

منوبي غباش | Manoubi Ghabbech *

تحولات الخطاب الإنساني: من الإنسانية إلى ما بعدها

The Transformations of Humanist Discourse: from Humanism to Beyond

ملخص: يُعدّ الخطاب الإنساني خطابًا غريبًا مثل أحد مُخرجات الحداثة التي انطلقت منذ عصر التنوير. وبعد النقد الجذري المتعدد المشارب الذي شمل الحداثة فكشف عن مآزقها وأوهامها وتناقضاتها، بدأ يتشكل نمط تفكير آخر متحرر من المفاهيم والتصورات القديمة ويعطي أهمية للمختلف والهامشي والمُقصى والمسكوت عنه. وقد أدى النقد الفلسفي للإنسانية بأشكاله المختلفة إلى إعادة التفكير في الإنساني بوساطة مفاهيم ومقولات جديدة، تتلاءم مع طبيعة التحوّلات المعرفية والتقنية والاجتماعية التي عرفتها البشرية في الحقبة المعاصرة. وفي هذا السياق طُرِح مفهوم "ما بعد الإنسانية" بوصفه مفهومًا ما بعد حداثي. لم يهمل الخطاب ما بعد الإنساني التفكير في الإنسان، ولكنه أعاد طرح السؤال الأنثروبولوجي، وصاغ أجوبة طريفة، موظفًا مفاهيم وتصورات جديدة. وقد كان على الفكر ما بعد الإنساني أن يضطلع بالمشكلات التي طرحتها فلسفة "عبر الإنسانية"، بما هي فلسفة تراهن على تغيير الكائن الإنساني بطريقة جذرية بوساطة العلم - التقنية. نروم في هذا البحث تحديد قيمة الإنسانية (النزعة الإنسانية) من خلال إعادة النظر في تحولات الخطاب الإنساني. ورهاننا من وراء التفكير في صياغات سؤال الإنسان والأجوبة المُتباينة التي قُدمت عنه هو التأكيد على أهمية أنثروبولوجيا فلسفية من شأنها الاضطلاع بالمشكلات التي تطرحها فلسفة ما بعد الإنسانية في صيغها المختلفة.

كلمات مفتاحية: الإنسانية، الحداثة، ما بعد الإنسانية، عبر إنسانية، الأنثروبولوجيا الفلسفية.

Abstract: Since the Age of Enlightenment, Humanist discourse has been a prominent feature of modernity in the West. In response to radical criticism of the contradictions of modernism, a new thought pattern emerged, liberated from outdated concepts and perceptions, and giving importance to the different, the marginal, the excluded, and the unacknowledged. The philosophical criticism of humanism led to its reconceptualization, to be made compatible with the intellectual, technical, and social transformations of the contemporary era. In this context, posthumanism was introduced as a postmodern concept. Posthumanist

* أستاذ مساعد بالمعهد التحضيرى للدراسات الأدبية والعلوم الإنسانية في جامعة تونس.

Assistant Professor at the Preparatory Institute for Literary Studies and Human Sciences in University of Tunis.

ghabachmanou@gmail.com

discourse re-posed the anthropological question, formulating novel approaches. It also Posthumanist thought shouldered the problems posed by transhumanism – a philosophy that advocates the radical enhancement of the human condition through scientific and technological development. This research evaluates the value of humanism by reconsidering the transformations of humanist discourse. It concludes that there is a need for a philosophical anthropology that would seek to answer the problems posed by posthumanism.

Keywords: Humanism, Modernism, Posthumanism, Transhumanism, Philosophical Anthropology.

مقدمة

دَرَجَ في عُرْفِ موضوعات النظر الفلسفي تصنيفٌ وترتيبٌ متسق مع التراتبية الأنطولوجية: "الله - الطبيعة - الإنسان". وحين نعود إلى عصر التنوير Age of Enlightenment، نجد أنّ الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804)، على نحو خاص، قد طرح الأسئلة الثلاثة الكبرى مبثوثة في كتبه النقدية المشهورة نقد العقل الخالص *Kritik der reinen Vernunft* (1781)، ونقد العقل العملي *Kritik der praktischen Vernunft* (1788)، ونقد ملكة الحكم *Kritik der Urteilskraft* (1790)، وهي أسئلة موجّهة للتفكير الفلسفي: ماذا يمكنني أن أعرف؟ What can I know، ماذا يمكنني أن أفعل؟ What must I do، وماذا يمكنني أن أأمل؟ What may I hope. وهذه الأسئلة تجيب، بحسب رأيه، عن سؤال مركزي: ما الإنسان؟ يتعلق هذا السؤال في صياغاته المختلفة بالإنسان في المطلق، أي الكائن المتميّز من الكائنات الأخرى بملكة الفكر، ومُكنته في العمل المنظم والهادف، وأيضاً بنزوعه نحو المطلق وشغفه بالميتافيزيقا Metaphysics. وبناءً عليه؛ فإن الفلسفة الكانطية تجسيد حقيقي لروح "الأنوار" Aufklärung، كما تُعتبر أنموذجاً للأثر وبولوجيا الفلسفية في الأزمنة الأوروبية الحديثة.

تعدُّ الأنوار في تاريخ الفكر الغربي خصوصاً، والإنساني عموماً، بمنزلة اللحظة المميزة في تاريخ النزعة الإنسانية Humanism، وذلك بالنظر إلى ما تمخض عنها من أفكار وتصورات وأحداث وتجارب (ثورات سياسية، وثورات علمية وصناعية... إلخ)، وتشكل تصور الإنسان حال كونه كائناً عاقلاً حرّاً يحمل حقوقاً طبيعية. لقد احتل الإنسان بحسب التصور الجديد، منزلة أنطولوجية وإستيمولوجية جديدة صار بموجها سيداً للطبيعة ومالكها. وأصبح كل شيء يُحدّد ويقمّم وفق منظور الإنسان، وصارت مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع واللغة والعلم والفلسفة والدين مواضيع للبحث والنظر والسؤال والنقد، وميادين للفعل والتجريب أيضاً. لقد ابتكر فكر الأنوار مفهوم "الإنسان الكوني" أو "الكلّي" أي الصورة المفهومية والمعيارية الشاملة، التي تمكّن من التفكير في كل أفراد النوع الإنساني، وتقييم أعمالهم وتجاربهم بحسب قيم ومعايير حدائيه. واستُعيدت كذلك فكرة الطبيعة الإنسانية من أجل إثبات التنوّع والاختلاف داخل الوحدة؛ بحيث يشترك البشر جميعهم في طبيعة وهوية واحدة، تستوعب تباينات ثقافية وعرقية شتى. لذا، يمكننا القول إن الكونية في دلائلها السياسية والأخلاقية هي وليدة "الأنوار".

كشفت النظر الفلسفي في طبيعة الإنسان عن جملة من الخصائص والسمات المشتركة بين البشر. وهي لا تتغير ولا تختفي بتطور المجتمعات وتفككها، بل تنمو وتتطور على نحو مستمر. فالإنسان كائن طبيعي يتميز بالرغبة في المحافظة على وجوده، وهو أيضاً كائن اجتماعي، يتمتع بالقدرة على التخيل والتميز والتصور. لقد تكفل الفلاسفة والعلماء بالتأسيس النظري لهذه الحقيقة الأثروبولوجية واستنتاج تصورات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية متناغمة معها. وبطبيعة الحال جرى التأكيد، في هذا السياق، على حضور العقل والعقلانية. إنَّ العقل باعتباره ملكة معرفية هو "أحسن الأشياء توزعاً بين الناس"⁽¹⁾، كما يقول الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت René Descartes (1650-1596)؛ إذ به يستطيع الإنسان أن يخرج من حالة قصوره الذاتي ليحقق استقلاليتته وحرية، فيتطابق وجوده مع ماهيته. إن شعار الأنوار بحسب قول كانط لهو شعار بالغ الدلالة: "تحلّ بالشجاعة لاستخدام عقلك بنفسك"⁽²⁾، بحيث تختزل هذه العبارة المعنى الجوهرى لفكر الأنوار: أن يستقل الإنسان فرداً كان أو جماعة بنفسه، وألاً يكون تابعاً وخاضعاً لأي وصاية مهما كان نوعها.

إذا كانت "الطبيعة الإنسانية" هي الفرضية الأساسية التي قامت عليها الإنسانية (النزعة الإنسانية)، فيمكن القول إنَّ نقض هذه الفرضية واستبعادها يؤديان ضرورةً إلى استبعاد النزعة الإنسانية ذاتها. فقد كانت منذ البداية حركة فكرية نقدية (تحديداً، نقد الفكر القروسطي الذي كرس تبعية الإنسان وعبوديته)، ولكنها تحوّلت فيما بعد إلى موضوع للنقد شمل المسلمات التي قامت عليها حركة الأنوار، والمبادئ التي قامت عليها الإنسانية. لنا أن نذكر، في هذا السياق، أن الأنوار اتهمت بكونها كانت سبباً في اندلاع الثورات السياسية والاضطرابات الاجتماعية التي عرفتها أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ومن المعروف أنّ كثيراً من أهل الفكر والسياسة تكفلوا بمهمة محاكمة حركة الأنوار. ويمكن أن نذكر، على سبيل المثال، التيار الفكري المناهض للثورة الفرنسية ولحقوق الإنسان، والذي يعتبر إدموند بيرك⁽³⁾ Edmund Berque (1729-1797)، وجوزيف دي مايستر⁽⁴⁾ Joseph De Maistre (1753-1821) من أهم ممثليها. ندّد بيرك بالثورة، ورفض النزعة العالمية الكاذبة لحقوق الإنسان، ودافع عن حقوق الإنكليز التي كرّستها التقاليد⁽⁵⁾. أما دي ميستر، فقد رفض الثورة من حيث المبدأ، ورأى أنها تتناقض مع طبيعة الإنسان الاجتماعية والأخلاقية، ورأى أن الثورة الفرنسية عقوبة ربانية. أما بخصوص حقوق الإنسان، فقد بلغ به الأمر إلى حدّ التشكيك في مبدئها. إذ يقول في كتابه نظرات على فرنسا: "إن دستور 1795 مثل كل إخوته، صنّع من أجل الإنسان. إلا أنه لا يوجد البتة إنسان في العالم. لقد رأيت في حياتي فرنسيين، وإيطاليين،

(1) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيرى، مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي، ط 3 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985)، ص 161.

(2) إمانويل كانط، "إجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟"، ترجمة عبد الله المشوح، مجلة حكمة، 2015/6/9، شوهد في 2023/1/23، في: <https://bit.ly/3iVu7uX>

(3) Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, Collection Pluriel (Paris: Fayard, 2011).

(4) Joseph De Maistre, *Considérations sur la France* (Paris: Garnier, 1980), p. 64.

(5) فرانسوا شاتليه [وآخرون]، معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2014)، ص 280.

وروسًا... إلخ، وأعلم، حتى بفضل مونتسكيو، أنه يمكن أن يكون المرء فارسياً. أما الإنسان، فأعلن أنني لم ألتق به في حياتي، وإذا وُجد فلا علم لي به"⁽⁶⁾.

لم ينتقد النزعة الإنسانية المفكرون المحافظون فحسب، الذين اعتبروا أن فكر الأنوار تسبب في الاضطراب والفوضى، وأنه أدى إلى إضعاف القيم الدينية والأخلاقية، التي ضمنت، في ربح من الزمن، استقرار المجتمعات ودوام السلطة الملكية واحترام الدين، بل انتقدها أيضاً مفكرون "ثوريون" من أمثال كارل ماركس Karl Marx (1818-1883) الذي اعتبر أن النزعة الإنسانية ما هي إلا "أيدولوجيا برجوازية"، تكمن وظيفتها في إخفاء حقيقة الواقع الاجتماعي، وتبرير السلطة وإخضاع المستغلين والمحكومين. وإضافة إلى النقد الأيدولوجي⁽⁷⁾ الذي دشّنه ماركس، يوجد نقد آخر (نقد ثقافي ما بعد الكولونيالي) للإنسانية، وذلك بالنظر إلى صلتها بالحركة الاستعمارية، التي لا تخفى صلتها أيضاً بفكر الأنوار⁽⁸⁾. لقد تمثل ذلك النقد في كشف القناع عن الوجه الآخر للنزعة الإنسانية التنويرية، بالنظر إلى كونها وفّرت المبررات النظرية والمسوّغات الأخلاقية للاستعمار والهيمنة على الشعوب غير الأوروبية.

أقرّ الإنسانويون بوحدة الجنس البشري وكذلك بحتمية التقدم الإنساني. ولكن هذه النظرة "غير الإنسانية" تعارضت مع واقع شعوب وأمم "بربرية" و"متوحشة"، كما يرونها، جرى التعرف عليها من خلال حركة الاستكشاف التي بدأت منذ القرن الخامس عشر. وطرحت في هذا السياق فكرة مهمة "تحضير" أو "تمدين" المتوحشين، سكان الأراضي البعيدة الذين يتكلمون لهجات غريبة، ولديهم معتقدات وثنية، وهم أقرب ما يكونون في حياتهم إلى الحيوانات الضارية. وبناءً عليه، وباسم وحدة الجنس البشري، برّرت المهمة الحضارية للأمم الأوروبية، وتُرجم ذلك في حركة الاستعمار الاستيطاني التي استمرت عقوداً من الزمن، لتعمد إلى تغيير العالم القديم عن طريق الحروب والإبادة العرقية والتهجير ونهب الخيرات. هذا الاقتران بين النزعة الإنسانية والاستعمار، جعل بعضهم يقول إن هذه النزعة ليست إلا "أيدولوجيا" ابتكرتها الطبقة البرجوازية الصاعدة في القرن الثامن عشر، لتدعم استقرارها في الداخل وتوسع نفوذها في الخارج. ولا ريب في أنّ أخذ أشكال نقد النزعة الإنسانية في الاعتبار، هو بمنزلة شرط ضروري لفهم أسباب فشل النزعة الإنسانية، وفقدانها تدريجياً لمعانها وجاذبيتها.

في سياق نقد النزعة الإنسانية، لا يمكننا الإحجام عن إيلاء النقد الفلسفي الأهمية التي يستحقها. ونقصد، في هذا السياق، ذلك النقد الذي تعلق بأسس النزعة الإنسانية، ومبادئها النظرية، وتركز على فحص مسلماتها وفرضياتها الضمنية؛ مثل الطبيعة الإنسانية، وقابلية الجنس البشري للتقدم المادي والأخلاقي. وفي هذا السياق، تحتل مقاربات فريدريش نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900)،

(6) De Maistre, p. 1091.

(7) ينظر: كارل ماركس وفريدريك إنجلز، الأيدولوجية الألمانية: مصادر الاشتراكية العلمية، ترجمة فؤاد أيوب (بيروت: دار الفارابي، 2016).

(8) هومي ك. بابا، موقع الثقافة، ترجمة ثائر ديب (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004)، ص 313-314.

ومارتن هايدغر⁽⁹⁾ Martin Heidegger (1889-1976)، وميشال فوكو Michel Foucault (1926-1984)، وكلود ليفي شتراوس Claude Lévi-Strauss (1908-2009) أهمية أساسية. يمكن القول إنه على الرغم من النقد الجذري للنزعة الإنسانية الذي بلغ أوجه مع الإقرار بنهاية أسطورة هذه النزعة (بدعوى موت الإنسان)، فإنّ الخطاب الإنساني لم يفقد أهميته تمامًا؛ ودليل ذلك، هو استمرار تداول الأفكار الإنسانية في الأدب والفلسفة والفن.

من يتأمل الوضع البشري الراهن، الذي غلب عليه الظلم والحرمان والإقصاء، تنهافت لديه دعاوى تقول بـ"موت الإنسان" و"نهاية الحداثة" و"نهاية التاريخ". لقد حافظت النزعة الإنسانية على قيمتها مرجعيةً للنقد والاحتجاج، وموجهًا للتفكير في بدائل أخرى، من شأنها أن تلغي النتائج السلبية للحداثة التقنية. نشهد اليوم بروزاً لافتاً لخطاب إنساني جديد، يستلهم مقوماته من التراث الفكري للإنسانية الغربية، ويفتح أيضاً على مبادئ وقيم مستمدة من ثقافات أخرى⁽¹⁰⁾. لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إنّ "أنثروبولوجيا فلسفية جديدة" هي اليوم ضرورة للجنس البشري كله، وهو يواجه المشكلات الاجتماعية والسياسية والبيئية التي فرضتها العولمة الاقتصادية. ليس من الضروري الإقرار بوجود طبيعة إنسانية واحدة حتى يكتسب الخطاب الإنساني مشروعيته الفكرية. ثمّ إنّ الاعتقاد بأن الإنسان المطلق لا يوجد أو أنه قد مات، لا يلغي قيمة الإنسانية بما هي منظومة قيم كونية، ومجموعة تصورات تراهن على تحسين وضعيات وجود الإنسان.

لا خلاف في أهمية وعمق النقد الذي شمل النزعة الإنسانية من جهة أسسها وفرضياتها ورهاناتها، وكذلك من جهة علاقتها بالواقع الاجتماعي والتاريخي. لنا أن نسأل عن مآلها بعد النقد الذي استهدفها بأشكال مختلفة، وراهن على إخراجها من فضاء الثقافة والفكر الفلسفي، ونقصد في هذا السياق نقد هايدغر وفوكو وشتراوس وسيغموند فرويد Sigmund Freud (1856-1939)؛ أيّ صلاحية اليوم للنزعة الإنسانية؟ وهل يوجد مبرر لاستعادة قيمها ومبادئها في سبيل استئناف الخطاب الفلسفي الأنثروبولوجي؟

نهدف في هذه الدراسة إلى تحديد قيمة النزعة الإنسانية، من خلال النظر في تحولات الخطاب الإنساني. ورهانا من وراء التفكير في صياغات سؤال الإنسان والإجابات المختلفة التي قدّمت في شأنه هو التأكيد على أهمية أنثروبولوجيا فلسفية من شأنها الاضطلاع بالمشكلات التي تطرحها ما بعد الإنسانية Posthumanism في صيغها المختلفة.

أولاً: الإنسانية والحداثة

يحيل مفهوم الإنسانية على تصور معيّن للإنسان ومنزلته في العالم. أما الحداثة، فهي تدل على مسار محدد في تاريخ الإنسانية. ومع ذلك، فإنّ المفهومين لا تتفصل عرأهما، سواء من الناحية النظرية أو

(9) رأى هايدغر أن النزعة الإنسانية هي نتاج التوجه الميتافيزيقي للفلسفة الحديثة الموسوم بنسيان الكينونة، وهي تعبير عن ميتافيزيقا الذاتية.

(10) Todorov Tzvetan, *L'esprit des Lumières* (Paris: Robert Laffont, 2006).

التاريخية. وردت كلمة "إنسانية" (نزعة إنسانية) أول مرة لدى بيير جوزيف برودون Pierre-Joseph Proudhon عام 1850، وأدرجت في معجم ليتري Littré الفرنسي في أواخر القرن التاسع عشر. وتدل الكلمة على أمرين: "ثقافة الآداب Les Belles-Lettres، وكل مذهب يجعل من سعادة الإنسان غاية قصوى"⁽¹¹⁾. وتدل أيضاً على الحركة الفكرية التي مثلها في البداية إنسانيو النهضة، أمثال فرانسيسكو بتراركا Francesco Petrarca (1304-1374)، وإيرازموس Erasmus (1466-1536) وغيوم بودي Guillaume Budé (1467-1540). وتميزت تلك الحركة بإيلائها الإنسان مكاناً عالياً.

وقد استلهم ممثلوها عناصر تفكيرهم من الفكر اليوناني القديم، متجاوزين بذلك الفكر القروسطي الذي هيمنت عليه الرؤية الدينية. ويمكننا الحديث عن إنسانية كلاسيكية تشتمل على تصورات ورؤى أخلاقية وسياسية واجتماعية وجمالية، تخلصت من هيمنة الفكر اللاهوتي الموروث من القرون الوسطى. يتعلق الأمر، إذًا، بتغيير شمل منزلة الإنسان وقيمه. بحيث أصبح كائنًا حرًا ومستقلًا، غير مستعبد خانع. وبالرغم من ظهور قيم الإنسانية في عصر النهضة، فإنها ستترسخ في العالم الغربي تدريجيًا خلال مسار الحداثة، حال كونها تكريسًا للقيم والمثل العليا التي بلورتها الإنسانية الكلاسيكية. ومن نافلة القول أن نذكر وجود صلات قوية بين الحداثة والأنوار التي تعتبر اللحظة البارزة في تاريخ الحداثة الغربية، وهي اللحظة التي تبلورت فيها المبادئ والمثل العليا للنزعة الإنسانية. وقد عمد ديكارت إلى صياغة التصور الفلسفي للذاتية الذي عبّر عن المكانة الجديدة التي أصبح الإنسان يحتلها من منظور أنطولوجي ومعرفي أيضًا.

إنّ هذه الذات - أو "الجوهر المفكر" - هي في الآن عينه مصدر معرفة لنفسها وللطبيعة والإله. ويُعمق كانط أيضًا هذه الرؤية عن طريق تشديده على اقتران البعد المعرفي للأنوار بالبعد الأخلاقي؛ إذ تُبين مقالته المشهورة "جواب عن سؤال: ما هي الأنوار؟" "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" بوضوح، نوع الارتباط بين الحداثة والأنوار، فهو يقول: "إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه [...] تجرأ على أن تعرف Sapere aude، كُن جريئًا في استعمال عقلك. ذلك هو شعار الأنوار"⁽¹²⁾.

تعني الجرأة على استعمال العقل التفكير والبحث بحرية، وإخضاع كل شيء للفحص النقدي من دون تقيد بضوابط خارجية باستثناء ما يقره العقل نفسه، ذلك هو عنوان دخول الإنسان في مرحلة الحداثة. إن الإنسان المقصود في خطاب كانط، هو الفرد الحر والمستقل القادر على استعمال عقله بطريقتين: الأولى "الاستعمال العمومي للعقل" في كل المجالات والثانية، "الاستعمال الخاص للعقل" في نطاق ضيق، وهذا تصديق لقوله: "أقصد بالاستعمال العمومي من قبل المرء لعقله أن يستعمل عقله بوصفه عالمًا أمام الجمهور بأكمله الذي هو عالم القراء. وأسمي استعمالًا خاصًا ذلك الاستعمال للعقل، المسموح به للمرء

(11) Dominique Janicaud, "L'Humanisme: Des malentendus aux enjeux," *Revue philosophique de Louvain*, vol. 99, no. 2 (2001), pp. 183-200.

(12) إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ تعريب وتعليق محمود بن جماعة (صفاقس: دار محمد علي الحامي، 2005)، ص 85.

في ممارسة المسؤولية أو الوظيفة التي أسندت إليه بوصفه مواطناً". ويردف قائلاً: "لا حاجة لنشر الأنوار إلا إلى الحرية، أي في الحقيقة إلى ما يعنيه هذا الاسم من أمر لا ضرر فيه إطلاقاً، أعني حرية المرء في أن يستعمل عقله استعمالاً عمومياً في كل المجالات"⁽¹³⁾. في الحالة الأولى يكون الفرد حراً في تناول كل الموضوعات، وفي الحالة الثانية تكون حريته مقيدة بطبيعة المسؤولية التي يتحملها. يمكن القول إن "الأنوار" لدى كانط هي أنوار العقل الإنساني الموجود لدى كل أفراد الجنس البشري. يستطيع كل واحد عندما يستعمل عقله استعمالاً جيداً أن يتحرر من كل أشكال التبعية، وأن يحقق في ذاته صورة الإنسانية. ومن البديهي أن ما ينطبق على الفرد ينطبق على الإنسانية كلها. إن انتصار كانط للأنوار هو انتصار ودعوة إلى العقلانية وما العقلانية إلا العنوان الأساسي للحداثة.

ثانياً: بروز الفردانية

إن المذهب الإنساني هو في الأصل مذهب فلسفي، تكوّن شيئاً فشيئاً منذ القرن الرابع عشر للميلاد، وتحديدًا مع المفكر اللاهوتي السكولاستيكي وليم الأوكامي (William of Ockham) (1288-1348)، الذي بيّن أن الفردي فحسب هو الذي يوجد على وجه الحقيقة؛ وذلك على الضد تماماً من التقليد الفلسفي الأرسطي Aristotelianism، والعقلية السكولاستيكية "المدرسية" Scholasticism، عمومًا، التي كانت قائمة على المسلمة الأرسطية القائلة: إنه لا علم إلا بالكلّيات. وتؤكد النزعة الاسموية Nominalism، التي كان لأوكامي يد في خطّ بعض معالمها وأسسها، أنّ كل ما يوجد هو شيء فردي، وأن الكلّيات ليست إلا أسماء لا تحيل على أشياء واقعية⁽¹⁴⁾. ولئن وجدنا لدى فلاسفة الإغريق القدامى (الذريون Atomists والاسمانيين Nominalists) تصورًا عن الفرد والفردي، فإن مفهوم الفردانية Individualism لم يتبلور إلا مع الفلاسفة المحدثين، الذين اعتبروا الفرد في حدّ ذاته مبدأ وقيمة، وأن ما يُميز مجتمعًا من آخر هو منزلة الفرد، فالمجتمع الذي يكون فيه للفرد القيمة العليا هو ذلك الذي نتحدث فيه عن الفردانية⁽¹⁵⁾.

هو مبدأ الوجود الاجتماعي ومبدأ التقييم، وهو أيضًا مبدأ التنظيم الاجتماعي والسياسي. ويُعدّ تعبير الفرد عن اختلافه وممارسة حريته في الاختيار، على مستوى السلوك والممارسة، الطريقة الوحيدة لإثبات ذاته والحصول على الاعتراف في المجتمع الحديث. ألا يتعارض هذا التوجه الفردي مع قيم المجتمع المشتركة ومع القيم الإنسانية كلها؟ يحيل هذا السؤال على فكرة وجود تناقض، أو على الأقل تعارض،

(13) المرجع نفسه، ص 87.

(14) يمكن الإحالة على فكرة "نصل أوكام" أو "شفرة أوكام" Novacula Occam في معنى الدلالة على مبدأ الشطّف الأنطولوجي للتفكير والتعبير، من خلال استبعاد الكيانات غير الضرورية، من منطلق مفاده أنه لا ينبغي لك الإسراف في شيء ما، أو الاستعانة بأدوات كثيرة لحل مشكلة بسيطة، إذا لم توجد ظروف معينة تُحتم عليك القيام بذلك. ونضرب مثلًا عن ذلك بالإنسان الذي يرهق عقله في التفكير في مشكلة معينة، ويعطيها كثيرًا من الوقت ووسائل البحث وغيرها. وهي في حقيقة الأمر مشكلة بسيطة لا تحتاج إلى كل هذا العناء. ولا بد من التنويه، في هذا السياق، بأن هذه الشفرة الأوكامية ذات حمولات إمبيريقية يعتمدها العلم التجريبي، وذات حمولات جمالية وعلمية رياضية أيضًا.

(15) علي الصالح مؤلّي، "هل تكون المواطنة مدخلًا إلى أخلاقية عربية ناجعة؟ بحث في وضعية القيمة"، في: علي الصالح مؤلّي [وآخرون]، سؤال الأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية، عزمي بشارة (محرر) (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 89.

بين الفردانية الحديثة والإنسانية، وهي فكرة صيغت بأشكال مختلفة في الخطاب الفلسفي الحديث والمعاصر⁽¹⁶⁾.

لا شك في ارتباط الصياغة الفلسفية الحديثة لمفهوم الإنسان بالتحولات الكبرى التي حدثت في أوروبا والعالم في مجالات مختلفة، وخاصة منها اكتشاف العالم الجديد. وفي هذا السياق، يكتسي تصور الفيلسوف الإنكليزي جون لوك (John Locke) (1632-1704)، في القرن السابع عشر، أهمية أساسية؛ فقد صاغ بوضوح تام مفهوم الفرد كائناً حراً ومستقلاً قادراً على ترجمة حقوقه الطبيعية من خلال العمل والتملك والمشاركة السياسية⁽¹⁷⁾. أقر لوك بأن الحقوق الطبيعية للفرد، سابقة للاجتماع المدني، وسابقة لتكوّن السلطة السياسية أيضاً، بل إن حمايتها وتوفير شروط تحقيقها، هما غاية بناء المجتمع السياسي. وتردّ حقوق الفرد الطبيعية إلى حق الحياة وحق الحرية وحق الملكية (ملكية المرء لجسده ولثمره وعمله). والأفراد في تصور لوك هم الذين يشكلون المجموعة السياسية من خلال اتفاقهم (اتفاق كل واحد مع كل واحد) على التنازل عن الحقوق الطبيعية، أي عن استعمال القوة الطبيعية لحمايتها وتفويض الحاكم المدني للقيام بتلك المهمة. لقد ظهر الفرد، إذًا، بوصفه فاعلاً سياسياً يتمتع بقوى طبيعية وذهنية واستعدادات أخلاقية. إن تلك القوى والاستعدادات الطبيعية هي التي ستجعله مؤهلاً للوجود السياسي.

تقوم نظريات العقد الاجتماعي Social Contract على افتراض وجود لحظة معيّنة في تاريخ المجتمع المتخيّل حصل فيها الانتقال إلى الحالة السياسية؛ من حالة ضعف الفرد الطبيعي وهشاشته إلى حالة مدنية يكون فيها الأفراد أعضاء في جماعة سياسية. وإنّ الأفراد يوجدون في حالة الطبيعة حيث الغريزة توجه كل واحد نحو المحافظة على ذاته باستعمال ما يتوافر لديه من قوة طبيعية. وصف توماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679) تلك الحالة بأنها حرب الكل ضد الكل⁽¹⁸⁾ Bellum omnium contra omnes؛ بسبب انعدام أي وازع للاجتماع والعيش المشترك، وبسبب انعدام حاكم قوي قادر على إلزام الجميع بنمط وجود سلمي وآمن. وبناءً على ذلك، ستكون تلك النظريات أساس مكانة الفرد في الفكر السياسي الحديث، وستتضح على نحو جليّ في التصورات الليبرالية بمشاربها المختلفة الحديثة منها والمعاصرة.

ثالثاً: الإنسانية وفكرة الحقوق

استندت النزعة الإنسانية إلى مفهوم الحق الطبيعي، بمعنى الحق الذاتي كما صاغه مفكرون وفلاسفة منذ القرن السادس عشر⁽¹⁹⁾، بحيث يكون للإنسان حقوق طبيعية ثابتة مستمدة من طبيعته. وهي حقوق

(16) Alain Renaut, *L'ère de l'individu: Contribution à une histoire de la subjectivité* (Paris: Gallimard, 1989).

(17) جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015)، ص 295-299.

(18) Thomas Hobbes, *Leviathan* (London: Penguin Books, 1985), p. 185.

(19) تُمثل مدرسة الحق الطبيعي الإسبانية الإطار النظري الذي تبلورت من خلاله أهم تصورات الحق الطبيعي الحديثة، خاصة مع هوغو كروشيوس Hugo Grotius (1583-1645)، وصمويل بوفندورف Samuel von Pufendorf (1632-1694)، وغيرهم. ونشيد بذكر أهم من مثل مدرسة الحق الطبيعي الإسبانية: لويس دي مولينا Luis de Molina (1535-1600)، وفرنسيسكو سواريز Francisco Suárez (1548-1617)، ينظر:

Frannk Tinland, *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique* (Paris: PUF, 1986).

يقرها العقل ويثبتها القانون الإلهي (المعبر عنه في النصوص المقدسة). والخلفية الميتافيزيقية لهذا المفهوم جلية، وهو ما يستعمل حجة لنقده، ومن ثم لنقد النزعة الإنسانية باعتبارها ضرباً من ضروب الفكر الميتافيزيقي. لننظر الآن، من خلال تغير دلالة مفهوم الحق، في أهمية البعد الحقوقي والقانوني للنزعة الإنسانية.

الحق الطبيعي مفهوم قديم قدم الفلسفة السياسية؛ إذ نجده لدى أرسطو طاليس وأفلاطون والرواقين أو الرسوخية Stoicism، وقد تواصل استعماله مع المحدثين، وإن ارتبط بدلالة جديدة. في كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، يقر أرسطو بأن الحق السياسي ينقسم إلى حق طبيعي وحق وضعي: "يمكن التمييز بحق في العدل المدني والسياسي بين ما هو طبيعي وما هو ليس كذلك"⁽²⁰⁾. ففي كتاب حق الحرب والسلام⁽²¹⁾، يميز غروسيوس بين معان ثلاثة للحق الطبيعي: الحق هو ما يمكن أن يقوم به المرء من دون أن يكون غير عادل، أي من غير أن يدان من جماعة من العقلاء. والحق هو ما يسمح لشخص بأن يفعل أو أن يمتلك بطريقة شرعية. والحق هو القانون أو القاعدة الملزمة. إذا كان الحق الطبيعي عند أرسطو جزءاً من المدينة، أي من الحق السياسي الذي يشمل أيضاً الحق الإرادي، فإن الحق عند غروسيوس مستقل عن المدينة، وهو كلي وثابت. ولكن ما يستحق الإبراز في تصور غروسيوس، مقارنةً بتصور أرسطو للحق الطبيعي، هو تأكده على الطابع الشخصي للحق. لقد "تصور الحق الطبيعي الحديث بوصفه حقاً ذاتياً مطروحاً ومعرفةً بوساطة العقل الإنساني (العقلانية القانونية)، أو بوساطة الإرادة الإنسانية (النزعة القانونية الإرادية (Volontarisme juridique))، وليس بوصفه حقاً موضوعياً مندرجاً في نظام معين للعالم محايث أو متعال"⁽²²⁾.

ذهب كثير من الفلاسفة المحدثين إلى أن الحق الطبيعي لا يتناقض مع القوانين الإلهية التي وردت في الكتب المقدسة، وأنه لا يتعارض أيضاً مع القانون الطبيعي الذي يحكم كل الأشياء الإنسانية والطبيعية الذي يمكن للعقل أن يستنبطه. ويأمر القانون الطبيعي البشر بتمجيد الله وتعظيمه، واحترام القواعد التي يمكن أن يكتشفها العقل عندما يُستعمل استعمالاً جيداً. ومن المعروف أن تصور الحق الطبيعي مثل أساساً لبناء النظرية السياسية الحديثة؛ فقد استعمل بوصفه عنصراً أساسياً في النظرية التعاقدية: يكون الأفراد في حالة الطبيعة كائنات حرة ومستقلة، ويكون لهم حقوق أصلية غير قابلة للتنازل في الحالة المدنية. وكل انتهاك لحق من الحقوق من جانب السلطة السياسية يُفقدتها المشروعية، ويجعلها عرضة للممانعة والتمرد. وتتضمن فكرة الحقوق الطبيعية للأفراد أن السلطة السياسية بطبيعتها محدودة. وما يجعلها مشروعة وجديرة بالطاعة هو التزامها وتقيدها بالوظيفة التي تكونت من أجلها؛ أي حماية حقوق الأفراد الطبيعية ورعايتها. وقد اعتُبرت نظرية العقد الاجتماعي القائمة على تصور الحق الطبيعي الشخصي المرجعية النظرية الأساسية للمذهب الليبرالي في صيغته الكلاسيكية.

لقد مثلت فكرة الحق الطبيعي أساساً للتصور الحديث لحقوق الإنسان. ولم تكن النظرية التعاقدية

(20) أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة: مطبعة الكتب المصرية، 1924)، ص 91.

(21) Cf. Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, Pradier-Fodéré (trad.) (Paris: PUF, 1999).

(22) Alain Renaut, *L'individu: Réflexions sur la philosophie du sujet* (Paris: Hatier, 1995), p. 6.

التي أقيم عليها التصور الحديث للدولة منفصلة عن فكرة حقوق الإنسان. وقد كانت الثورات السياسية الحديثة الأميركية 1776 والفرنسية 1789 تعبيراً عن ذلك التحوّل التاريخي الكبير الذي كان تحقيقاً للنظريات والأفكار المتعلقة بحقوق الإنسان. ومن المعروف أن "الحق" كان شعار تلك الثورات؛ أي الحق في الحقوق. وبعد أن كان الحق امتيازاً للأقلية في ظل النظام التراتبي القديم، صار كونياً.

يعتبر التصور الحديث لحقوق الإنسان انتقالاً من الحق الطبيعي الذاتي ذي الطابع الميتافيزيقي، الذي يعتبر مرجعية أخلاقية، إلى حقوق الإنسان كمرجعية معيارية للتشريع في النظام القانوني الحديث. وإذا أخذنا في الاعتبار أن الحق الطبيعي يدل على ما هو عادل، أي على ما هو مطلوب لذاته باعتباره يتطابق مع طبيعة الأشياء، فإن العودة إلى مفهوم الحق الطبيعي من شأنها أن تمثل مرجعية لخطاب حقوق الإنسان الحديث: "إن للعودة إلى تصور الحق الطبيعي القديم فائدة مزدوجة؛ فهي تسمح، ضد التاريخانية Historicisme، بإعادة بناء تعالي العادل (التمييز بين المثالي والموضوعي)، وضد الوضعانية Naturalisme، بترسيخ صلاحية القيم القانونية في الموضوعية"⁽²³⁾. يمكن القبول، بفضل هذا الإسناد المعياري، بحقوق الإنسان كصياغة حديثة للحق الطبيعي الذاتي، وهو ما يؤهلها لتكون أساساً للمشروعية السياسية. ويمكن القول إن التصورين الوضعاني والتاريخي يؤديان إلى تأكيد الطابع النسبي والمحدود لحقوق الإنسان؛ ومن ثم تبرير إمكانية خرقها أو إلغائها، ولذلك فإن ربطها بالحق الطبيعي القديم من شأنه أن يُثبت طابعها الكوني.

تحتل حقوق الإنسان اليوم مكانة أساسية؛ لا في الفكر القانوني والسياسي فحسب، بل في الثقافة العالمية كلها. وهي تُطرح، بالرغم من الاختلافات الثقافية، كأساس لحوار وتفاهم ممكن بين البشر محلياً وعالمياً. وفي هذا السياق، يمكن القول إن الإنسانية المعاصرة ليس لها من مضمون إلا حقوق الإنسان. ويعتبر مفهوم الذات الأساس النظري لفكرة حقوق الإنسان. ويدل هذا المفهوم على الكائن العاقل أي الفرد بما هو مصدر المعرفة ومصدر التشريع والتقييم. ف"بالتصريح بالكوغيتو في خطاب المنهج (1637) وقّع ديكارت، بحسب أندري غلوكسمان André Glucksmann، شهادة ميلاد الأفراد السادة"⁽²⁴⁾. وإذا كان ديكارت، بصورة خاصة، هو الذي وضع الأسس الفلسفية للذاتية، وهو المشروع الذي أطلق عليه اسم "الحداثة الأولى"، فإن الفيلسوفين غوتفريد فيلهيلم لايبنتز وفريدريش هيغل عبّرا عن "الحداثة الثانية" التي تفوق فيها مبدأ الفردية على مبدأ الذاتية. وقد تميزت الحداثة الثانية بانتصار القيمة الفردانية للاستقلال على القيمة الإنسانية للاستقلالية L'autonomie⁽²⁵⁾.

نجد أوضح صياغة للتصور الفلسفي الفردي لدى لايبنتز، وبالتحديد في تصوره للمونادولوجيا Monadology⁽²⁶⁾. فقد صاغ تصوراً جديداً للذاتية استناداً إلى مفهوم المونادة Monade، وهي جوهر فرد غير منقسم ولا يتأثر بأي شيء في الخارج، لأنه بلا نوافذ من شأنها أن تجعله متصلاً

(23) Alain Renaut & Luc Ferry, *Philosophie politique 3: Les droits de l'homme* (Paris: PUF/Quadrige, 1984), p. 54.

(24) Alain Laurent, *Histoire de l'individualisme* (Paris, PUF, 1993), p. 29.

(25) Alain Renaut, *L'individu: Réflexions*, pp. 59-60.

(26) Gottfried Wilhelm Leibniz, *La Monadologie* (Paris: Livre de poche, 1991).

بما يوجد خارجه. ثم إنّ المونادات لا تتغير ولا يؤثر بعضها في بعض بسبب استقلال كل واحدة وانفصالها عن الأخرى. لقد أسس هذا التصور للفردانية شكلاً لفلسفة الذات تتحدّد فيها الذات كاستقلال، أي إنها غير مرتبطة من حيث وجودها واستمرارها بأيّ جهة متعالية، وإن لم يكن ذلك هو ما أقره لايبنتز تحديداً. فبحسب نظريته في "التناسق القبلي"، يفسر كل ما يحدث في العالم بالإرادة والقدرة الربانيتين. وأدى القبول بهذا التصور الفلسفي إلى استبعاد إمكانية أخرى لفهم الذاتية أي فهمها بوصفها استقلالية. وعندما وُضعت أسسها النظرية في فلسفات ديكرت ولايبنتز وكانط، ترسخت في الفلسفة الحديثة بوصفها فردانية⁽²⁷⁾. وذلك ما سيجعل نقد فلسفة الذات مقترناً بنقد الإنسانية.

رابعاً: أشكال نقد الإنسانية

1. النقد الجينالوجي

لن يكون في إمكاننا التفكير في الاقتران بين نقد الإنسانية ونقد الحداثة، إذا لم نستحضر النقد الجينالوجي. رأى فريدريش نيتشه أنّ الحداثة، بما تتضمنه من أنساق معرفية ورؤى وعلوم ومنظومات قيمية، ليست إلا أشكالاً مختلفة للميتافيزيقا. وهي، وفقاً لتصوره، مجموعة تمثلات وأوهام ناتجة من وضعية الإنسان الوجودية الهشة، أسبغ عليها الفكر الميتافيزيقي صفات الشمولية والإطلاقية وجعل منها نماذج مثالية، في ضوئها تمثّل الوجود المادي وتخيّل وجوداً آخر متعالياً. يقوم الخطاب الميتافيزيقي في نظر نيتشه على مجموعة من الثنائيات الوهمية؛ مثل عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها، والخير والشر، والجمال والقبح، والعدل والظلم، والحقيقة والخطأ، والفضيلة والرذيلة... إلخ. وما يميز الفكر الميتافيزيقي هو أنه يقلل من شأن العالم الطبيعي ويحتقر الحياة، مقارنة بالعالم الحقيقي الإلهي والمفارق، عالم الجواهر الأبدية أو عالم الروح. وبحسب هذه الثنائية الأنطولوجية، يُفصل "الحقيقي" أو المثالي عن الطبيعي ويفصل الفكر عن الحياة المادية.

سعى نيتشه إلى تفكيك الميتافيزيقا عبر نقد جذري لأسسها اللاهوتية والفلسفية. وأوّل أشكال النقد الجذري هو، بلا شك، نقد الذات الواعية كما تشكلت ملامحها في إطار المثالية الذاتية مع ديكرت وكانط ولايبنتز. ليست الذات "الكوجيتو" أساساً لأي شيء، فهي لا تمثل حقيقة أولى وبديهية. وليس الإنسان كائناً واعياً، بل إن اللاوعي هو المفهوم الأنسب للتعبير عن كيانه الطبيعي الجسدي. ولئن ادعت الفلسفة المثالية فصل النفس عن الجسد، والفكر عن الحياة، فإن فلسفة نيتشه ترفض كل التقييمات الثنائية التي أقرها التقليد الفلسفي منذ أفلاطون، وتثبت - على العكس من ذلك - وحدة الوجود (العود الأبدي للشيء ذاته). إن الوعي ليس إلا وهمّاً ولا يمكن أن يكون ميزة خاصة للإنسان يفضل بها الحيوان. نتج من نقد الوعي نقد آخر لا يقل أهمية هو نقد الحقيقة. إن ما اعتبره الفلاسفة حقيقة ثابتة ومطلقة ليس إلا تأويلاً ممكناً لوضعيات البشر التاريخية. ينطبق هذا المعنى النسبي للحقيقة على "حقيقة" الإنسان؛ ليس للإنسان حقيقة، وليس هناك شيء يمكن أن يُعتبر أساساً

(27) Ibid.

لتلك الحقيقة المزعومة (الوعي، الفكر، المطلق، المجتمع، التاريخ). ويجوز القول إن نقد الفكرة الميتافيزيقية المتعلقة بطبيعة الإنسان من شأنه أن يؤدي إلى نفس النزعة الإنسانية. وإن الإعلان عن "موت الإله" في فلسفة نيتشه هو إعلان عن نهاية الميتافيزيقا كفكر مثالي عطل تقدم الحياة ونمائها، فكر قام على "مثل أعلى زهدي"⁽²⁸⁾ بمقتضاه احتقر الجسد وأدانت الحياة واحتقني بالموت واعتبرت الفلسفة تدرّباً عليه. لقد أراد نيتشه التأسيس لفكر جديد، ما بعد ميتافيزيقي، أساسه "إرادة القوة". فكر خاص بالإنسان الجديد، "الإنسان الأسمى" الذي يحتفل بالحياة ويسعى إلى البهجة والمرح، انطلاقاً من الإيمان بأن الوجود الوحيد الممكن هو الوجود الآن وهنا.

هل أدى نقد نيتشه للميتافيزيقا إلى تجاوزها حقاً؟ أم أن تفكيره لم يخرج عن نطاق الميتافيزيقا الكلاسيكية؟ لقد أجاب هايدغر⁽²⁹⁾ عن هذا السؤال بالقول إن فلسفة نيتشه ظلت في نطاق التفكير الميتافيزيقي وإن لم تدرك مسلماتها الميتافيزيقية. وقد نقل نيتشه الفلسفة من مجال الاهتمام بالماهية والحقيقة والجوهر والكليات إلى مجال الاهتمام بالجسد والحياة والوهم واللغة والعرض، وهي مسائل معالجة لديه بطريقة ميتافيزيقية، بمعنى أن نيتشه اهتم بالتفكير في الموجودات وفق ما سمح به التقليد الفلسفي، ولم يهتم بالوجود كله؛ فلسفته، رغم طابعها النقدي، هي فلسفة نسيان الوجود. ورأى هايدغر أن نقد نيتشه للميتافيزيقا لم يُفصّل إلى تجاوزها لأنه بقي حبيس مفاهيمها. وحتى إن قطع تفكيره مع ميتافيزيقا التعالي (الفكر)، فإنه بقي محكوماً بميتافيزيقا المحايثة (الحياة). إن التغيير الجذري لموضوعات التفكير الفلسفي لم يمنع نيتشه من اقتراح "تصور جديد لماهية الإنسان ينضاف إلى باقي التصورات التي أبدعتها النزعة الإنسانية"⁽³⁰⁾.

2. النقد الأيديولوجي

تعتبر حقوق الإنسان نتاج الحداثة التنويرية في أبعادها الفكرية والسياسية والاجتماعية، فقد كانت تتويجاً لمسارات الثورات السياسية الكبرى التي حدثت في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ومع ظهور خطاب حقوق الإنسان، صار في إمكان النزعة الإنسانية أن تصبو إلى الكونية؛ أي إنه صار في إمكانها أن تدعي تطابق مضمونها مع حقوق الإنسان الكونية. ولا يتعلق الأمر بتصور فلسفي مثالي مرتبط بالإنسان، بل بفكر وثقافة جديدين يراهنان على تغيير واقع البشر نحو الأفضل. كان ذلك، بطبيعة الحال، موقف الإنسانيين من أنصار حقوق الإنسان. وفي المقابل، وُجد فريق آخر مناهض لإعلان حقوق الإنسان، وإن كان منتصراً للثورة التي أفرزته.

حقوق الإنسان في نظر بيير جوزيف برودون، أحد ممثلي الاتجاه الفوضوي، هي حقوق جزئية خاصة بالبرجوازية التي خططت لاندلاع الثورات السياسية، أي إنها ليست إلا أيديولوجيا. رأى برودون، في

(28) ينظر: فريدريك نيتشه، جينالوجيا الأخلاق، ترجمة محمد الناجي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2006).

(29) Martin Heidegger, *Nietzsche* (Paris: Gallimard, 1971).

(30) عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيديغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو (بيروت: دار الطليعة، 1992)، ص 39.

كتابه **الفكرة العامة للثورة في القرن التاسع عشر** (1854)، أن فكرة حقوق الإنسان بُنيت على مبدأ الفردانية، وهو مبدأ لا يمكن أن يفضي إلى تكريس الحق وتعميمه في الاحترام الخاص بكل إنسان. إن المساواة في رأيه هي المبدأ الذي ينبغي أن تتأسس عليه كل نظرية في الحقوق. ولا يتعلق الأمر بالمساواة الصورية أي المساواة أمام القانون، بل بالمساواة بين الجميع في التمتع بالشروط الضرورية للحياة. اعتبر برودون أن وسيلة تحقيق المساواة الفعلية في الحقوق لا تتمثل في الاستحواذ على السلطة العامة والسيطرة على الحكم، بل في إلغاء سلطة الدولة باعتبارها الأداة الرئيسة للهيمنة ولحماية الملكية الخاصة المصدر الأساسي للتفاوت.

لقد تجلّى النقد الماركسي للنزعة الإنسانية في نقد "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" من ماركس نفسه في نص المسألة اليهودية. وإذا كان النقد الماركسي لخطاب حقوق الإنسان هو في الأساس نقد أيديولوجي يراهن على كشف الوظيفة الحقيقية لذلك الخطاب، وهي إخفاء حقيقة الصراع الطبقي في المجتمع الرأسمالي وتبرير سلطة الطبقة المهيمنة من خلال الخلط بين الإنسان والمواطن، وادعاء الطابع الكوني للحقوق، فإنه لم يكن هو شكل النقد الوحيد الذي استهدف ادعاء الكونية في ذلك الخطاب؛ ومن ثم إثبات تهافت النزعة الإنسانية. في نظر ماركس: "حقوق الإنسان والمواطن" هي في الواقع حقوق الإنسان، وليست حقوق المواطن. الإنسان باعتباره عضو المجتمع البرجوازي، أي الفرد الأناني المنفصل عن المجتمع: "لا يتجاوز أيُّ مما يسمى حقوق الإنسان الإنسانَ الأناني؛ فالإنسان، بوصفه عضواً في المجتمع البرجوازي، منطو على نفسه وعلى مصالحه الخاصة، وفرد منفصل عن المجموع"⁽³¹⁾. تتمثل خلاصة النقد الماركسي لخطاب حقوق الإنسان بما هو نتاج النزعة الإنسانية في اعتباره خطاباً أيديولوجياً تستعمله الطبقة البرجوازية للإيهام بكونية "الحقوق - الحريات"، والحال أنها حقوق نسبية خاصة: "من هنا، فإن الإنسان لم يُحرر من الدين وإنما حصل على الحرية الدينية، لم يُحرر من الملكية وإنما حصل على حرية الملكية، لم يُحرر من أنانية المهنة وإنما حصل على حرية المهنة [...] فالإنسان كعضو في المجتمع البرجوازي، الإنسان غير السياسي، يظهر بالضرورة بمنزلة الإنسان الطبيعي، وتبدو حقوق الإنسان حقوقاً طبيعية"⁽³²⁾. بحسب هذا التأويل؛ لا وجود للإنسان في الإنسانية الكلاسيكية: "الذات والحقوق الذاتية لا وجود لها، ذلك ما يشته التاريخ. لا وجود إلا لجماعات سياسية، هي ذوات التاريخ الكوني، وهي واقعة تحت هيمنة الطبقة التي تمسك بالسلطة. ما النزعة الإنسانية إلا وسيلة لهيمنة الطبقة البرجوازية"⁽³³⁾. النزعة الإنسانية هي إذًا الرؤية المثالية التي يتبناها البرجوازي عن طبيعة العلاقات الاجتماعية، وهي رؤية لا تتطابق مع الواقع الفعلي، ولكنها تبرره من خلال التأكيد على حقوق تشمل جميع الناس.

ما قيمة النقد الأيديولوجي لخطاب حقوق الإنسان؟ أليس خطاب نقد حقوق الإنسان بوصفه تصوراً أو تجربة خطاباً أيديولوجياً؟ رأى كلود لوفور Claude Lefort أن ماركس وقع في فخ الأيديولوجيا

(31) كارل ماركس، حول المسألة اليهودية، ترجمة نائلة الصالحي (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، ص 40.

(32) المرجع نفسه، ص 45.

(33) Monique Castillo, *L'Humanisme et les Lumières en question* (Paris: Ellipses, 2001), p. 19.

التي نقدها⁽³⁴⁾. لقد بقي سجين الرواية الأيديولوجية لحقوق الإنسان من دون أن يفحص دلالتها على مستوى الممارسة، ومن دون أن يتفطن إلى مدى التغيير الذي أحدثته في الحياة الاجتماعية⁽³⁵⁾. وبغض النظر عن ذلك النقد، لا تخلو الفلسفة الماركسية من تصور إنساني أو من نزعة إنسانية واضحة في كتابات ماركس الشاب، وخاصة في مخطوطات 1844، حيث تحدث عن الإنسان بوصفه كائنًا واعيًا وقادرًا على السيطرة على الطبيعة والتخلص من الحاجة بوساطة العمل. وقد صاغ كذلك تصوراته عن الاغتراب والتحرر⁽³⁶⁾. ومن المعروف أن هذا الطرح يتعارض مع ما ذهب إليه الفيلسوف الماركسي لوي بيير ألتوسير Louis Pierre Althusser (1918-1990)، حينما اعتبر الماركسية، بوصفها علمًا، لا تتضمن أيّ نزعة إنسانية بسبب تعارضها مع الأيديولوجيا.

قرأ ألتوسير فلسفة ماركس من منظور النبوية، ولذلك نجده يؤكد باستمرار أن الماركسية، باعتبارها علمًا، تتناقض مع الميتافيزيقا، ومن ثم لا يمكن أن تشمل على أيّ بذور لنزعة إنسانية مزعومة؛ ف"لا يمكن فهم أي شيء يتعلق بالبشر إلا بالقضاء على الأسطورة الفلسفية (النظرية) عن الإنسان. وكل فكر يدعي الانتساب إلى ماركس لإعادة ترميم أنثروبولوجيا أو إنسانية نظرية، بطريقة أو بأخرى، لن تكون له أيّ أهمية"⁽³⁷⁾. ولا ينكر ألتوسير الأهمية التاريخية للنزعة الإنسانية؛ فقد كانت في الأصل أداة للنضال ضد الإقطاع والكنيسة حينما دافعت عن كرامة الإنسان على نحو مطلق. ولكن ما ينقده ألتوسير هو ادعاء الإنسانية تفسير المجتمع والتاريخ، انطلاقًا من ماهية الإنسان؛ أي من نموذج قبلي هو في نهاية الأمر مفهوم ميتافيزيقي فاقد لأيّ قيمة معرفية. وإنّ ما يحدد المجتمع والتاريخ هو علاقات الإنتاج والصراع الطبقي. ويؤكد ألتوسير أن ماركس كان ضد النزعة الإنسانية، باعتبار أن تفكيره متعارض مع نمط التفكير الميتافيزيقي ومع الأيديولوجيا: "إن الزوج اللفظي 'نزعة إنسانية - اشتراكية' يخفي تباينًا نظريًا صارخًا؛ ففي سياق التصور الماركسي يُعتبر مفهوم الاشتراكية حقًا مفهومًا علميًا، في حين لا يُعتبر مفهوم النزعة الإنسانية سوى مفهوم أيديولوجي"⁽³⁸⁾. لقد تنبّه ماركس إلى ما نعته أحد الباحثين بـ"الانحراف الفردي للنزعة الإنسانية"⁽³⁹⁾، وهو انحراف اتخذ في خطابه صياغة واضحة على الرغم من كونه سابقًا لماركس. تهما فكرة "انحراف الإنسانية الفردي" من جهة كونها تدل على التعارض الذي حصل بين قيم الإنسانية الكلاسيكية وقيم المجتمع الحديث الفردي. وهو تعارضٌ ستكون له تبعات خطيرة على المستوى الاجتماعي (تفكك المجتمع وانعزال الأفراد)، والمستوى السياسي (اعتلال الحياة السياسية وأزمة الديمقراطية الإجرائية)، والمستوى الأخلاقي (نسبية القيم). ويتمثل انحراف الإنسانية الفردي في الانتقال من تعريف الإنسان باعتباره ذاتًا تتميز بالحرية، وتتمتع باستقلالية لا تتعارض مع خضوع الإنسان

(34) Claude Lefort, "Droits de l'homme et politique," *Revue Libre*, no. 7 (1980).

(35) Renaut & Ferry, p. 127.

(36) Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien* (Paris: Éditions sociales, 1975).

(37) Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: Maspero, 1965), p. 236.

(38) Ibid., p. 229.

(39) Renaut, *L'ère de l'individu*, pp. 57-60.

لقوانين الجماعة ومعاييرها، إلى تعريفه بوصفه فرداً مستقلاً ليس مدينًا في وجوده إلى أيّ جهة خارجية أو متعالية عليه.

3. النقد الوجودي

تمثل رسالة في النزعة الإنسانية ردًا على السؤال الذي وجهه جان بوفريه (1907-1982) Jean Beaufret إلى هايدغر: "هل يمكن إعطاء مضمون جديد للنزعة الإنسانية؟". في هذه الرسالة، نجد موقف هايدغر الواضح من الإنسانية⁽⁴⁰⁾. يرى صاحب الوجود والزمان أن الإنسانية بأشكالها المختلفة تستند إلى ميتافيزيقا. تستند "الإنسانية التاريخية" إلى الماضي، وتدعو إلى العودة إلى الأصول اليونانية والرومانية، لاستلها العناصر الروحية اللازمة للذات. أما "الإنسانية النظرية، مثل الوجودية والماركسية، فإنها تقوم على تأويل ثابت لماهية الإنسان والتاريخ والعالم في كليته"⁽⁴¹⁾، وهي تتضمن تصورًا لما ينبغي أن يكون عليه وجود الإنسان. وتتشرك أشكال الإنسانية المختلفة في كونها تمثل تأويلًا للموجود من دون اهتمام بالوجود. وهي "لا تسأل عن الكيفية التي تنتمي بها ماهية الإنسان إلى حقيقة الوجود"⁽⁴²⁾. إن الإنسانية في كل أشكالها هي ميتافيزيقا الذاتية، والميتافيزيقا هي نسيان الوجود. وإن ما يميز العصور الحديثة هو مركزية الذات، بمعنى أن الذات هي مصدر تمثل وتفسير وتقييم لكل شيء. أصبح الوجود "يتعين من خلال وبوساطة تمثل الإنسان له، بحيث إن الموجود لم يعد يوجد حقًا إلا بمقدار ما يتحدد من طرف الإنسان في التمثل. صار التمثل هو الطريقة الوحيدة لإدراك الأشياء"⁽⁴³⁾. لقد نتج من كون الذات هي مصدر الإدراك والتمثل تحوّل العالم إلى رؤية للعالم.

دعا هايدغر إلى تجاوز الميتافيزيقا، وإلى التفكير ضد الإنسانية؛ لأنها لا تثمن إنسانية الإنسان⁽⁴⁴⁾، بل تحكم عليه بالاستغراق في أوهام الميتافيزيقا استغراقًا يعيد إنتاجها في التصورات الكبرى للعالم. لقد نصب الإنسان نفسه سيدًا على العالم حتى أمّحت كل غاية ممكنة باستثناء "إرادة الإرادة التي تنفي كل غاية في حد ذاتها"⁽⁴⁵⁾.

4. النقد الأنثروبولوجي البنيوي

إن الفلاسفة والمفكرين المنتمين إلى التيار المضاد للنزعة الإنسانية يتفقون على أن المفهوم الحديث للذات هو أساس النزعة الإنسانية؛ ومن ثم، فإن نقد مفهوم الذات يقود بالضرورة إلى تقويضها. ومن المفكرين الذي انخرطوا في مسار نقد النزعة الإنسانية الفيلسوف شتراوس مؤسس الأنثروبولوجيا البنيوية. من المعروف أن شتراوس تبنّى المنهج البنيوي المعتمد في مجال الدراسات

(40) Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, Roger Munier (trad.) (Paris: Aubier, 1957).

(41) Renaut, *L'individu: Réflexions*, p. 47.

(42) Ibid., p. 51.

(43) الدواي، ص 56.

(44) Renaut, *L'individu: Réflexions*, p. 71.

(45) Martin Heidegger, *Essais et conférences* (Paris: Gallimard, 1958), p. 103.

اللسانية، وعمل على تطبيقه في مجال دراسة الظواهر الأنثروبولوجية والثقافية. وقد أكد أن "قوانين الفكر، سواء كان بدائياً أو متحضرًا، هي القوانين نفسها التي تنطبق على الواقع الفيزيائي وكذلك على الواقع الاجتماعي"⁽⁴⁶⁾. ولا يحيل الفكر، في تصور شتراوس، على ذات، بل إنه فكر من دون ذات. الفكر هو عمل العقل الذي يستند إلى بنية لاشعورية تتمثل في قوانين تطور المادة. وهذه البنية هي التي تحكم الطبيعة والثقافة؛ الحياة والفكر على حد سواء. في "الأنثروبولوجيا البنوية" نجد توضيحاً لمعنى اللاشعور: "عندنا كلمة نعني من خلالها وظيفة، هي الوظيفة الرمزية التي قد يتميز بها البشر وحدهم، ولكنها تقوم بعملها عندهم جميعاً وفقاً لقوانين واحدة"⁽⁴⁷⁾. إن للفكر البشري وجوداً موضوعياً يحيل على البنية المادية للدماغ، ولا علاقة له بذات واعية قادرة على تمثيل الأشياء كما ادعى فلاسفة الذاتية. وإن استعمال مفهوم اللاشعور في مجال الدراسة الأنثروبولوجية بطريقة مغايرة لاستعماله في مجال التحليل النفسي - أي من دون الإحالة على أعماق النفس، وكذلك توظيف المنهج البنوي الذي طبق في الدراسة الألسنية⁽⁴⁸⁾ - يدل على توجه صاحب "الأنثروبولوجيا البنوية" المضاد للنزعة الإنسانية. ولا يخفي شتراوس موقفه الراض للإنسانية؛ فهو يقول بصراحة في كتابه الفكر المتوحش: "إن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية ليس هو تكوين الإنسان، بل حله وتفكيكه". والأنثروبولوجيا البنوية بوصفها علماً "تسلم بأن الفكر بدأ قبل الإنسان"، وبأن الوقائع والظواهر البشرية ما هي إلا تعبيرات سطحية لبنى لاشعورية تعود بدورها إلى ظواهر بيولوجية تؤول هي ذاتها إلى ظواهر فيزيائية وكيميائية"⁽⁴⁹⁾.

5. النقد الأركيولوجي

تمثل الأركيولوجيا Archéologie لدى فوكو منهجاً للبحث والتفكير في أنساق المعرفة وأنظمة الخطابات وتاريخ الأفكار والمؤسسات. وهي لا تتطابق مع الإستيمولوجيا، ولا مع نظرية المعرفة ولا مع العلم. وإذا كانت الإستيمولوجيا مبحثاً يدرس تشكّل المعرفة العلمية وفرضياتها، وقيّم مناهجها كما يهتم بأنماط التعقل المعرفي وأشكال العقلانية ومناطقها ولحظات القطيعات والتجاوزات في تاريخها⁽⁵⁰⁾، فإن الأركيولوجيا تهتم بالمعارف وأنساقها بصفة عامة، ولا تهتمّ بالعلم فحسب. يقول فوكو: "إنني لم أقدم قط الأركيولوجيا كعلم ولا كأساس أولي لعلم قد ينشأ في المستقبل"⁽⁵¹⁾. ولكن ما يميّزها هو أنها، على غرار البنوية، تستبعد الذات ولا تحفل بمسألة المعنى والمقصد، بل تركز على الخطاب الذي تدرسه باعتباره نسقاً تنظم العلاقات بين عناصره بحسب قواعد ثابتة. من الواضح، إذًا، أن الأركيولوجيا تتعارض مع كل نزعة إنسانية، وتقضي أو تتجاهل، كل ما من شأنه أن يحيل عليها:

(46) CL. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (Paris: PUF, 2002), p. 520.

(47) الدواي، ص 90.

(48) المرجع نفسه، ص 89-90.

(49) المرجع نفسه، ص 115.

(50) المرجع نفسه، ص 146.

(51) Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969), p. 296.

"إذا كنتُ قد ألغيت جميع الإحالات على الذات المتكلمة، فليس ذلك من أجل اكتشاف قوانين البناء، أو أشكال قد تكون مطبقة بنفس الكيفية عند جميع الذوات المتكلمة. وليس ذلك أيضاً من أجل إنطاق ذلك الخطاب الكوني الكبير الذي قد يكون مشتركاً عند جميع البشر في فترة ما. على العكس من ذلك، فإن الأمر بالنسبة إليّ كان يعني إبراز ما هي الاختلافات"⁽⁵²⁾.

يتضح موقف فوكو من النزعة الإنسانية خاصة في كتابه *الكلمات والأشياء*⁽⁵³⁾، حيث يعلن عن "موت الإنسان"، ومن ثم عن نهاية النزعة الإنسانية التي هيمنت على الفكر الغربي الحديث. الإنسان في نظر فوكو ابتكار حديث يعود إلى القرن الثامن عشر، وقد أدى ظهوره إلى تشكل خطابات حاولت الالتزام بشروط العلمية كما تحققت في العلوم الطبيعية، ولكنها لم تنجح في ذلك. يتعلق الأمر بما يسمى "علوم الإنسان" التي كان فشلها حتمياً لسببين مترابطين: عدم استقرارها المنهجي والإبستمولوجي⁽⁵⁴⁾، وانعدام الموضوع الذي تدعي دراسته. لقد ظهرت تلك العلوم "يوم فرض الإنسان نفسه في الثقافة الغربية، باعتباره هو ما يجب التفكير به وهو ما يجب أن يُعرف في آن معاً"⁽⁵⁵⁾. هل نجحت العلوم الإنسانية في معرفة الإنسان؟ جواب فوكو عن هذا السؤال سلبي.

إن الإنسان حدث عابر في نظام المعرفة الغربية، فقد ظهر في الحيز الإبستيمي للقرن الثامن عشر عندما كانت ثمة حاجة إلى معرفته، وبعد أن تبين عدم قابلية الإنسان لأن يكون موضوعاً للمعرفة العلمية؛ فالبيولوجيا والاقتصاد واللسانيات لا تدرس الإنسان في حد ذاته بل تدرس ظواهر الحياة والاقتصاد واللغة. وما يسمى بالعلوم الإنسانية ليس إلا تشكيلات خطائية على تخومها⁽⁵⁶⁾، يجدر "التخلي عن التفكير بالإنسان أو، بصورة أدق، عن التفكير عن كذب بموت الإنسان هذا وباختفاء مرتكز كل العلوم الإنسانية"⁽⁵⁷⁾. يؤكد فوكو أن الأنسنة هي "أخطر ما يهدد المعرفة من الداخل"⁽⁵⁸⁾. تعني الأنسنة طريقة تقليدية في التفكير تقوم على مبادئ وتصورات ميتافيزيقية، تتعلق بالإنسان وتؤدي إلى عدم بناء معرفة حقيقية بأنماط الوجود الإنساني. نقرأ في نهاية *الكلمات والأشياء* الجملة التالية: "الإنسان اختراع تُظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حداثة عهده، وربما (تكون) نهايته قريبة"⁽⁵⁹⁾. هل أعلن فوكو بذلك نهاية الإنسانية وأقولها من أفق الفكر؟ في كتاباته الأخيرة، وخاصة ما يتعلق منها بالمسائل الإتيقية كالاهتمام بالذات⁽⁶⁰⁾ والمتعة والسعادة وقول الحقيقة، نجد صياغة أخرى للسؤال الأنثروبولوجي.

(52) الدواي، ص 156-157.

(53) ميشيل فوكو، *الكلمات والأشياء*، ترجمة مطاع صفدي [وآخرون] (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990).

(54) الدواي، ص 286.

(55) المرجع نفسه، ص 284.

(56) المرجع نفسه، ص 299.

(57) المرجع نفسه، ص 313.

(58) المرجع نفسه، ص 286.

(59) المرجع نفسه، ص 313.

(60) ميشيل فوكو، *تأويل الذات: دروس أُلقيت في "الكوليج دو فرانس"*، ترجمة الزواوي بغورة (دار العودة: بيروت، 2011)،

ليس في ذلك استعادة أو استئناف، على نحو ما، للتفكير الإنساني؟ "لئن أعلن معارضو الإنسانية عن تخليهم عن إرث الإنسانية، فقد بين جاك دريدا بصبر الصعوبات التي تواجه تحقيق ذلك الانفصال. ولأن الفلسفة الغربية مشبعة بالتصورات الإنسانية، فقد لاحظ أن نهاية الإنسان لا يمكن أن تكتب إلا بلغة الإنسان"⁽⁶¹⁾.

أدى نقد الحداثة الغربية وكشف مسلماتها وتفكيك مفاهيمها، مثل الوعي والإرادة والحرية والمعرفة والتقدم، إلى سيادة خطاب ارتيابي، تشاؤمي Cynicism، عدمي، لا يعترف بالطرائق والتصورات التقليدية في التفكير والفهم، وي طرح بدلاً منها مفاهيم جديدة مثل التفكيك والبحث التاريخي والجسد والاختلاف والتأويل... إلخ. أطلق على الأنماط الحديثة من التفكير والإبداع الفني والأدبي مصطلح "ما بعد الحداثة"⁽⁶²⁾. ويدل هذا المفهوم "على حالة الثقافة بعد التحولات التي مسّت قواعد اشتغال العلم والأدب والفنون بداية من أواخر القرن التاسع عشر"⁽⁶³⁾. ويتميز عصر ما بعد الحداثة بسمتين: "تتمثل الأولى في التأكيد على أن زمن بناء تصورات حول العالم قد مضى، وأن عصر إنشاء النظريات الكلية وبناء الأنساق الجامعة قد أدير [...] أما السمة الثانية المميزة لهذا العصر فتتمثل في كونه زمن التفكير في الفواقع والأخطار المحدقة بالإنسان، أي زمن التفكير في القيامة وانعكاسات تدمير الطبيعة على الحياة البشرية"⁽⁶⁴⁾.

خامساً: ما بعد الإنسانية

في الأفق الفكري والمعرفي لما بعد الحداثة، لم تعد المفاهيم القديمة ذات الطابع الفلسفي والميتافيزيقي، مثل الأصل والكلية والطبيعة والجوهر والنسق، صالحة للتعبير عن التحولات الإبيستيمولوجية والاقتصادية والسياسية التي تعيشها المجتمعات الصناعية المعاصرة. ولذلك كان لا بد من الانخراط في أنماط تفكير جديدة باستعمال مفاهيم ومقولات طريفة لا تراهن على بناء رؤية شمولية للعالم، بل ترمي إلى التفسير والفهم والنجاعة العملية. وتنتمي ما بعد الإنسانية إلى هذا الأفق الفكري ما بعد الحديث.

مع انقضاء القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، جرى الوقوف على فشل مشروع التنوير الحديث. لقد تجلّى ذلك الفشل في مظاهر كثيرة؛ أهمها الحرب العالمية الأولى واحتداد المشكلات السياسية

(61) Neil Badmington, *Posthumanism* (New York: Palgrave, 2000), p. 9; Francesca Ferrando, *Philosophical Posthumanism* (London: Bloomsbury Academic, 2019), p. 52.

(62) ينسب استعمال المفهوم، أوّل مرة، في ميدان الدراسات الأكاديمية، إلى إيهاب حسن وهو باحث أميركي من أصل مصري، وذلك في كتابه: *تقطع أوصال أورفيوس: نحو أدب ما بعد حداثي* (1971)، وفي حوار معه يقول إيهاب حسن (1925-2015): "لا يرجع لي الفضل في سكّ المصطلح. ويرى البعض أنّ رساماً بريطانياً يدعى جون واتكنز تشابمان استخدمه على نحو عشوائي في سبعينيات القرن التاسع عشر. ومنذ ذلك الوقت استخدم فرديكو دي أونيس وبرنارد سميث ودادلي فيتس وأرنولد توينبي وتشارلز أولسون وإرفنج هاو وهاري ليفين المصطلح بطرق مختلفة ودرجات متنوعة من الإصرار قبل أن أفعل". ينظر: إيهاب حسن، *أوديب أو تطور ما بعد الحداثة: حوار ودراسات*، إعداد وترجمة السيد إمام (البصرة: دار شهريار، 2018)، ص 22.

(63) Jean-Francois Lyotard, *La condition postmoderne* (Tunis: Cères Éditions, 1995), p. 5.

(64) محمد الشيخ وياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر (بيروت: دار الطليعة، 1996)، ص 25-26.

والاقتصادية على الصعيدين المحلي والعالمي. وباختصار؛ لم تتحقق وعود الحداثة بالتقدم والازدهار والرفاه. وفي مناخ خيبة الآمال الكبرى ذاك، بدأ نقد الحداثة الإنسانية يتشكل شيئاً فشيئاً. ولكن يجب التنبيه إلى أن ذلك لا يعني نهاية الحداثة⁽⁶⁵⁾ ونهاية الإنسانية التي اقترنت بها. لم يفض النقد الجينيولوجي (نيتشه) والتحليلي (فرويد) والبنوي (شتراس) والأركيولوجي (فوكو) إلى القضاء على النزعة الإنسانية باعتبارها أفقاً للتفكير في إمكانيات أخرى للوجود الإنساني والعمل من أجل تحقيقها. في هذا السياق، طرح تصور آخر يدعو إلى تجاوز الإنسانية باعتبارها تنتمي إلى فكر ميتافيزيقي تجاوزه الزمن، وإلى تطوير العلوم والتكنولوجيا، بما هو الطريق الوحيد المتاح أمام البشر للتقدم الفعلي. أُطلق على هذا التصور عبارة: "ما بعد الإنسانية".

ليست ما بعد الإنسانية توجهاً مناهضاً للحداثة، بل إنها تُطرح لدى المدافعين عنها بوصفها فلسفة عقلانية، عملية، نفعية ترمي إلى تحقيق الأهداف الكبرى التي فشلت الحداثة في تحقيقها مثل التقدم والازدهار والرفاهة والسعادة. وما يميزها هو التخلي عن التصورات والأحكام والمفاهيم القديمة المتعلقة بالإنسان والطبيعة؛ لأنها، بسبب مرجعياتها الدينية والأسطورية والميتافيزيكية والأخلاقية، مثلت عوائق أمام تكريس العقلانية وترجمتها في مستوى الوجود البشري. ويمكن القول إن ما بعد الإنسانية هو رؤية جديدة للإنسان تتأسس على العلم والتكنولوجيا، وتستند إلى إتقان ملائمة عنوانها سعادة محيثة. من المؤكد أن النقد الفلسفي للإنسانية، بأشكاله المختلفة، قد أدى إلى إعادة التفكير في الإنساني من خلال مفاهيم ومقولات جديدة تتلاءم مع طبيعة التحولات المعرفية والتقنية والاجتماعية التي عرفتها البشرية في الحقبة المعاصرة. وفي هذا السياق، طرح مفهوم "ما بعد الإنسانية" بوصفه مفهوماً ما بعد حديث. لننظر الآن في علاقة ما بعد الإنسانية بالتوجه المسمى "عبر الإنسانية"⁽⁶⁶⁾. فهل يمثل هذا التوجه شكلاً لما بعد الإنسانية؟

سادساً: عبر الإنسانية

ما الفرق بين ما بعد الإنسانية وعبر الإنسانية؟ من المؤكد أن الاختلاف في التسمية يعود إلى اختلاف في المعنى. ظهر هذان المفهومان في نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات من القرن العشرين، وهما يدلان على وضعية الإنسان المتغيرة باستمرار. لا ترى عبر الإنسانية أن الإنسان يمكن أن يعرف انطلاقاً من إرث الماضي، بل بالنظر إلى الإمكانيات الموجودة في تطوره البيولوجي، وخصوصاً تعاضد قدراته الفيزيائية والمعرفية. وتراهن عبر الإنسانية على التغيير الجذري لوضعية الكائن الإنساني، بواسطة التكنولوجيات، مثل الطب الأحيائي، وتكامل نشاط الدماغ الإنساني مع الكمبيوتر، وحفظ الجسم بعد الموت.

(65) أكد إيهاب حسن على أن ما بعد الحداثة لا تمثل إلغاءً للحداثة، فالأولى كامنة في عمق الثانية. ينظر: حسن، أوديب، ص 24-25.

(66) استعملت هذه الكلمة، أول مرة، لدى الكاتب ألدوس هكسلي Aldous Huxley (1894-1963)، عنواناً لفصل من كتابه: قوارير جديدة لخمير جديد (1957). وتعني الكلمة المادي والبيولوجي للإنسان في سبيل ترقية قدراته البدنية والعقلية والشعورية بواسطة التكنولوجيا. ينظر:

Julian Huxley, *New Bottles for New Wine* (London: Chatto & Windus, 1957), pp. 13-17; Ferrando, pp. 29-30.

يرى بعض الفلاسفة⁽⁶⁷⁾ أن "عبر الإنسانية" هي تحقيق لوعود الأنوار، وهي بهذا المعنى لا تتعارض مع الإنسانية. يقول ماكس مور Max More (1964-1990) أحد أهم ممثلي النزعة الإكستروبية Extropianism، وهي نزعة فلسفية عبر إنسانية: "ينتصر عبر الإنسانيون، مثل الإنسانيين، للعقل والتقدم والقيم المتمحورة حول وجودنا الأفضل، وليس حول سلطة دينية متعالية. ولكنهم يتجاوزون الإنسانية بالتأكيد إلى إمكانية تجاوز الإنسان لحدوده الطبيعية بوساطة العلم والتقنية الموصولين بتفكير نقدي وإبداعي [...] نحن نتحدى مفهوم حتمية الشيخوخة والموت. وعلاوة على ذلك، نحن نسعى إلى تحسين قدراتنا الذهنية والفيزيولوجية ونموّنا الانفعالي. إننا نرى في الإنسانية مرحلة انتقالية في مسار التطور المتزايد للذكاء. نحن ننصح باستعمال العلم لتسريع انتقالنا من الحالة الإنسانية إلى حالة عبر الإنسانية، أو إلى وضع ما بعد إنساني"⁽⁶⁸⁾.

هل تبقى للحديث عن الإنسان، وعن الطبيعة الإنسانية، من معنى؟ هل ظلت المفاهيم القديمة، مثل الإنسان والوعي والإرادة والحرية والكرامة الإنسانية، صالحة للاستعمال، أي لها دلالات معينة؟ من نافلة القول أن نذكر أن البحث العلمي في مجالات البيولوجيا والهندسة الوراثية والتكنولوجيا الطبية والسبرنيطيقا المطبقة على الإنسان يحتل كلاً اليوم أهمية قصوى بالنسبة إلى مراكز الأبحاث التابعة للدول أو للشركات الكبرى؛ وذلك لأن الأمر يتعلق بمجال استثمار لا حدود له: تغيير الخصائص الجينية للكائنات الحية، واستبعاد المصادر الجينية للأمراض الوراثية، وتحسين النسل، والتحكم في مسارات الحياة، والتخلص من الأمراض المستجدة، وتعويض الأعضاء الفاسدة، وإلغاء الموت، أو على الأقل تأجيله أطول مدة ممكنة. لنقل باختصار: إن برنامج عبر الإنسانية هو صناعة حياة الإنسان. ليست هذه الأمور من قبيل الأحلام والأمنيات، بل إنها تمثل أهدافاً واقعية في برامج البحث العلمي واستراتيجيات الاستثمار الاقتصادي في ميدان العلوم والتكنولوجيا: "سيأتي يوم تكون فيه أمامنا الإمكانية متاحة لزيادة قدراتنا الذهنية والفيزيائية والشعورية والروحية إلى ما أبعد مما هو متاح الآن. سنخرج من طفولة البشرية لندخل في عصر ما بعد إنساني"⁽⁶⁹⁾.

خلال القرن العشرين بدأ نقاش بين أنصار الإنسانية في العلم والرافضين لها. طرحت أسئلة جديدة أملتتها الاكتشافات العلمية والتطورات التقنية في مجال العالم الحي، وخاصة ما يتعلق منها بالإنسان (اكتشاف الشفرة الوراثية والتطبيقات البيوتكنولوجية (الهندسة الوراثية، واستنساخ الكائن الحي، وحفظ جسم الإنسان بعد الموت). ورأى معارضو التوجه الإنساني في العلم أنه لا مجال لإخضاع البحث

(67) في مقدمة هؤلاء: جيمس هيوز، في كتابه: إعلان ما بعد الإنسانية (2002)، وماكس مور في كتابه: مبادئ إكستروبيان: إعلان ما بعد الإنسانية (1998).

(68) Max More, "The Extropian Principles: A Transhumanist Declaration," *Mrob*, 1998, accessed on 6/2/2023, at: <https://bit.ly/40Krn4X>

وتعني "الإنتروبيا" Entropy في مجال الفيزياء ميل نظام إلى الاضمحلال أو تلاشي الطاقة. وتُعرّف الإكستروبيا Extropy بوصفها نقيضاً للإنتروبيا، وهي تدل على برنامج تغيير الإنسان فيزيولوجياً وذهنياً وعاطفياً بوساطة تكنولوجيات بيولوجية متطورة. وقد تخصصت شركة Alcor Life Extension التي أسسها ماكس مور في هذا المشروع.

(69) Luc Ferry, *La Révolution transhumaniste: Comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies?* (Paris: Plon, 2016), p. 42.

البيولوجي والبيوتكنولوجي لضوابط أخلاقية وقيمية، وأن العلم ليس وسيلة لتحقيق غايات ذات طابع أخلاقي. ويتميز هذا الموقف برفض أفكار الإنسانية الحديثة؛ فهو موقف ما بعد إنساني.

سابعاً: ما بعد الإنسانية الفلسفية

كيف نعرّف ما بعد الإنسانية الفلسفية؟ إن "ما بعد الإنسانية" مفهوم ملتبس وصعب التحديد؛ لأنه يحيل على تيارات وتوجهات فكرية وعلمية وحركات نضالية تدافع عن توجهات وخيارات جماعية معينة، مثل النسوية والنزعة البيئية وعبء الإنسانية التي تراهن على تغيير الإنسان بيولوجياً وثقافياً، بوساطة التقنيات الجديدة. ويمكننا أيضاً أن ندرج فيها الاتجاه المناهض للإنسانية. ينتمي تيار "ما بعد الإنسانية الفلسفية" إلى الفضاء ما بعد الإنساني أيضاً. الإنسانية الفلسفية: هي مقارنة أنطو-إبستيمولوجية وإيقية. وهي تبدو كفلسفة توسط؛ إذ إنها تتخلص من بعض الثنائيات والتقاليد المترتبة. ولذلك، تعتبر ما بعد إنسانية وما بعد أنثروبومركزية Post-anthropocentrism⁽⁷⁰⁾. إنها تزيج الإنسان عن مركزية الخطاب وترفض المسلمة التي تأسست عليها الحداثة، وهي أن البشر يمثلون النوع الأرقى في النظام الطبيعي.

دافع الفيلسوف الألماني بيتر سلوتردايك Peter Sloterdijk عن "ما بعد الإنسانية" التي تعني لديه شكلاً من أشكال الإنسانية لا يتطابق مع الإنسانية النقدية، وهي تتميز بأنها تولي التكنولوجيا أهمية قصوى، وتعتبر أن دورها محوري في الوجود الإنساني. ليست التكنولوجيا اليوم أدوات وأجهزة قابلة للاستعمال فحسب، بل أصبحت كذلك شرطاً ضرورياً لوجود البشر؛ فهي لا تقتصر على تسهيل معيشتهم وتوفير أسباب بقائهم وتواصلهم الاجتماعي، بل إنها أصبحت أيضاً محددة لأشكال وعيهم وانفعالاتهم وعواطفهم، ومشكلة لأذواقهم وميولهم. لقد أصبح "العلم - التقنية" هو المرجع الرئيس لتنظيم الحضارة الإنسانية، وهو دور مماثل تماماً للدور الذي يضطلع به في تحسين النسل وتجويد الأنواع في المجال الحيواني والنباتي. وفي هذا السياق، دعا سلوتردايك إلى استعمال التكنولوجيا لتربية الكائن البشري (أو تدجينه): "يمثل تدجين الكائن الإنساني اللامفكر فيه الأكبر الذي تغفلت عنه الإنسانية منذ القدم حتى أيامنا هذه"⁽⁷¹⁾. في رأي سلوتردايك، سقطت الإنسانية في النسيان، ولم يعد لها أي تأثير يذكر في تربية النوع الإنساني، وهو مشروعها الأساسي الذي سطره روادها الأوائل، فلاسفة العصور الحديثة ومفكروها. ولذلك، يجب وضع نظام تربوي جديد، قواعد تدجين جديدة في ضوء ما يوفره العلم والتكنولوجيا من إمكانيات معرفية وتطبيقية. لا بد، إذًا، من قواعد جديدة لتربية النوع الإنساني (أو تحسينه) في عصر لم تعد فيه المعايير والمقولات القديمة تتلاءم مع أنماط حياته الجديدة التي تهيمن عليها التقنيات. لا يتعلق الأمر بانتظار أو توقع، بل بواقع فعلي؛ فمسار التدجين ابتداءً، ونتائجه واضحة في الحياة اليومية بالنسبة إلى عدد كبير من الناس. يطلق سلوتردايك على هذا

(70) Ferrando, p. 22.

(71) Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain: Une lettre en réponse à la lettre sur l'humanisme*, O. Mannoni (trad.) (Paris: Milles et une Nuit, 1999), p. 40.

المسار "الأثروبوتكنولوجيا" Anthropotechnique⁽⁷²⁾. والأثروبوتكنولوجيا هي المعرفة العلمية المطبقة على الكائن الإنساني. وهي تتمثل في التجارب والإجراءات والتقنيات البيولوجية والطبية التي تستخدم لترقية الكائن الإنساني، مثل استبدال الأعضاء والأجهزة الفاسدة وتحسينها، والتدخل الجراحي والجيني للقضاء على مرض وراثي، وإلغاء الشيخوخة ومقاومة الموت، وتطوير القدرات الذهنية. يمكن القول، إذًا، إنّ الأثروبوتكنولوجيا هي توجه ما بعد إنساني يدافع عن تحويل الكائن الإنساني وتغييره وصنعه بحسب مقاييس وقيم جمالية وأخلاقية جديدة. ويمكننا أيضًا تعريف ما بعد الإنسانية بأنها تجاوز للإنسانية في صيغتها الكلاسيكية والحديثة بتوسط عبر الإنسانية.

قد يجادل بعضهم بالقول إن تحسين الكائن الإنساني أو ترقيته Human Enhancement هي ظاهرة جديدة لا علاقة لها بالنزعة الإنسانية⁽⁷³⁾. فهل يمكن الفصل بين مشروع تحسين الكائن الإنساني وتعظيم قدراته من جهة، واقتصاد السوق وثقافة "تبضيع" كل شيء من جهة أخرى؟ إنّ ما يميز الفرد في المجتمعات المعاصرة هو "الملك" وليس "الوجود". وما يحدّد قيمة المرء هو مقدار المواد التي يمتلكها أو يستهلكها. ليس هنا مجال تفصيل القول فيما يمكن اعتباره الأيدولوجيا المهيمنة اليوم؛ نقصد أيدولوجيا الفردانية المتملكة.

مشروع تحويل الإنسان بوساطة العلم والتقنية، بغض النظر عن منطلقاته القيمية ورهاناته المصلحية، هو في نهاية الأمر مشروع إنساني. إن العلوم والتقنيات ليست غاية في حد ذاتها بل هي وسائل في متناول البشر فحسب، من أجل تحسين أوضاعهم وتحقيق نمط حياة هم جديرون به. لذلك، لا بدّ من مرجعية قيمية وأخلاقية لتقييم مشروع تغيير الإنسان وتوجيهه، وهو مشروع تعبر عنه عبر الإنسانية⁽⁷⁴⁾، و"لا يُحدّد البرنامج عبر الإنسانوي بمسار إجباري نحو الخلود. ومن الواضح أنه مسار ليس في المتناول الآن. إنه يهتم، بصفة عامة، بمستقبل النوع الإنساني الذي لا يُختزل هنا في الإنسانية. ومن الممكن أن يستمر النوع الإنساني وهو فاقد لكل إنسانية، وذلك ما يمثل مخرجًا ممكنًا لعبر الإنسانية"⁽⁷⁵⁾.

لا يمكن إنكار التقدم التكنولوجي الهائل الذي حققته الإنسانية خلال القرن الأخير على نحو خاص، فقد أصبحت التقنية تشكّل حياة البشر بوصفهم أفرادًا وجماعات. ولكن يوجد وجه آخر لهذا المسار يمكن أن نسّميه تبعية الإنسان للتقنية. إن الذكاء الاصطناعي هو أحسن مثال للدلالة على فقدان الإنسان الخصائص النوعية التي تميزه بوصفه إنسانًا؛ فالآلات لا تمثل امتدادًا لحواس الإنسان المحدودة فقط،

(72) Peter Sloterdijk, *La domestication de l'Être*, O. Mannoni (trad.) (Paris: Fayard, 2000), p. 18.

(73) Lukas Sosoe, "Le destin de l'humanisme est-il achevé? Human Enhancement, Human Nature and Humanism," *le portique, Revue de philosophie et de sciences humaines*, vol. 37-38 (2016), accessed on 18/1/2023, at: <https://bit.ly/40F15mN>

(74) يقول كرتفال في كتابه *عصر الآلات الروحانية*: "إن استدخال التكنولوجيا ليس خاصًا بنوع واحد من الأنواع التي لا تحصى التي تسكن الأرض. إنه حدث أساسي في تاريخ الكوكب. لقد وفر الإبداع المدهش للتطور، أي الذكاء الإنساني، الوسيلة لبلوغ المرحلة الموالية من التطور التكنولوجي". ينظر:

R. Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence* (New York: Penguin, 1999), p. 35.

(75) Jean-Didier Vincent, "Hypothèses sur l'avenir de l'homme," *La pensée de midi*, vol. 1, no. 30 (2010), pp. 42-50.

بل أصبحت تحسب وتتوقع وترصد وتستكشف. وأصبح في الإمكان، أيضاً، تكييف الأمزجة والتحكم في المشاعر بطريقة تكنولوجية. لقد جعلت هيمنة التقنية على حياة البشر بعضهم يشكك في قيمة الإنجازات التقنية، ويوازن بين ما حققته من مكاسب وما سببته من مساوئ تتعلق بإفساد نظام الطبيعة بما فيها الإنسان: "ما بعد الإنسانية هو الحلم البائس لأفراد قلّدوا آلاتهم إلى حدّ أنهم أخرجوا من أنفسهم كل ما يقاوم الآلات، وإلى حدّ أنهم تصوروا ذواتهم صندوقاً أسود يث ويستقبل العلامات فحسب"⁽⁷⁶⁾. حقاً إن الحداثة تتميز بالتناقض: إنتاج الإنسان وتدمير الإنساني.

إذا كانت الإنسانية مثلاً أعلى غير قابل للاختزال في مجموعة من الأفكار أو في تجربة محددة، فإن صياغتها مفهوماً لا يمكن أن تتحقق إلا بالعودة إلى مفهوم الكوني. يمكن فهم الإنسانية، إذًا، بوصفها تعبيراً عن الكوني الذي يدل في نهاية التحليل على الإنساني. وفي تناول الفلسفة المعاصرة لمسألة الكوني أو الكلي، لا محيد عن معالجة المسألة الأنثروبولوجية، وذلك من خلال محاولة تخريجها بطريقة جديدة. في هذا السياق أكد إتيان باليبار Etienne Balibar أن "المسألة الأنثروبولوجية الحديثة تحديداً ليست مسألة ماهية الإنسان، بل هي مسألة الوظيفة السياسية للاختلافات الموجودة بين الأفراد، وخاصة بين أصناف البشر"⁽⁷⁷⁾. ووفقاً لهذا التصور، لا يمكن أن يكون للكوني دلالة كوسمولوجية أو لاهوتية، بل إن دلالاته سياسية فحسب. يتعلق الأمر في هذا المنظور الأنثروبولوجي الجديد بالوصل بين الإنساني والسياسي أو المدني؛ بمعنى تأسيس الوضعية الإنسانية على الحق الكوني في التمتع بحقوق المواطنة محلياً وعالمياً. من الواضح أن هذا التصور يستند إلى فكرة حقوق الإنسان باعتبارها الكوني العياني⁽⁷⁸⁾.

خاتمة

لا شك في أن الخطاب الإنساني، بوصفه خطاباً أوروبياً غريباً، كان نتاجاً للحداثة التي انطلقت منذ عصر التنوير الذي وصفه كانط بأنه خروج الإنسان من حالة القصور والتبعية، واقتدار الإنسان الفرد على استخدام عقله. مثلت إعلانات حقوق الإنسان في صياغاتها المختلفة أهم تعبير عن ذلك الخطاب. بعد النقد الجذري المتعدد المشارب، الذي شمل الحداثة فكشف عن مآزقها وأوهامها وتناقضاتها، بدأ يتشكل نمط تفكير آخر متحرر من المفاهيم والتصورات القديمة، ويعطي أهمية للمختلف والهامشي والمُقصى والمسكوت عنه. ولم يهمل الخطاب ما بعد الإنساني التفكير في الإنسان، بل أعاد طرح

(76) Jean-Michel Besnier, "Le posthumanisme ou la fatigue d'être libre," *La pensée de midi*, vol. 1, no. 30 (2010), pp. 75-80.

(77) Étienne Balibar et al., "L'anthropologie philosophique et l'anthropologie historique en débat," *Rue Descartes*, vol. 3, no. 75 (2012), pp. 81-101.

(78) يدل "الكوني العياني" L'universel concret لدى هيغل على الوحدة المكوّنة من عناصر والقابلة لتطبيقات شتى. وبحسب المصطلح الهيجلي يقال عن الكونيّ إنه عينيّ باعتباره وحدة العناصر المنطقية السابقة التي يكون المفهوم تأليفاً لها. وهو كونيّ لأن في إمكانه أن ينطبق بأشكال مختلفة لا حصر لها على حالات أو موجودات جزئية، وعينيّ باعتباره كلية واحدة وغير قابلة للانقسام. الكوني بهذا المعنى صيرورة، حركة، وفي الوقت نفسه كائن واقعي. ينظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، مع 3، ط 2 (بيروت/ باريس: منشورات عويدات، 2001)، ص 1509.

السؤال الأنثروبولوجي، وصاغ أجوبة طريفة موظفًا مفاهيم وتصورات جديدة. وأهم ما يميز هذا الخطاب الجديد هو تعامله مع الإنسان بوصفه كائنًا نسبيًا، متناهيًا، ومحدودًا، أي بوصفه كائنًا تاريخيًا. وتعني تاريخيته أنه مقتدر على تغيير أوضاعه وتحسين وضعيات وجوده.

إنّ الخطاب ما بعد الإنساني هو خطاب عابر للثقافات وما بعد هوي، لأنه يتناول قضايا تتجاوز الإنسان، وفق مقاربة ما بعد أنثروبومركزية، تعتبر فيها المعارف والتقنية والبيئة أبعادًا متداخلة من الوجود الإنساني. توجد توجهات مختلفة لما بعد الإنسانية: عبر الإنسانية، والنزعة الإكستروية، والأيكولوجيا، وما بعد الكولونيالية... إلخ، وبالرغم من اختلاف المجالات التي تركز عليها فإنها تشترك في الاهتمام بالإنسان. ويمكن أن تضطلع ما بعد الإنسانية الفلسفية بالتفكير في تلك التوجهات جميعًا، بحيث يبرز البعد الكوني في كل توجه، ويدرج الجزئي ضمن تصور كلي. فالتفكير في المشكلات البيئية، على سبيل المثال، والعمل من أجل حلها، كلاهما انتماء إلى الكوني أي إلى الطبيعة بما هي المشتركة. الإنسان ليس هو العالم وليس هو الطبيعة بل هو جزء منها، كائنٌ من بين كائنات أخرى، وعليه أن يفكر وأن يعمل من منطلق هذه الوضعية الأنطولوجية - الإبيستمولوجية - الإتيقية.

تمثل عبر الإنسانية تحديًا كبيرًا لما بعد الإنسانية الفلسفية، لأنها تطرح عليها مشكلات صعبة وخطيرة. لا وجود للإنسان؛ فالناس أفراد وجماعات وشعوب. ويعتبر أنصار عبر الإنسانية أن الإنسان الجديد، أو بالأحرى الكائن الإنساني الجديد بوصفه فردًا، هو المعنيّ بالإمكانات التي توفرها التكنولوجيا؛ ففي إمكانه أن يغيّر شكله الجسماني، وأن يغيّر أعضائه ويطور قدراته الجسدية، وأن يرقّي ملكاته العقلية والشعورية ليكون "إنسانًا أسمى". ما عسى أن يكون هذا الكائن المحوّر تكنولوجياً؟ تقدم عبر الإنسانية صورة عن الإنسان الجديد؛ فهو كائن موصول بالآلات، حتى إنه لا يفكر ولا يشعر إلا بواسطتها أو من خلالها (التحكم الإلكتروني في الجسم العضوي، والإنسان السبيرنيطيقي). كيف يمكن تحديد هوية هذا الكائن؟ أيُعرّف على أنه إنسان أم آلة؟ ثمّ أيعتبر حيوانًا - آلة، أم ينبغي تعريفه بحسب منطق ما بعد هوي؟ ما هي قواعد هذا المنطق وكيف يمكن التعبير عنه؟ تدل العودة إلى حقوق الإنسان باعتبارها تمثل مشكلًا سياسيًا وأخلاقيًا على عدم تجاوز قيم النزعة الإنسانية ومثلها. ذلك يعني أن المسألة الأنثروبولوجية، وإن تعيّر مضمونها (استبدال مفهوم الطبيعة الإنسانية بمفهوم الإنساني والإنسان بالفرد)، فإنها لم تفقد أهميتها كأفق للتفكير السياسي والأخلاقي. وهكذا، فإنها تستحق أن يُستأنف فيها النظر مع إيلاء التطور العلمي والتقني اهتمامًا ملائمًا. وفي مواجهة تنوع أشكال انتهاك حقوق الإنسانية؛ مثل الإقصاء الاجتماعي والاقتصادي، والتعصب والتطرف الديني، وكره الأجنبي، وحرمان الآخرين من الحصول على شروط الحياة اللائقة، تبدو العودة إلى قيم النزعة الإنسانية ومبادئها، والتمسك بها أمرًا ملحًا. ومن أجل العمل والنضال ضد كل أشكال الظلم والاحتقار والإقصاء، لا بدّ من قيم عليا ومثُل موجّهة. قد يكون من الأفضل التمسك بالقيم الكونية التي لم تتحقق بعد، بدلًا من تثمين ما بعد إنسانية عملت على تقديس العلم - التقنية. ويجب التنبيه إلى أن الإنسانية المقصودة ليست مذهبًا أو توجهًا فكريًا ينتمي إلى ثقافة معينة، بل إنها تعني تعددية التصورات والتجارب والرؤى والتعبيرات الرمزية التي لا يتعارض طابعها الخصوصي مع مضمونها الكوني. كل

ثقافة يمكنها الانتساب إلى الإنسانية، لأن القيم الإنسانية الكونية هي نتاج رمزي للإنسانية الواحدة، الإنسانية بما هي وحدة. ولمواجهة انحراف التطور التقني، ومن أجل تجنب مخاطر الاستعمال السلبي للعلم - التقنية (التسلح النووي والبيولوجي، والهندسة الوراثية، واستنساخ الحيوانات والبشر، وغيرها)، ينبغي الرجوع إلى قيم الإنسانية والالتزام بها. إن أنموذج المجتمع الاستهلاكي، مجتمع الفردانية المتملكة، لا يمثل حقيقة الحداثة، وليس النهاية الوحيدة الممكنة لمسار التاريخ الإنساني. هناك إمكانيات أخرى للوجود والإبداع والعيش المشترك يمكن تخيلها والعمل من أجل تحقيقها.

References

المراجع

العربية

أرسطو. علم الأخلاق إلى نيقوماخوس. ترجمة أحمد لطفي السيد. القاهرة: مطبعة الكتب المصرية، 1924.

بابا، هومي ك. موقع الثقافة. ترجمة نادر ديب. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004.

حسن، إيهاب. أوديب أو تطور ما بعد الحداثة: حوار ودراسات. إعداد وترجمة السيد إمام. البصرة: دار شهريار، 2018.

الدواي، عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو. بيروت: دار الطليعة، 1992.

ديكارت، رينيه. مقال عن المنهج. ترجمة محمود محمد الخضيري. مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي. ط 3. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.

شاتليه، فرانسوا [وآخرون]. معجم المؤلفات السياسية. ترجمة محمد عرب صاصيلا. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2014.

الشيخ، محمد وياسر الطائري. مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر. بيروت: دار الطليعة، 1996.

فوكو، ميشيل. الكلمات والأشياء. ترجمة مطاع صفدي [وآخرون]. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

_____. تأويل الذات: دروس ألقيت في "الكوليج دو فرانس". ترجمة الزواوي بغورة. بيروت: دار العودة، 2011.

كانط، إيمانويل. ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ تعريب وتعليق محمود بن جماعة. صفاقس: دار محمد علي الحامي، 2005.

_____ . "إجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟". ترجمة عبد الله المشوح. مجلة حكمة. 2015/6/9.
في: <https://bit.ly/3iVu7uX>

لوك، جون. في الحكم المدني. ترجمة ماجد فخري. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015.
ماركس، كارل. حول المسألة اليهودية. ترجمة نائلة الصالحي. كولونيا: منشورات الجمل، 2003.
ماركس، كارل وفريدريك إنجلز. الأيديولوجية الألمانية: مصادر الاشتراكية العلمية. ترجمة فؤاد أيوب.
بيروت: دار الفارابي، 2016.
مولى، علي الصالح [وآخرون]. سؤال الأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية. عزمي بشارة (محرر).
الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.
نيتشه، فريدريك. جينالوجيا الأخلاق. ترجمة محمد الناجي. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2006.

الأجنبية

Althusser, Louis. *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1965.

Badmington, Neil. *Posthumanism*. New York: Palgrave, 2000.

Besnier, Jean-Michel. "Le posthumanisme ou la fatigue d'être libre." *La pensée de midi*. vol. 1, no. 30 (2010).

Burke, Edmund. *Réflexions sur la Révolution de France*. Collection Pluriel. Paris: Fayard, 2011.

Castillo, Monique. *L'Humanisme et les Lumières en question*. Paris: Ellipses, 2001.

De Maistre, Joseph. *Considérations sur la France*. Paris: Garnier, 1980.

Étienne Balibar et al. "L'anthropologie philosophique et l'anthropologie historique en débat." *Rue Descartes*, vol. 3, no. 75 (2012).

F. Ferrando. *Philosophical Posthumanism*. London: Bloomsbury Academic, 2019.

Ferry, Luc. *La Révolution transhumaniste: Comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies?* Paris: Plon, 2016.

Foucault, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

Grotius, Hugo. *Le droit de la guerre et de la paix*. Pradier-Fodéré (trad.). Paris: PUF, 1999.

Heidegger, Martin. *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1958.

_____. *Lettre sur l'Humanisme*. Roger Munier (trad.). Paris: Aubier, 1957.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. London: Penguin books, 1985.

- Huxley, Julian. *New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus, 1957.
- Janicaud, Dominique. "L'Humanisme: Des malentendus aux enjeux." *Revue philosophique de Louvain*. vol. 99, no. 2 (2001).
- Kurzweil, R. *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*. New York: Penguin, 1999.
- Laurent, Alain. *Histoire de l'individualisme*. Paris: PUF, 1993.
- Lefort, Claude. "Droits de l'homme et politique." *Revue Libre*. no. 7 (1980).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *La Monadologi*. Paris: Livre de poche, 1991.
- Lévi-Strauss, CL. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF, 2002.
- Lyotard, Jean-Francois. *La condition postmoderne*. Tunis: Cérès Éditions, 1995.
- Marx, Karl. *Critique du droit politique hégélien*. Paris: Éditions sociales, 1975.
- More, Max. "Extropian Principles: A Transhumanist Declaration." *Mrob*. 6/2/2023. at: <https://bit.ly/40Krn4X>
- Renaut, Alain & Luc Ferry. *Philosophie politique 3: Les droits de l'homme*. Paris: PUF/Quadrige, 1984.
- Renaut, Alain. *L'ère de l'individu: Contribution à une histoire de la subjectivité*. Paris, Gallimard, 1989.
- _____. *L'individu: Réflexions sur la philosophie du sujet*. Paris: Hatier, 1995.
- Sloterdijk, Peter. *La domestication de l'Être*. O. Mannoni (trad.). Paris: Fayard, 2000.
- _____. *Règles pour le parc humain: Une lettre en réponse à la lettre sur l'humanisme*. O. Mannoni (trad.). Paris: Milles et une Nuit, 1999.
- Sosoe, Lukas. "Le destin de l'humanisme est-il achevé? Human Enhancement, Human Nature and Humanism." *le portique, Revue de philosophie et de sciences humaines*. vol. 37-38 (2016). at: <https://bit.ly/40F15mN>
- Tinland, Franck. *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique*. Paris: PUF, 1986.
- Tzvetan, Todorov. *L'esprit des Lumières*. Paris: Robert Laffont, 2006.
- Vincent, Jean-Didier. "Hypothèses sur l'avenir de l'homme." *La pensée de midi*. vol. 1, no. 30 (2010).