هذا التطوّر التاريخي أنَّ مفهوم الأنسـنة لم يكن ثابتًـا في الفكر الغربي، بل ظلَّ جدليًّا ومتغيرًّا؛ إذ وُضع الإنسان تارةً في أفق التبعيَّة لمعيار أعلى، وتارةً أخرى في أفق الاستقلال بوصفه مركزًا للحقيقة والحقوق. أمَّا الإنسـانويَّة، في هذا السـياق، فلم تكن مجرَّد فكرة فلسفيَّة ميتافيزيقيَّـة، بل مشروعًـا ثقافيًّا وفكريًّا متجدِّدًا، يضع الإنسـان في قلـب الاهتمام، ويُعلي من كرامته وحُريَّته، في تفاعل مستمرّ مع أسـئلة كلّ عصر[٣]. ومع ذلك، فإنَّ مصطلح «الإنسانويَّة» بالمفهوم المعاصر، لم يظهر إلا في أوائل القرن التاسع عشر (١٨٠٨م)، على الرغم من أنَّ جوهره كان حاضرًا في الفكر الأوروبي قبل ذلك بقرون. فقد اسـتخدم الفيلسـوف (فريدريك نيثامر[٤] Friedrich Immanuel Niethammer-) هذا المصطلح للتعبير عن مشروع تربويّ، يهدف إلى تنشئة الأفراد عبر دراسة الثقافة والآداب الكلاسيكيَّة، ولا سيِّما الأدب اليوناني واللاتيني، وتعزيز مكانة الإنسان وكرامته[٥].

1 - Christopher S. Celenza: Humanism and the Classical Tradition, p.34

2 - Christopher S. Celenza: Humanism and the Classical Tradition, pp.40-41

3 - Andrew Copson: What Is Humanism?, p.5

٤ - فريدريك إيمانويل نيثامر (١٧٦٦-١٨٤٨) فيلسوف ومصلح تربوي ألماني، صاغ مصطلح "الإنسانويَّة" عام ١٨٠٨. أراد بهذا المفهوم التأكيد على دور الأدب الكلاسيكي والثقافة الإنسانيَّة في التعليم مقابل النزعة العمليَّة البحتة

٥ - إبراهيم بن عبدالله الرماح: الإنسانويَّة المستحيلة: إشكالات تأليه الإنسان وتفنيدها في الفكر المعاصر، ص١٩

ثانيًا: (ديكارت) وتأسيس مركزيَّة الذات.

يُلاحظُ أنَّ مشروعَ (ديكارت) الفلسفيّ، يمُثّلُ منعطفًا جذريًّا في تاريخ الفلسفة الحديثة؛ إذ لم يعُد البحثُ عن الحقيقة ينطلقُ من الكون كما فهمه الأقدمون، بل من يقينٍ تُولِّده الذاتُ عبر الشكّ. وقد اتّخذ (ديكارت) هذا القرارَ المنهجيّ ليمنحَ الذاتَ موقعًا جديدًا، باعتبارها نقطةَ البدء، والمعيارَ الذي يتولَّد منه النظامُ المعرفيّ بأسره. كما عرضَ (ديكارت) هذا التوجُّه بوضوحٍ في كتابه «الخطاب في المنهج»؛ حيث نظَّم أفكاره في ستَّة أقسام، أبرزَ فيها دورَ الذات بوصفها الفاعلَ الذي يضع القواعدَ بنفسه، ويختبرُ نتائجَها[1].

وانطلاقًا من هذا الأساس، كرّس (ديكارت) جُهده لتأسيس قاعدة الوضوح والتمييز، ومكَّن الذات من ممارسة دورها الرئيس. فقد رفض كلَّ ما لا يظهر لها بوضوحٍ وجلاء، وما لا يستطيع التحقُّق من صدقه بلا شكّ، وصاغ لأجل ذلك قواعد المنهج الأربع: البداهة، والوضوح، والتحليل، والتركيب، والإحصاء. وبيّن (ديكارت) من خلال هذه القواعد أنَّ الذات ليست مجرَّد نقطة انطلاق مؤقَّتة، بل أصبحت المعيار الذي يوجّه حركة الفكر ويراقبها. فهي تضع الضوابط لنفسها، وتعيد اختبارها باستمرار، وتحكم على مسارها المعرفي. وهكذا، لم يكتفِ (ديكارت) بأنْ يمنح الذات موقع الصدارة، بل زوَّدها بالأدوات التي تمكِّنها من ضبط مسار تفكيرها، وتحرير نفسها من أيِّ سلطة خارجيَّة، وجعلها مشرّعة لنفسها، وقادرة على ضمان اتّساق نظامها المعرفي من الداخل[2].

ولم يقتصر (ديكارت) على تزويد الذات بالأدوات المنهجيَّة التي تضبط مسار تفكيرها، وتحرُّرها من كلِّ سلطة خارجيَّة، بل حرص أيضًا على أنْ يمدَّها بدعائم عمليَّة، تحفظ انسجامها خلال مرحلة الشكّ. ولذلك، وضع ما سمّاه «الأخلاق المؤقَّتة». فبعد أنْ أدخل العقل في تجربة الشكّ المنهجي، أدرك الحاجة إلى قواعد عمليَّة تمكِّن الذات من متابعة طريقها دون ارتباك. فجاءت هذه الأخلاق الانتقاليَّة لتؤكِّد على طاعة القوانين والدين، والثبات في التصرُّفات، والسيطرة على النفس، واعتبار تهذيب العقل أسمى المهن وأشرفها. وبذلك أبرز (ديكارت) وعيه

1 - René Descartes: The Philosophical Works of Descartes, pp.220-222

2 - René Descartes: The Philosophical Works of Descartes, pp.238-257

بالصعوبـات التي قـد تواجه الذات إذا تُركت بلا دعم عملي، وأوضح أنَّ الاسـتقلال العقلي لا يكتمل إلا إذا استند إلى قواعد سلوكيَّة، تحفظ توازن الذات وانسجامها مع محيطها الاجتماعي والديني[١].

وبعد أنْ زوَّد (ديكارت) الذات بالأدوات المنهجيَّة، انتقل إلى اللحظة الحاسـمة، التي عُرفت بـ«الكوجيتو» (Cogito): أنـا أفكّر، إذًا أنا موجود. ففي كتابـه "الخطاب في المنهج"، عرض (ديكارت) هذه الحقيقة بصياغة موجزة، ثمَّ عاد في التأمُّلات الثانية، ليقدِّمها بشكل أوضح وأدقّ، مؤكِّدًا أنَّ وجود الذات يظلّ قائمًا ما دامت تمارس فعل التفكير. وبذلك أوضح أنَّ وجود الإنسان ليس معطًى مفروضًا مسبقًا، بل حقيقة تثبت نفسها في كلِّ لحظة يباشر فيها العقل فعل التفكير. ومن هنا، جعل (ديكارت) الكوجيتو الخاتمة الطبيعيَّة لمراحل البحث السـابقة، والمرتكز الذي أسّس عليه كامل نظامه الفلسفي[٢].

لكنَّ (ديكارت)، بعد أنْ جعل الكوجيتو المرتكز الذي أسَّـس عليه نظامه الفلسـفي، رأى أنَّ اليقين الذاتي وحده لا يكفي لبناء معرفة صحيحة عن العالم الخارجي. ومن هنا، ربط (ديكارت) مركزيَّة الـذات بصدق الإله، الذي يضمن مطابقة ما تدركه الـذات بوضوح وتمييز للواقع. فقد اعتبر أنَّ الله الصادق يَحـوْل دون أنْ يُخدع العقل في إدراكاته الواضحة والمتميِّزة، موضِّحًا في الوقت نفسـه أنَّ الخطأ لا يصدر عن العقل في حدِّ ذاته، بل يحدث عندما تتجاوز إرادة الإنسان حدود فهمه، فيصدر حكمًا بلا إدراك كافٍ. وبذلك لم يكن برهان (ديكارت) على وجود الله هدفًا دينيًّا فحسب، بل شكّل شرطًا ضروريًّا لقيام المعرفة، وامتدادًا طبيعيًا لفكرته عن الكوجيتو[٣].

وبعـد أنْ ربط (ديكارت) مركزيَّة الذات بصدق الإلـه، الذي يضمن مطابقة ما تدركه بوضوح وتمييـز للواقع، انتقل إلى تحديد طبيعة الإنسـان مـن خلال مبدأ الثنائيَّة بين النفس والجسـد. فالنفس عنده جوهر مفكِّر مستقلّ، بينما الجسد جوهر مادِّي ممتدّ. ولهذا، نسب الهُويَّة الحقيقيَّة

1 - René Descartes: The Philosophical Works of Descartes, pp.258-273

2 - René Descartes: The Philosophical Works of Descartes, pp.276-278. & see also René Descartes: Principles of Philosophy, pp.196-197

3 - René Descartes: The Philosophical Works of Descartes, pp.460-468. & see also René Descartes: Principles of Philosophy, pp.204-207

إلى الفكر لا إلى الجسد المادي. وفي التأمُّل السادس أكّد (ديكارت) على أنَّ الذات المفكِّرة تظلّ موجودة حتى في حال غياب الجسد، مبرزاً بذلك استقلاليَّتها، ورسَّخ وجودها الواضح الذي يشكّل أساس الهُويَّة الإنسانيَّة[1]. وفي خطوة أخرى، حاول (ديكارت) أنْ يوضِّح الكيفيَّة التي تتَّحد بها النفس مع الجسد. فأوضح أنَّ الغدة الصنوبريَّة هي المركز الذي يجري فيه هذا الاتصال، ورأى أنَّ الإرادة الحُرَّة للإنسان قادرة على توجيه الانفعالات والسيطرة عليها بالمعرفة. وتُظهِر هذه المحاولة أنَّ الثنائيَّة عنده لا تعني انفصالاً تامًّا بين النفس والجسد، بل تشير إلى علاقة تفاعل معقَّدة بينهما؛ حيث يتبادل كلٌّ منهما التأثير في الآخر[2].

وفي سياق حديثه عن العلاقة بين النفس والجسد، لم يكتفِ (ديكارت) بتوضيح كيفيَّة اتحادهما عبر الغدَّة الصنوبريَّة، ودور الإرادة الحُرَّة في توجيه الانفعالات، بل انتقل إلى إبراز مفهومه عن الكمال الإنساني. ومن هنا، يتَّضح أنَّ (ديكارت) لا يرى الكمال صفة ثابتة ومطلقة، بل يقدّمه بوصفه عمليَّة مستمرَّة يضبط فيها الإنسان إرادته ضمن حدود فهمه. وعندما تلتزم الذات بقواعد الوضوح والتمييز، يزداد يقينها، ويصبح حكمها أكثر صحَّة، فتقترب بذلك من فضيلة الثبات وحسن الاختيار. وهكذا، يظهر أنَّ الكمال عند (ديكارت) ليس معطًى يُمنح مرَّة واحدة، بل مشروعًا يتطوَّر تدريجيًّا من خلال التدريب العقلي والخُلُقي معًا، ويقتضي ممارسة يوميَّة للسيطرة على الرغبات والانفعالات[3].

وبعد أنْ قدَّم (ديكارت) الكمال الإنساني مشروعًا يتطوَّر تدريجيًّا عبر التدريب العقلي والخُلُقي، عبَّر عن وحدة مشروعه الفلسفي، من خلال صورة شجرة الفلسفة؛ حيث جعل الميتافيزيقا جذورها، والفيزياء جذعها، وتفرَّعت عنها أغصان العلوم التطبيقيَّة والأخلاق. وفي هذا التصوُّر، لا يكتمل نضج الفضيلة إلا بنضج المعرفة، وتزداد أهمِّيَّة الذات؛ لأنَّها هي التي تقود المسار من الجذور إلى الثمار. وتكشف هذه الصورة أنَّ مشروع (ديكارت) لا يقتصر على

1 - René Descartes: The Philosophical Works of Descartes, pp.512-523

2 - René Descartes: The Philosophical Works of Descartes, pp.916-931

3 - René Descartes: The Philosophical Works of Descartes, pp.460-468. & see also René Descartes: Principles of Philosophy, pp.206-207

تأسـيس يقين ميتافيزيقي فحسب، بل يمتدُّ ليؤسِّـس العلوم الطبيعيَّة، ويوجِّه السلوك الخُلُقي، جامعًا بين النظر العقلي، والممارسة العمليَّة في وحدة متكاملة[1].

ومن خلال هـذا التصوُّر الكلِّي الذي بلوره (ديكارت)، كشـف عن مفارقـة عميقة؛ إذ جعل الذات نقطة البداية والمعيار الرئيس، لكنَّه في الوقت نفسه ربط يقينها بالصدق الإلهي لتثبيته. كما حمَّل الذات مسؤوليَّة تفسير اتحادها بالجسد، وألزمها بالاستناد إلى تربية خُلُقيَّة تكبح تجاوزات الإرادة. ومع ذلك، أحدث (ديكارت) تحوُّلًا جوهريًّا عندما رسّخ مركزيَّة الذات العاقلة؛ فهي التي تضع المنهج، وتنتزع اليقين، وتضبط انفعالاتها، وتحدِّد طريق كمالها العملي. وفي هذا السياق، أبرز (ديكارت) البُعد الحداثي لفلسـفته؛ إذ بنى الحقيقـة باعتبارها مشروعًا ينطلق من الداخل، وجعل السعادة ثمرة معرفة تصحّح الإرادة، لا امتيازًا كونيًّا سابقًا[2].

ثالثًا: (كانط): الإنسان مشرّع الأخلاق.

وعندما ننتقل إلى (كانط)، نجده ينظر إلى الإنسان بوصفه مشرِّعًا للأخلاق؛ إذ يجعل العقل العمـلي مصدر الإلزام. فالإرادة العاقلة هي التي تضع القانون لنفسـها، وتُلزم ذاتها باحترامه، ولا تسـتمدُّ الشرعيَّة الخُلُقيَّة من الطبيعة، أو اللذَّة، أو السـلطة، أو حتى مـن إرادة إلهيَّة تُفهم بصفتها أمرًا خارجيًّا، بل من استقلال الإرادة عن كلِّ باعث غريب. وبهذا رسّخ (كانط) المعنى الجوهري القائل: إنَّ الإنسـان مشرّع للأخلاق، لا مجرّد متلـقٍّ لأوامر تُفرض عليه من خارج عقله العملي.

ويصوغ (كانط) هذا المعنى في ثلاثة محاور رئيسة: فهو يجعل الأمر المطلق معيارًا للتقويم، ويقيم الاستقلال الذاتي أساسًا للتشريع، ويصوغ «مملكة الغايات» أفقًا معياريًّا ترى فيه الذوات العاقلة نفسها واضعةً للقانون، وملتزمةً به في آن واحد. ومن هنا، يرتبط معنى الحُريَّة عنده بالفعل التشريعـي؛ فالإرادة، بما هي سـبب عقلي، تعمل «تحت فكرة الحُريَّـة» وتخضع لقانون كوني تسـنّه بما هي عقل، لا لقانون طبيعي مفروض عليها. وبذلك يبيّن (كانط) أنَّ الحُريَّة لا تنفصل

1 - René Descartes: Principles of Philosophy, pp.186-192

2 - René Descartes: Principles of Philosophy, pp.186-207

عن التشريع الذاتي، وأنَّ كرامة الإنسان تستند إلى قدرته على أن يكون مشرِّعًا لنفسه ولغيره في آن واحد[1].

وانطلاقًا من هذا الإطار، أسّس (كانط) مدخله من «الإرادة الخيّرة» بوصفها الخير المطلق الوحيد. فالمواهب والقدرات، كالذكاء، أو الشجاعة، أو غيرهما، لا تكتسب قيمة خُلُقيَّة إلا حين توجِّهها إرادة خيّرة. وهذه الإرادة لا تستمدّ خيريَّتها من نتائج تحقُّقها، بل من ذاتها، أيّ من نيَّتها واحترامها للواجب. وهكذا جعل (كانط) معيار القيمة الخُلُقيَّة قائمًا على المبدأ الذي يصدر عنه الفعل، لا على أثره المنفعي أو ثمرته العمليَّة[2].

وبعد أن جعل (كانط) الإرادة الخيّرة أساس القيمة الخُلُقيَّة، انتقل إلى التمييز بين "الفعل وفق الواجب"، و"الفعل من أجل الواجب". فمجرَّد التوافق الشكلي مع الواجب، لا يكفي ما لم ينبثق الفعل عن باعث احترام القانون نفسه. ومن هنا، يقوم التقويم على معيارين متكاملين: قابليَّة القاعدة القصوى للتعميم بلا تناقض، بوصفها مشروعيَّة شكليَّة، وباعث الاحترام بوصفه شرط القيمة الخُلُقيَّة. فالكذب يُرفض لا لأنه يضرّ بسمعة فاعله أو يخلّ بمصلحته، بل لأن قاعدته لا تصلح أن تكون قانونًا كونيًا، ولأن احترام القانون يفرض الامتناع عنه حتى في غياب المنفعة[3].

ومن هذا الأساس ينتقل (كانط) إلى تعريف الاستقلال الذاتي، فيجعل الإرادة قانونًا لذاتها؛ فهي لا تحتاج إلى باعث أو مصلحة كي تلتزم بقاعدة كونيَّة، بل تستند إلى صورة القانون وحدها: «لا تتبنَّ مبدأً إلا إذا أمكن أن يكون قانونًا كونيًّا». وبهذا يميّز بين الاستقلاليَّة التي تشرّع من داخل العقل، والغيريَّة التي تتلقَّى القانون من موضوع خارجي. ومن هنا، يجعل استقلال الإرادة أساس الأخلاق وشرط صدور الأوامر المطلقة[4].

وبناءً على ذلك، أكّد (كانط) على التطابق بين الحُريَّة والتشريع الخُلُقي؛ فالحُريَّة لا تعني الانفلات من القانون، بل خضوع الإرادة لقانون تشرّعه هي بنفسها: "الإرادة الحُرَّة والخاضعة

1 - Robert Johnson, and Adam Cure ton: Kant's morel philosophy
2 - Immanuel Kant: Fundamental principles of the metaphysic of ethics, pp.31-33
3 - Immanuel Kant el: Fundamental principles of the metaphysic of ethics, pp.50-62
4 - Immanuel Kant: Fundamental principles of the metaphysic of ethics, pp.62-63

للقوانين الخُلُقيَّة شيء واحد بعينه". وهكذا تتحقَّق الحُريَّة عمليًّا حين يتصرّف الفاعل وفق قاعدة يستطيع أنْ يريد تعميمها، أي حين يطيع قانون العقل الذي يصدر عنه[1].

ومن هذا التطابق بين الحُريَّة والتشريع الخُلُقي تنشأ كرامة الإنسان. وهنا يصوغ (كانط) التمييز بين ما له ثمن، وما له كرامة: فكلّ ما له ثمن يمكن استبداله بمكافئ، أمَّا ما يسمو فوق كلّ ثمن، فله كرامة. وبما أنّ الإنسان يشرّع ذاتيًا ويخضع لقانون عقله، فإنه يُعدّ غاية في ذاته لا وسيلة، فتؤسّس الإرادة الخيّرة- بما هي احترام للواجب- مقام الكرامة الإنسانيَّة في «مملكة الغايات»[2].

رابعًا: نيتشه: موت الإله وولادة الإنسان الأعلى.

وبالانتقال من (كانط) إلى (نيتشه)، ندخل منعطفًا جديدًا في تاريخ الفلسفة الحديثة؛ إذ يفتتح (نيتشه) كتابه «العلم المرح» بإعلان فلسفي جريء، جعل من «موت الإله» حدثًا كونيًّا، أطاح بالمرجعيَّة المتعالية للمعنى. ففي مقطع «المجنون» يصرّح بوضوح: «إن الله مات!... ونحن قتلناه»، ويطرح تساؤلاً عميقًا: إلى أين نسير «بعيدًا عن كل الشموس»؟ ولم يكن (نيتشه) هنا يقدّم إلحادًا تقريريًّا بقدر ما كان يشخّص حالة حداثيَّة فَقَدَ فيها الإنسان مرجعيَّته العُليا، فتفكّكت المقاييس وانهارت المرجعيَّات. وقد صوّر الفراغ الذي خلّفه سقوط المطلق باعتباره رعبًا وبداية في آنٍ واحد؛ لحظة تستدعي أنْ يبتكر الإنسان قِيَمًا جديدة، بدل الارتهان لقيم بالية[3].

وبعد أنْ صوّر (نيتشه) في مقطع «المجنون» موت الإله، وما خلّفه من فراغ، عمّق التحليل في فقرة «ما الذي تعنيه بهجتنا؟»؛ حيث انتقل من صرخة المجنون إلى نبرة الباحث الهادئ، الذي يلاحظ أنَّ «الحدث الأعظم» بدأ يلقي «أوَّل ظلاله»، وأنَّ الوعي التاريخي لم يستوعبه بعد. وهنا ميّز (نيتشه) بين وقوع الحدث وتلقّيه، مؤكّدًا أنَّ ما انهار ليس عقيدة دينيَّة فحسب، بل بِنْيَة قِيَميَّة ومعرفيَّة، كوَّن «أخلاقنا الأوروبيَّة برمتها». ومن هذا المنظور، يقترح نيتشه «بهجة» لا تقوم على

1 - Immanuel Kant: Groundwork of the Metaphysics of Morals, p53

2 - Immanuel Kant: Fundamental principles of the metaphysic of ethics, p.63

3 - Friedrich Nietzsche: The Joyful wisdom, pp.167-168

إنكار العدم، بل على القدرة على مواجهته بقوَّة ابتكاريَّة تغيّر وجه الحياة بعد السقوط[1].

ومن هذا التشخيص، انتقل (نيتشه) إلى مرحلة إبداع القِيَم في "هكذا تكلّم زرادشت". فدعا إلى فضيلة يصوغها الإنسان من الداخل، ويجعلها تنمو من أهوائه بعد أنْ يهذّبها ويوجّهها، لا أنْ ينكرها باسم قانون مفروض من الخارج. وهكذا جعل الهدف الأعلى للإنسان ينغرس في أهوائه نفسها، فتتحوّل بعد تهذيبها إلى فضائل خلاّقة. وبذلك أعاد الإنسان القوي كيمياء نفسه، فحوَّل سموم المعاناة إلى ترياق، وحوّل الشهوات إلى طاقات إيجابيَّة. كما حذّر من كثرة "الفضائل" التي تولّد صراعًا داخليًّا، وفضّل أنْ يختار الإنسان فضيلةً واحدة عميقة، تمنح حياته وحدتها واتجاهها[2].

وفي سياق هذا الإبداع القِيَمي، يحلّل (نيتشه) في فصل «الشجرة على التلّ» تجربة العزلة الحديثة، مبرزًا كيف تؤثِّر الضغوط النفسيَّة والظروف التاريخيَّة الكامنة في الإنسان، أعمق من تأثير الصدمات المباشرة. ويقدِّم (زرادشت-Zoroaster) نفسه هنا بوصفه مُوقظًا لا مُعزّيًا؛ فهو يدعو الذات إلى مجابهة آلامها الدفينة؛ لأنَّ التحوّل الأصيل يبدأ من إدراك ما يعذِّب في العمق، لا من الاحتماء بأوهام المواساة. وهكذا تتبدّى العزلة عند (نيتشه) بداية عبور، لا نهاية انسحاب[3].

ومن هذا العبور تنفتح إمكانيَّة الانتقال من مجرَّد تشخيص المعاناة إلى ابتكار قِيَم جديدة، وهو ما يوضّحه (نيتشه) بصورة أعمق في كتابه «ما وراء الخير والشرّ». فهنا يتَّضح أنَّ تجاوز الثنائيَّة التقليديَّة بين الخير والشرّ لا يهدف إلى الفراغ الخُلُقي، بل يمهِّد لمرحلة من الإبداع القِيَمي. فلا يكتفي (نيتشه) بنقد الأخلاق السائدة بوصفها نتاجًا لتاريخ من الصراع بين الضعفاء والأقوياء، بل يوجّه النظر نحو إمكانيَّة أنْ يبتكر الإنسان قِيَمه بنفسه، بدل أنْ يخضع لقِيَم مفروضة من الخارج. وهكذا يصبح «ما وراء الخير والشر» ليس رفضًا للأخلاق، بل دعوةً لإعادة تأسيسها على إرادة خلاَّقة تمنح الإنسان القوي القدرة على صياغة معنى جديد للحياة، تمهيدًا لظهور صورة «الإنسان الأعلى»[4].

1 - Friedrich Nietzsche: The Joyful wisdom, p.275

2 - Friedrich Nietzsche: Thus Spake Zarathustra, p.35

3 - Friedrich Nietzsche: Thus Spake Zarathustra, p41

4 - Friedrich Nietzsche: Beyond good and Evil: prelude to a philosophy of the future, pp. viii–xii

وفي هذا السـياق، يعمّق (نيتشـه) تحليله في كتابه «جينالوجيا الأخـلاق»؛ حيث يوجّه نقدًا لاذعًا إلى الفلاسـفة الإنجليز الذين رَدّوا أصل الأخلاق إلى مفاهيم المنفعة والاعتياد، بل وإلى النسيان أحيانًا. ويرى أنَّ هذا التفسير اختزالي؛ لأنَّ الحكم على «الخير» لم يأتِ من الضعفاء، بل من الأقوياء، الذين فرضوا قِيَمهم من موقع السـيادة. ومن هنا يميّز (نيتشه) بين «أخلاق السادة» التي تمجّد القـوَّة والتفرّد، و«أخلاق العبيد» التي تحتفـي بالتواضع والخضوع. كما يؤكِّد على أنَّ الأخلاق الحديثة، ولا سـيَّما المسيحيَّة والديمقراطيَّة، ليسـت إلَّا امتدادًا للمنظور العَبُودي، وأنَّ فضح زيف هذا المنظور شرطٌ رئيس لابتكار قِيَم جديدة، تنبع من قوَّة الفرد المبدع الحُرّ[1].

وهنا يتقدّم (نيتشـه) خطوة أبعد؛ فـ «ما وراء الخير والشر» يستكمل مشروع الجينيالوجيا من خلال نقد الأسس الخفيَّة التي قامت عليها الفلسفة التقليديَّة، أيّ «التحيّزات الميتافيزيقيَّة» التي تعامل القِيَم كما لو كانت حقائق ثابتة وعلُيا في ذاتها. ويرفض (نيتشـه) هذا الافتراض، فلا يقبل القِيَم لمجرّد نبل خطاباتها، بل يطرح السـؤال الحاسم: من المسـتفيد منها؟ أتعزّز إرادة الحياة والقوَّة بفضلها، أم تُضعف الإنسان وتكبّله؟ لذلك يطالب بتجاوز ثنائيَّة الخير/الشر، ليس إنكارًا للأخلاق أو دعوةً للفوضى، بل لأنَّ هذه الثنائيَّة نفسها تتحوَّل إلى سجن يقيد طاقات الإبداع[2].

وفي ضـوء ذلك، يقدّم (نيتشـه) مبدأ "التغلّب على الذات" باعتبـاره البُعد العملي لمشروعه الفلسـفي؛ فالمقصـود ليس الانتصار عـلى الآخرين بـل التغلُّب على ميل النفـس إلى الركون لأوهام "الحقيقة" التي تمنح شعورًا زائفًا بالطمأنينة. وهنا يطرح (نيتشه) بديلاً يتمثَّل في الإرادة الخلّاقة: تلك الإرادة التي تعيد تأويل الماضي بدل الاستسلام له، وتحوِّل الألم إلى مصدر للطاقة والقوَّة، وتبتكر قِيَمًا جديدة تناسب إنسانًا يعيش في عالم لم يعد يستند إلى المرجعيَّات القديمة، كاللاهوت والميتافيزيقا والعقـل المطلق. وهكذا يصبح نقد الماورائيَّات عنده ليس مجرَّد هدم للتصـوّرات الموروثة عن "عالم ثابت وراء العالم"، بل تأسيسًـا لفعـل إيجابي يتمثَّل في ابتكار معنى يليق بالعيش في كون بلا مرتكزات نهائيَّة[3].

---

1 - Friedrich Nietzsche: The Genealogy of morals, pp.19-23

2 - Friedrich Nietzsche: Beyond good and Evil: prelude to a philosophy of the future, Preface, §2

3 - Friedrich Nietzsche: Thus Spake Zarathustra, p.122

خامسًا: فوكو: نهاية الإنسان وتفكيك الذات.

وصولاً إلى (فوكو)، يكتمل مسار هذا البحث؛ إذ نجده يضع العلوم الإنسانيَّة في نطاق خاصّ يتعامل مع الإنسان بوصفه كائنًا محدودًا وزمنيًّا. ويوضِّح أنَّ هذه العلوم تعزِّز أدواتها حين تُحوِّل النظر إلى ذاتها، أيّ عندما تجعل موضوعها هو نفسها- مثلما يفعل علم النفس حين يدرس أسسه الخاصة، أو علم الاجتماع حين يحلّل شروطه ومناهجه- فتكشف بذلك قدرتها على مراجعة ذاتها ومكانتها الثانويَّـة معرفيًّا مقارنة بالعلوم الدقيقة. ومع ذلك، لا يراها (فوكو) ناقصة، بل يبيّن أنّها تدفع الإنسان- موضوعها الجوهري- إلى مواجهة الزمن والتغيّر والاختلاف، فلا تُعامله باعتباره جوهرًا ثابتًا، بل أثرًا تاريخيًّا متحوّلاً.[1]

يرى (فوكو) أنَّ «الإنسان» ليس مشكلة قديمة أو ثابتة، بل مجرَّد اختراع حديث، ارتبط بتحوّلات في أنماط المعرفة. لذلك فهو كيان هشّ، وقد يختفي يومًا ما «كما يزول وجه مرسوم على الرمل عند شـاطئ البحر»، إذا انهارت الأسس التي أوجدته، تمامًا كما انهارت من قبل دعائم المعرفة في العصر الكلاسيكي[2].

ولهذا يرفض (فوكـو) فكرة التاريخ المتواصـل الذي يمنح «الذات» دورًا تأسيسـيًّا، ويوحِّد مسـار الماضي والحاضر، ويقترح بدلاً منه تحليلاً يكشف لحظات الانقطاع في التاريخ وتعدّد المسارات التي لا تسير في خط واحد، بل تتشكّل بحسب شروط كل مرحلة. وبهذا ينتقل الإنسان من موقع «الأصل» إلى موقع «الأثر» الذي تصوغه القواعد التي تنظّم الخطاب والمعرفة، لتتبدّد «سيادة الذات» والأنثروبولوجيا الإنسانويَّة، باعتبارهما نتاجًا تاريخيًّا محدَّدًا.[3]

ومن هنـا يبيّن (فوكو) أنّ تكوّن الذات لا يحدث بفعل إكراه خارجي مباشر، بل عبر علاقات متداخلة بين السلطة والمعرفة. ففي تاريخ الجنسانيَّة، يوضّح كيف أنتجت تقنيَّات الاعتراف ذاتًا تُفصح عن رغباتها وتراقب نفسها؛ حيث يصبح «الحديث عن الجنس» أداة للضبط، بقدر ما هو مطلب للحقيقة. فالإنسان يدخل دائرة فحص دائم لذكرياته وأحلامه وميوله باسم الحقيقة، بينما

1 - Michel Foucault: The Order of Things An archaeology of the human sciences, p.387

2 - Michel Foucault: The Order of Things An archaeology of the human sciences, pp.421-422

3 - Michel Foucault: The Archaeology of Knowledge and the Discourse on language, pp.10-12

تعمل السلطة على إلزامه بالبوح.[١]

وفي المراقبة والمعاقبة، يوضّح (فوكو) نموذجين للسلطة: إدارة الطاعون التي تعتمد على العزل والتفتيش، ونموذج السجن الدائري «البانوبتيكون» (Panopticon) الذي يتيح مراقبة السجناء على نحو يجعل المراقبة داخليَّة ودائمة الاحتمال. وبهذا يظهر كيف تتكوّن ذات منضبطة تراقب نفسها بنفسها، فتغدو الطاعة وسيلة لصياغة أفراد مطيعين، والتحكّم في سلوكهم وحركاتهم اليوميَّة.[٢] ويمضي (فوكو) موضّحًا أنَّ آليَّة التقويم المنظَّم أو الفحص الدائم، تجعل الفرد في الوقت نفسه موضوعًا للمعرفة وأداة للسلطة. فالمؤسَّسات الحديثة—كالمدرسة والمستشفى والسجن—تعيد تشكيل الأشخاص عبر القياس، والتصنيف، وتدوين الملاحظات، فتحوّل كل إنسان إلى سجلّ فردي تُجمَع فيه بياناته، ويُدار من خلاله. وهكذا لا تكون المعرفة محايدة، بل تعمل بوصفها آليَّة انضباطيَّة تُنتج موضوعها أثناء مراقبته.[٣]

وبعد أنْ أوضح (فوكو) كيف تعمل المعرفة بوصفها أداة انضباط، يبيّن أنَّ الإنسان يتكوّن بصفته ذاتًا بثلاث طرائق رئيسة:

١. عندما يُحوَّل إلى موضوع للعلم يُدرَس بصفته كائنًا ناطقًا أو عاملاً أو حيًا
٢. عندما تُفرَض عليه تقسيمات اجتماعيَّة تفصله عن غيره—كالفصل بين العاقل والمجنون أو بين السليم والمريض
٣. عندما يتعلَّم أنْ يتعرّف على نفسه، ويعبِّر عنها ضمن خطاب معيَّن، مثل خطاب الجنسانيَّة. وبهذا يوضّح (فوكو) أنَّ الذات لا تُفهم في معزل، بل تتكوَّن داخل تفاعل متزامن، يجمع بين السياق الاقتصادي الذي ينظِّم العمل والإنتاج، والسياق الخطابي الذي يحدّد المعاني والمعارف، والسياق السلطوي الذي يمارس أشكال السيطرة والتنظيم.[٤]

---

1 - Michel Foucault: The History of Sexuality Volume I, pp.17-20
2 - Discipline and Punish: the birth of the prison, p.195
3 - Michel Foucault: Discipline and Punish: the birth of the prison, p.228
4 - Michel Foucault: The Subject and Power, pp.777-778

ويخلـص (فوكـو) إلى أنَّ الذات ليسـت معطًى ثابتًا يسـبق السـلطة، بل تتكـوَّن من خلال الممارسات التي تجري داخل المجتمع ومؤسساته. فالسلطة لا تصدر من مركز واحد، بل تعمل عبر الحياة اليوميَّة في المدرسة، والمستشفى، والأسرة، وغيرها. ومن هنا، لا يكفي التخلُّص من سـلطة مركزيَّة واحدة، بل ينبغي تحليل الكيفيَّة التي تجعل السلطةُ والمعرفةُ الإنسانَ يرى نفسَه ويعرِّفها. وهكذا، لم يعد الإنسان المرجع الذي تُبنى عليه المعارف، بل صار هو نفسه نتاجًا لها، لتصبح العلوم الإنسانيَّة بحثًا تاريخيًّا في أشكال تكوّن الأفراد.[1]

خاتمة

بعد تتبّعي لتطوُّر الفكر الفلسفي الغربي من العصور القديمة حتى اللحظة المعاصرة، أستطيع أنْ أقول إنَّ الإشكاليَّة المركزيَّة التي طرحتها في مقدمة هذا البحث – وهي: كيف تحوَّل الإنسان من مخلوق محدود خاضع لسلطة مفارقة إلى كائن «مؤلَّه»؟ يؤسِّس الحقّ والقِيمة من ذاته – قد وجـدت عبر المحاور التـي تناولتها أجوبة جزئيَّة ومحدودة، لكنَّها كشـفت لي -قبل كلّ شيء- طبيعة هـذا التطوّر بوصفه عمليَّة جدليَّة مفتوحة، يتأرجح فيها الإنسـان بين الخضوع والحُريَّة، بين تأسـيس الـذات وتفكيكها. ولقد تبيّن لي أنَّ هذا التحـوُّل في الفكر الغربي لم يحدث دفعة واحدة، بل جرى بشكل تدريجي؛ فـــ (ديكارت) أعلن مركزيَّة الذات، ولكنَّه لم يستغنِ عن الله الضامن لليقين. ثمَّ جاء (كانط) ليؤكّد اسـتقلال الإنسان بصفته مشرِّعًا خُلُقيًّا يسنّ القوانين من داخله، لتصل الذات الإنسـانيَّة إلى ذروة استقلالها مع (نيتشه)، الذي أعلن «موت الإله»، ودعا إلى ولادة «الإنسان الأعلى»، المبدع للقِيَم بإرادة القوَّة. لكنَّ (فوكو) قلب المعادلة أمامي تمامًا؛ فبيّن أنَّ الذات ذاتها ليسـت حُـرّة ولا مكتفية بذاتها، بل هي نتاج تاريخي يتشـكّل في علاقات السـلطة والخطاب، لينتهي بنا إلى «نهاية الإنسـان». وهكذا، وجدت أنَّ التحوُّل لم يكن تطوّرًا نحو تحرُّر مطلق بل إعادة تشكّل للسلطة في صور جديدة.

وهكـذا، لم يكن التحوُّل في الفكر الغـربي مجرَّد انتقال من التقييد إلى التحرُّر، بل بدا عمليَّة

1 - Michel Foucault: The Subject and Power, pp.782-789

معقّدة أعادت تشكيل الذات والسلطة في آنٍ معًا. ومن خلال هذا التطوُّر، اتّضح أنَّ ما جرى لم يكن فقط تحوّلاً في موقع الإنسان داخل العالم، بل مشروعًا تدريجيًّا لتأليهه، تجلّى في أبعاد متعدِّدة ومترابطة: معرفيًّا، حين أصبح الإنسان المرجعيَّة العُليا للمعرفة عبر العقلانيَّة والعلم والتجريب؛ وخُلُقيًّا، حين بات مُشرِّعًا للقانون وصاحب كرامة مطلقة، تستمدّ قِيمتها من ذاته؛ وأنطولوجيًّا، حين تجاوز حدوده البشريَّة نحو نموذج «الإنسان الأعلى» عند (نيتشه)، باعتباره خالقًا للقِيَم بإرادة القوَّة؛ وثقافيًا، وسياسيًّا، مع صعود الفرديَّة، وترسيخ حقوق الإنسان والديمقراطيَّة، بوصف الإنسان مركز النظام.

ومن خلال هذا البحث، تبيّن لي أنَّ الأسئلة التي انطلقتُ منها عن العلاقة بين التحرّر وإعادة إنتاج السلطة، أو عن الصلة بين إعلان «موت الإله» و«نهاية الإنسان»، ليست أسئلة نظريَّة معزولة، بل هي لبّ الإشكال الفلسفي ذاته. فقد بدا لي بوضوح أنَّ التطوُّر الذي بدأ بتحرير الذات من الأسس الخارجيَّة المطلقة - كالدين أو العقل المفارق - انتهى إلى الكشف عن حدودها التاريخيَّة والمعرفيَّة. ومن ثَمَّ، لم يكن مشروع «تأليه الإنسان» محطَّة اكتمال، بل حلقة في سيرورة مستمرَّة لإعادة تعريف الإنسان.

واليوم، مع صعود الذكاء الاصطناعي ونقاشات «ما بعد الإنسانيَّة»، أجد هذه التساؤلات تعود إليّ بقوة أكبر: فإذا لم يعد العقل والإبداع امتيازاً حصريًّا للإنسان، فما الذي يبقى لتعريفه؟ عند هذه النقطة أدرك أنَّ التحوُّلات الراهنة لا تمثِّل نهاية للسؤال الفلسفي، بل امتدادًا له في أفق جديد. فكما لم يكن إعلان (نيتشه) «موت الإله» نهايةً للمعنى، لم يكن إعلان (فوكو) «نهاية الإنسان» نهايةً للذات، بل كان بالنسبة إليّ دعوة لإعادة التفكير فيها بطرائق أكثر نقديَّة وتاريخيَّة. وبذلك أصل إلى ما سعيتُ لإبرازه منذ البداية: لم يكن هدفي أنْ أصل إلى إجابة نهائيَّة عن سؤال «ما الإنسان؟»، بل أنْ أُثبت أنَّ هذا السؤال يظلّ مفتوحًا ومتجدِّدًا. فالإنسان، كما أراه بعد هذه الرحلة، ليس حقيقة مكتملة ولا مشروعًا منجزًا، بل كائنًا يعيش داخل السؤال، يعيد ابتكار نفسه باستمرار، ويتأرجح بين القلق والأمل، وبين حدود الطبيعة وإمكانات التقنيَّة.

المصادر والمراجع

- إبراهيم بن عبد الله الرماح: الإنسانويَّة المستحيلة: إشكالات تأليه الإنسان وتفنيدها في الفكر المعاصر، مركز دلائل للنشر، الرياض المملكة العربيَّة السعوديَّة، ط٢، ١٤٣٩هـ
- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفيَّة، تعريب: خليل أحمد خليل، بيروت ١٩٩٦م.
- ستيفن لو: الإنسانويَّة: مقدمة قصيرة جدًّا، ترجمة: ضياء وراد، مراجعة: مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة هنداوي، لا م، لا ط، ٢٠١٧
- Bollermann Karen and Nederman Cary: John of Salisbury, 2022 (https://plato.stanford.edu/entries/john-salisbury/?)
- Celenza, Christopher S.: Humanism and the Classical Tradition, Annali d'Italianistica, inc, Vol. 26, 2008.
- Copson, Andrew: What Is Humanism? In, The Wiley Blackwell Handbook of Humanism, First Edition. Edited by Andrew Copson and A. C. Grayling. John Wiley & Sons, Ltd. 2015.
- Descartes, René : The Philosophical Works of Descartes, into English by Elizabeth S. Haldane, and others, Yoge books, 2017
- Descartes, René : Principles of Philosophy, translated by V.R. Miller and R.P.miller, Dordrecht: Reidel, 1985, originally ,1644.
- Encyclopedia.com. 2003. "Lovati, Lovato dei (1240–1309)." In Arts: Arts, Construction, Medicine, Science, and Technology. Accessed September 9, 2025 (https://www.encyclopedia.com/arts/arts-construction-medicine-science-and-technology-magazines/lovati-lovato-dei-12401309-?(
- Foucault, Michel: The Order of Things An archaeology of the human sciences, translated by, A. Sheridan, London: Tavistock publications, 1970.
- Foucault, Michel: The Archaeology of Knowledge and the Discourse on

language, translated by, A.M. Sheridan Smith, New York: Pantheon books, 1972.

- Foucault, Michel: The History of Sexuality Volume I: An Introduction, translated by, Robert Hurley, New York, Pantheon Books, 1978.
- Foucault, Michel: The Subject and Power, Critical Inquiry, Vol. 8, No. 4, the University of Chicago Press, 1982.
- Foucault, Michel: Discipline and Punish: the birth of the prison, translated from the French by Alan Sheridan, Vintage books, A Division of Random house, New York.
- Johnson, Robert, and Adam Cure ton: Kant's morel philosophy, (https://plato.stanford.edu/entries/kant-moral)
- Kant, Immanuel: Fundamental principles of the metaphysic of ethics, translated by, Thomas Kings mill Abbott, Longmans Green and Co. London New York, 1895.
- Kant, Immanuel: Groundwork of the Metaphysics of Morals, translated by, Mary Greg or, introduction by Christine M. Korsgaard, Cambridge university press, 1998.
- Monfasani, John. 1998. "Humanism, Renaissance." Routledge Encyclopedia of Philosophy. London: Routledge. Accessed September 9, 2025. https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/humanism-renaissance/v-1
- Nietzsche, Friedrich: The Joyful wisdom, translated by, Thomas Common, Edited by Oscar Levy, New York: Macmillan company, 1924.
- Nietzsche, Friedrich: Thus Spake Zarathustra translated by, Thomas Common, with an introduction by Mrs. Forster- Nietzsche, New York: modern library,

Random House, 1917.

- Nietzsche, Friedrich: Beyond good and Evil: prelude to a philosophy of the future, translated by Helen Zimmern, New York: the Macmillan company, 1907.
- Nietzsche, Friedrich: The Genealogy of morals, translated by, Horace B. Samuel, New York: modern library, 1913.
- The Editors of Encyclopedia Britannica. 2025. "Albertino Mussato." Encyclopædia Britannica. Accessed September 9, 2025.
- (https://www.britannica.com/biography/Albertino-Mussato?utm).