

نزعة الأنسنة باعتبارها تعقلا و قدرة على الفعل.(الجزء الأول)

د.مصطفى غوزي

1)مقدمة:

تزامن صدور الترجمة العربية لكتاب الأستاذ محمد أركون: « نزعة الأنسنة في فكر العربي- جيل مسكويه التوحيد -» انقضاء حوالي الثلاثين سنة و قد يزيد، على تقديم الطالب محمد أركون لأطروحته الموسومة: « نزعة الأنسنة في التفكير العربي - جيل مسكويه و التوحيدي للمناقشة و ذلك لأجل نيل درجة الدكتوراه من جامعة السوربون،يقع هذا العمل المنجز في حوالي656،و قد تفرعت فروعها الأساسية بهذه الكيفية : الكتاب الأول: المعطيات الخاصة بالسيرة الذاتية لموسكويه

و المراجع التي تتحدث عنه:الفصل الأول: قيمة المصادر الخاصة بالسيرة الذاتية و المراجع: أ- أعمال مسكويه بصفتها مصدراً للسيرة الذاتية،الفصل الثاني:محاولة لكتابة السيرة الذاتية لموسكويه،الفصل الثالث:أعمال موسكويه،الكتاب الثاني:الحكيم، الفصل الرابع:بحثا عن المنهج مشكلة المصادر و الأصول،الفصل الخامس:الموقف الفلسفي لموسكويه،الفصل السادس:تشكيلا المعرفة أو نسق العلوم،الفصل السابع:بناء صرح الحكمة أو تشكيلا الحكمة:1)الإنسان مُركب (2) الضرورة و الحرية (أو الحتمية و الحرية) في الوجود البشري (3)اقتناص السعادة أو التوصل إلى السعادة (4)النبي،الله،الفصل الثامن:الحكمة و التاريخ. إذا كانت العناصر المكونة لموضوع الأستاذ محمد أركون مقاطع حجاجية تتكشف تباعاً،فحسب منطق معلوم مُشكّله الموضوع تشكيلاً تحذ فيه المسار الكشفي أولاً إظهار ما قدّمته الشخصية المركزية «موسكويه» من إنتاج معرفي بشكل عام إجمالي،ثم ثانيا حديث تفصيلي موجه«سبيل» للغرض المبتغى المنشود و من العمل في حد ذاته،و إن أخذنا عنوان الأطروحة ما أخذ الجملة الخبرية(القضية)،فإنّ مكونات هذا العنوان العام،قد وجدت أساساً لتحقيق وظيفة أساسية بهدف لإثبات أو صدق الموضوع والأستاذ حينما يقول بأن هناك نزعة «إنسانية» في الفكر العربي وتحديداً في جيل موسكويه و التوحيدي - وحتى وإن كان تركيزه على فكر موسكويه- فإن حل ما سيأتي بعد ذلك من حَول مُفصّل،إنما هو قول تأكيد توضح إثباتي،فمعطيات خاصّة متعلّقة بالسيرة الذاتية لموسكويه و قيمة المصادر الخاصّة بالسيرة الذاتية و المراجع و أعمال موسكويه بصفتها مصدر السيرة الذاتية...إلخ،فهنا التعريفات تأتي لتؤكد العنوان المختصر المفيد و الجملة الإخبارية باعتبارها تركيب منطقي يقبل الصدق الكذب، بالتالي فإن مهمة الأستاذ تنصب

حصرياً في دائرة إثبات الصحة و بوجود النزعة إنسانية قد إخترت فكر جيل موسكويه و التوحيد، و بحسب الفهرس المبين المراحل إنجاز الكتابة فإن الأستاذ يبدو إنه إقتصر، فركز على أعمال «موسكويه» فقط كقرائن على وجود هذه النزعة في ذلك الزمن المغيبة أو المنسية في الزمن التيه و الرداءة الذي نحياه نحن الخلف الآن، لكن قبل أن نتقبل الإنتقاد و الحديث عن المطاعن، يكون الأجدى بنا أن نسير باتجاه أطروحة الأستاذ و في اتجاه صحة ما يرغب أن نظهره، فالمفكر الذي وجه طاقته الفكرية باتجاه قضايا الإسلام و المسلمين، أملاه سياق سياسي قد انبثق مع بروز الدولة الوطنية المستقلة في فترة الستينات (الدولة الجزائرية)، قضايا مجموعة بشرية عاشت التاريخ و تعيش في التاريخ، تحيا حالياً أوضاعاً من التخلف و التبعية، قد أخطر هذه الأوضاع و أفتكها في التصور الأركوني، هو أن هذه المجتمعات المسلمة الحالية قد أوصدت و أوثقت باب النظر العقلي، و اكتفت بفتات الاسترجاع و التردد قوتاً معرفياً، و إقتنعت بالتقليد الأعمى سبيلاً، ورضيت بالتوفر المائل قدرًا، و مع العلم أن المجتمعات المسلمة قد عاشت في زمن قد ولى و أدبر حقبة انبثق فيها العقل و تأهل لإنتاج المعرفة تأسست على مبادئ عقلية، و منظومة معرفية، جذورها تضرب في الفلسفة اليونانية فما المقصود بالعقل الإسلامي، وهل هناك فعلاً قد استغرق الظاهرة الإسلامية و يعبر عنها حتمًا؟ و إن وجد هذا العقل، فهل هو وافد عند الجميع المنتجين للمعرفة في الساحة الفكرية الإسلامية أيام الإزدهار و التوهج؟ و قبل هذا وذلك هل بالإمعان تصوّر لقاء بين العقل و الدين، أ يوجد رابط ما يربطهما أم لا؟ ألا يمكن رصد تباعد ما - من حيث الطبيعة - بين المبادئ المؤسسة للقدرات العقلية و بين المسلمات المؤلفة للاعتقاد الديني.

-الدين والعقل :

يبدو أن العلاقة الصراعية بين العقل و الدين العلاقة، معضلة من بين المعضلات ، الأكثر إثارة و تساؤلاً و جدلاً، نظراً لحساسيتها العاطفية وقربها من القناعات الشخصية المؤسسة للذات وتوجهاتها، فالصراع بين الدين و العقل، و الذي يرى على أكثر من صعيد، مستمر في الفعل و التأثير إلى حدّ الساعة ، يشتد في فترات تاريخية ويحتد، و يقل في الشدة و الحدة في فترات تاريخية أخرى، أمّا الداعي أو الدواعي إلى هذا التوتر فالتصادم، و الذي يُفضي بين الحين و الآخر إلى اتهام بعض الناس بالردّة و الكفر، أو حتى إلى حدّ زج الرقبة و إزهاق الروح، هو ذلك الشعار القائل بفصل الدين عن الدولة، المنبثق عن سياق تاريخي معين، أوروبي تحديداً قد خلص إليه العقل الأوربي، و الذي يؤول من قبل البعض بأنه إلغاء للجانب الديني من حياة الناس بصفة كلية، و إقصاء للاعتقاد وطرده

من أفئدة المؤمنين، إن فهمًا كهذا - في تصور أركون- يبتعد عن الحقيقة و يُجافي الواقع، و لا محل له للنظر، و حتى لو سلمنا جدلاً بأن هؤلاء الذين يتبنون هذا الشعار و يحملونه، قد يساورهم هذا الفهم أو صنوه، فإننا سنحيل هذا الفهم إلى دائرة أضغاث أحلام و الأمانى التي لا تمت بصلة إلى الوقائع التاريخية، أما الفهم التاريخي لمصطلح علمانية، فوضع حدود و معالم لمجالات الحياة الاجتماعية، التي يرتقي فيها الكائن من وضعية رعّية إلى وضعية مواطن والذي يمارس حياة مدينة أُنسها الحرية الفردية في ظل نظام سياسي لا يُسائله فيُجبره الانخراط في معتقد ديني بعينه؛ فالمعتقد الديني مسعى شخصي لا يلزم الجماعة الوطنية في شيء، غير أنها لا تتنكر لمراث الجماعة بل تعتبره رافداً من روافد الشخصيات الوطنية، و بالتالي لا ينبغي أن يتدخل السياسي في الديني و لا الديني في السياسي فيلقى هكذا على الساحة العمومية، إن الدولة مؤسسة و جهاز يُوفر إطار يرضى و يحمي و يُحافظ على العيش المشترك بينما الدين -المنضوي في هذا الإطار الضامن- يرضى شؤون المؤمنين ويهيئهم لما بعد الموت. و بالعودة إلى تاريخ أوروبا فإن الدولة القومية منذ نشأتها الأولى عملت على تحجيم سلطة الدين و تقليل من تأثيرها قدر الاستطاعة، استطاعة تراعي الطرف الاجتماعي و منطلق السياسة و تحديداً المسيحية في وجهها الكاثوليكي المتغطرس المكرس من قبل الدولة الدينية بروما و التي حكمت و بسطت سيطرتها على الأرض الأوروبية الواسعة و استغلت هذا الامتياز استغلالاً فاحشاً عطل الحركة الفكرية زمناً جراً، دوغمائية ساست هذه الدولة، دفع عدد من المفكرين ضريبة غالية لمعارضتهم هذا المسار الكتيب. إلا أن الصدام بين العقل الأوروبي و الدين المسيحي قد وصل إلى نوع من الهدنة، فطويت بذلك صفحة العداء ، بفعل تغلغل الفكر التنويري في أوساط المجتمعات الأوروبية و بمقادير مختلفة و أيضاً بفعل الانتصارات الباهرة التي أحرزها العلم الوضعي، برغم من وجود عدد من الإخفاقات التي سجلت ضده، والتي يُعتقد أنها من مساوئه التي غطت على حسناته ؛ يقول حميد لشهب مقدما لكتاب جدلية العلمنة العقل والدين: «استطاع الوعي الغربي المعاصر في شقيه العلماني و الكاثوليكي أن يصل إلى شيئين مهمين لم يسبق له أن وصل إليهما من جهة إعادة النظر في علاقة السلطة الدنيوية و السلطة الدينية و محاولة عقد هدنة بين الطرفين، لأن التحديات التي تواجه المجتمعات ما بعد الحديثة لا حصر لها. بات واضحاً بأن الخطر الذي يدهم الإنسانية بفعل التطور العلمي قد يؤدي إلى القضاء على العنصر البشري إذا استمر تطور العلم عنده وتيرة»، ولأجل تبيان طبيعة العلاقة بين الدين و العقل و بغية إدراك أعمق، إدراك فلسفي لهذه القضية؛ يقول يورغن هابرماس محاورا البابا بندكتس ضمن لقاء جمعها بالأكاديمية الكاثوليكية تابعة لمقاطعة «بايرن» بألمانيا راعية هذا اللقاء أو الحوار و قد عنوان مداخلته: «الأسس القبل سياسية

للدولة الديمقراطية القانونية «:» إن نقطة الانطلاق بالنسبة للخطاب الفلسفي حول العقل و الدين ، هو شكل من أشكال التفكير الذي يطفو باستمرار على السطح هو: يكتشف العقل في عمقه العميق أصله في جذور مغايرة له و يجب عليه لكي لا يسقط في خطر تمجيد قوة الذات لتوجهه العقلاني أن يعترف بجذوره الأصلية» يمضي هابرماس عارضا أمامنا لوحة تاريخية وقد تشكلت بفعل نشاط فلسفي ، واتخذت لنفسها أسلوب التجريد و الاختزال مصورة أحوال العقل في نشأته الأولى :«..و إذا تركنا الدين جانبا ، فإننا نجد العقل في بداياته الأولى قد حاول تجاوز حدوده الداخلية في تطبيقاته ، سواء أكان في ذوبان الصوفية في وعي كوسمولوجي أو في شك في أمل الحدث التاريخي للخلاص أو في شكل التضامن مع المقهورين و المغلوبين على أمرهم و الذي يحاول الخلاص المسيحي الإسراع به».

لكي لانتخذ السبل فيضيع منا الطريق ،نعود مجددا إلى العقل الإسلامي وبعدها أن أظهرنا بكيفية ما، أن لاصطدام بين العقل و الدين - إن أبعدنا التعصب- من خلال تبيان أن العقل قد خطى خطواته الأولى ، فكانت خطوات اعتقاديته ؛ فتجلت معاني الإيمان بمعجزة الحياة ،وبرز نوع من الانبهار و الذهول و الخشوع أمام عظمة الوجود وسره الهائل ،الذي يأخذ بالألباب ،يخطف الإنسان بالكلية خطفا صوب نحو مزيد من العلو و الرفعة ،ثم يُعاد إلى الأرض وقد سُلبت قواه واخترق جسمه...

الأستاذ محمد أركون وهو يطرق باب العقل بالدرس و التحليل يستهل الحديث بقول فاتح لحجة الإسلام الغزالي ، اقتبس من كتاب «إحياء علوم الدين» الجزء الثالث الصفحة 15 حيث يقول : «فلاغني بالعقل عن السماع ولا غنى بالسماع عن العقل . فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل . المكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن و السنة مغرور» لينتقل بعد ذلك إلى رصد مفهوم العقل الإسلامي دون أن يُقدم أي تعليق على قول الغزالي ؛ أما من جانبنا ؛ فنحمل هذا الإظهار لقول الغزالي محمل الصورة الذهنية التي تُرى بعين العقل سراجا يُضيء القول الكلي ،و يجعله مرثيا ماثلا أمام الأعين المشتاقة فالقول وما يحمله من معاني مؤسسة لعقل إسلامي يسعى في كل حين لإيجاد حلولاً لإشكاليات تظهر بين الفينة و الأخرى. الأستاذ محمد أركون أثناء تعريفه للعقل الإسلامي يُرفق ذلك بإشارة مفادها ،أن الفقهاء يعتقدون أن العقل إن تُرك ،هكذا، لوحده، لمحالة سيضل و يبتعد عن جادة الصواب،لذا درءا لأي خطر داهم من هذا القبيل و اتقاء نتائج لا تُحمد عقباه ، على العقل القاصر بالماهية أن يسلك سلوك السالك الذي أخذ بمعطيات الوحي حتى يقوى على السير على طريق قد أضيئت سلفا بسراج الإيمان؛ هكذا، يكون العقل قد انطلق ابتداء بمعية الإيمان وقد طبع بطابع معياري منذ اللحظة الأولى ، وبصفة شاملة . تلك اللحظة التي توصف بالتجدر الأنطولوجي

،أما حجة أركون للتدليل على صحة قوله، فالحديث النبوي، و الذي يقول بشأنه ، أنه حديث قد انبثق عن الفكر الاشراقي، دون أن يفوته أن يلاحظ بأن الحديث مطعون في صحته من قبل ابن تيمية واصفا إياه بالحديث المحرّف ، أما مضمون الحديث فجاء على هذا الشكل : (إنَّ الله تعالى لما خلق العقل قال له قُمْ فقام، ثم قال له اقعد فقعد، ثم قال له أقبل فأقبل ثم قال له : وعزّي و جلاي، و عظمتي، و سلطاني، و ارتفاع مكاني، و استوائي على عرشي و قدري على خلقي ما خلقت خلقا هو أكرم عليّ منك ، ولا أحسن عندي منك، بك آخذ و بك أعطي، و بك أعرف ، و بك أعبد و بك أثيب و بك أعاقب)، ثم يردف أركون ملحقاً يُعزز به ما ذهب إليه و المتمثل في ملاحظة المستشرق لويس ماسينيون فحواها : «أن كل اسم يأتي ذكره في القرآن بمجرد ذكره، قد فتح مدلوله (المعنى) حقيقة فوق تاريخية قد قطعت الصلة بمركزاتها الاجتماعية و الاقتصادية و النفسية و حتى الجغرافية. فالقرآن جاء بلسان عربي فريد يستحيل أن يؤقّ بمثله» ، ليصل بعد ذلك أركون إلى نتيجة مفادها أن كل الفكر الإسلامي و ليس العقل و حسب الذي أراه هاهنا دالا على مجمل الإنتاج الفكري المنتج من قبل جميع المفكرين المنتسبين تاريخيا إلى الدائرة الإسلامية و الممتدة جغرافيا من طنجة إلى جاكارتا، المعتمدين على الحرف العربي وسيلة تعبير ، المنتمين إلى ملل و نحل مختلفة. قد تكوّن هذا الفكر على أساس عقلي جذره إلهي وهذا ما تنص عليه النصوص المؤسسة، القرآن و السنة ، السنة النبوية التي أضيفت من قبل الإمام الشافعي باعتبارها مصدرا تشريعيا يرقى إلى درجة النص التأسيسي الأول والمتمثل في القرآن. إنّ السنة النبوية هي مجمل ما انبثق عن حياة الرسول والتي تستغرق كل حقبة الدعوة و تكوين الكيان الجديد ، جزء من حياة النبي المكية و كل حياته المدنية؛ إذا العقل الإسلامي تاريخيا قد اقترن ظهوره -اقتران الضرورة- بالدعوة المحمدية بمكة الحيز الحاضن للفكرة الموحدة، ومن هذا الظهور الجنيني والتجلي حاز على الإطار الوجودي المستوعب -بالقوة- لكل تفاعل محتمل سيحصل حتما بين الفاعلين التاريخيين و الفكرة المحمدية الموحدة ،

في معرض حديثه عن الأسباب التي دفعت به مقارنة العقل الإسلامي، يذكر أركون سببين أصوغهما بهذه الكيفية :

أ- سبب ذاتي : أراه رغبة قد اختلجت نفس المفكر و ألحت ؛ و أراه في مقام آخر و بكيفية من الكيفيات سبيل العقل الإسلامي المعاصر الخروج من سباته العميق المطبق و الذي طال و استطال وفاق سبات أهل الكهف .

ب-سبب خارجي :يعزوه الأستاذ محمد أركون في إدعاء ممثلي التيار الإسلام السياسي ،انتسابهم

إلى نظام العقول ، عبارة قد يُفهم منها أن هؤلاء ، قد نصّبوا أنفسهم -دون استئذان- حراسا للعقيدة وأنهم الواقفون هم على الثغور، الراسخون في العلوم الحقّة، ولأجل التأكيد من صحة هذا الإدعاء يقترح الأستاذ محمد أركون قطع ثلاثة مسارات تمثل أمامنا على هيئة جمل استفهامية نصوغها على هذا الشكل :

السؤال الأول: ما هي مكانة العقل الإسلامي من الناحية الاستمولوجية ؟

السؤال الثاني : هل هناك من الاستمرارية تاريخية حقيقية و محسوسة بين العقل الإسلامي الكلاسيكي و نوعية العقل التي تدعي الانتساب إليها الخطابات الإسلامية المعاصرة ؟ أم هناك بينهما قطيعة بالقوة أو بالفعل محجوبة و مغطاة بواسطة سلسلة من الإسقاطات الثقافية على الماضي ؟

السؤال الثالث : ما رأي الفكر الإسلامي الحالي بتاريخية العقل بشكل عام و تاريخية العقل الإسلامي بشكل خاص ؟

إن تتبعنا السؤال الأول فاهتمنا به لوحده -لضرورة يفرضها المقال و الذي نحن بصدد نشره-و الذي مقصده تبيان نزعة الأنسنة المحتواة في فكر مسكويه و التوحيدي و جيلهما ،فإننا تبعا لذلك ملزمون أن نقدم تعريفا للعقل الإسلامي الكلاسيكي ،من خلال التطرق إلى كيفية الولادة و ملاسبات ظهوره و تكونه و تميزه عن باقي الفاعلة أثناء تلك الحقبة من التاريخ و قبلها : يتصور الأستاذ محمد أركون ،الإمام الشافعي بصفته المؤسس لعلم أصول الفقه هو من قعد لعقل إسلامي و نتعارف عليه على أنه كذلك ، يقول أركون :« إنّ علم أصول الفقه كما كان قد تبلور لدى الشافعي لأول مرة بشكل متماسك، يتيح لنا أن نستخلص مفهوما فعّالا من الناحية التاريخية و التأملية للعقل الإسلامي الكلاسيكي » أما ماهو مصنفه الذي يظهر فيه عمليا هذا الفعل التأسيسي الموجه ،فكتابه «الرسالة» و الذي يتناول قضايا تتعلق بالفلسفة السياسية و ابستومولوجيا القانون و الروابط بين الحقيقة و التاريخ ، ثم اللغة و التاريخ و القانون في آن معا.

وحتى و إن كانت هذه المصطلحات لا تنتمي إلى معجم الإمام ،إنما استعملت من قبل أركون،فإن هذا الاستعمال قد يكون محل نقاش لدى النخب المثقفة في المجتمعات العربية و الإسلامية و التي تشتغل على التراث العربي الإسلامي .فعندما نعيّن علما ونعتبره علة عقل و سبب وجوده ،علم مهما بلغ شأنه و تأثيره الحاسم ،ينتمي كجزء إلى منظومة معرفية أكبر منه بمقتضى الحال معرضة بطبيعة الحال لأصناف شتى من التغيّر و التبدل ،تكون قد ضيقنا على المصطلح ،فركناه في زاوية و ألزمانه

السكون و الثبات ، ومن ثمة حكمنا على باقي مجالات العلمية بعدم المساهمة و المشاركة في فعل التكوين و التشكيل ، و بالتالي أضعنا على العقل الإسلامي صفة المطلقية النسبية من حيث لا ندري . لا ننكر قط ما قام به الإمام الشافعي من تكريس لمبدأ الوسطية المتحيزة من خلال رفع السنة النبوية إلى مقام المصدر الثاني للتشريع الإسلامي و اعتبارها و القرآن جوهر واحد و حقيقة أولى لا انفصام بينهما ، قد يرد الأستاذ محمد أركون على هذا الاعتراض ، أن تصويره لعقل إسلامي يقوم على اعتبار أن هناك عقول إسلامية ، عقل أصولي وثيق الصلة بأصول الدين كما فهمت و قيّدت من قبل الإمام ابتداء و أثرت و لا زالت تفعل فعلها وتقدر ، عقل فلسفي أسهم حقبة ثم توقف بل قل أكره على التوقف إكراها من تأدية نشاطه مع حلول القرن الثالث عشر ميلادي ، وعقل صوفي تألق ووصل مجدا مع محي الدين بن عربي ثم تولى ، إن العقل الأول عدّ خير ممثل و معبر عن المسلمين و عن تميزهم و اختلافهم؛ ؟ أما العقل الثاني و الثالث فإلى الهامش كان المصير المحتوم ، و خاصة عندما اشتدّ عود العقل الأول بإيعاز شافعي ، كل هذا تمّ بموافقة عوامل موضوعية كانت تفعل فعلها الطبيعي في المجتمعات الإسلامية ، وكان بالإمكان أن يسود تيار آخر غير التيار الشافعي و الذي غلب وجهة نظر محدّدة و عمّد قراءة واحدة للنص المقدس ، معتبرا إياها القراءة الصحيحة مقصيا بذلك باقي القراءات من دائرة تداوله ، مما انجر عنه تغييب لتصورات لو وجدت طريقها نحو التحقق الاجتماعي ، لكانت طبيعة العقل الأول مختلفة على ما عليها الآن ؛ يقول المفكر نصر حامد أبو زيد: «إن أطروحات الشافعي لا تفهم حقيقة الفهم بم عزل عن الصراع الفكري الذي كان محتما بين أهل الرأي و أهل الحديث في مجال الفقه و الشريعة ، و لا يمكن لهذا الصراع بدوره أن يُفهم حق الفهم إلا في سياق الصراع الفكري على مستوى العقيدة بين المعتزلة و خصومهم من المشبهة و المرجئة و هذا الصراع المركب يحيل من داخله إلى صراع آخر مركب أيضا يدور على مستويين : مستوى ظاهر ، هو مستوى الصراع الشعبي بين العرب و الفرس خاصة ، و هو صراع كانت أبعاده الثقافية و الفكرية الواضحة ، فضلا عن تجلياته الضمنية في أشكال الصراع الفكري المشار إليه . و المستوى الآخر هو مستوى الصراع الاجتماعي الاقتصادي السياسي ، الذي كان يتخذ في الغالب شكل الصراع الفكري الديني و يتركز في النهاية حول تأويل النصوص الدينية ».

و أهل الرأي - هؤلاء- يعدّون تيارا داخل الفكر الأصولي - ونعني بلفظة أصولي أصول الفقه- كان أسسه أبو حنيفة النعمان ، اشتهر عن هذا التيار تقديم العقل في فهم النص القرآني و اعتباره الأداة التي بواسطتها يدرك أمر الدين و يُقام ؛ و من نتائج هذه الإستراتيجية اختلاف الشيخ المؤسس مع تلامذته في النوازل ، و في هذا الشأن يقول حامد أبو زيد : « و اختلاف أصحاب أبي حنيفة مع

اجتهادات أستاذهم شائع معروف و ذلك معول بحيوية المذهب أساسا، و انفتاحه العقلي و الفكري ويكفي هنا أن نذكر اختلافهم في مسألة قراءة الفاتحة في الصلاة بغير اللغة العربية ، إذ يعتبر أبو حنيفة أن القراءة بالعربية ، أم غير عاجز ، و لكن يُكره ذلك عند عدم العجز ، و قال أبو يوسف و محمد لا تقبل القراءة بغير العربية إلا في حالة العجز عن العربية ، «، إذا يوجد عقل إسلامي ناطق بلسان عربي ، قد تكوّن و تبلور في فترة التدوين و نشاط الكتابة ، أي لحظة تحوّل المجتمعات الإسلامية من المرحلة الشفوية إلى مرحلة التقييد و التسجيل وبالتالي المحافظة على الذاكرة الجماعية كقوة دفع إلى الأمام حتى و إن كانت عادة الكتابة ليست بالعادة المتجذرة في المجتمعات العربية البدوية ؛ يقول الأستاذ محمد عابد الجابري : «و عصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية هو بمثابة « الحافة » الأساس إنه الإطار المرجعي الذي يشد إليه و بخيوط من حديد ، جميع فروع هذه الثقافة و ينظم مختلف تموجاتها اللاحقة إلى يومنا هذا ، ليس هذا وحسب بل إن عصر التدوين هذا ،...هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله (على مستوى الوعي العربي بطبيعة الحال) ، فصوره العصر الجاهلي و صورة صدر الإسلام و القسم الأعظم من العصر الأموي إنما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين ، وهي نفسها الخيوط التي نسجت صور ما بعد عصر التدوين و ليس العقل العربي في واقع الأمر شيئا آخر غير هذه الخيوط التي نسجت صور ما بعد التصنع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة ، و بالتالي مظهرها أساسيا من مظاهرها .»

هكذا ، يبدو للناظر المتتبع أن هناك تشكيلات معرفية تارة يشار إليها بالعربية و تارة أخرى بالإسلامية من قبل المهتمين بالشأن الثقافي في المنطقة العربية و الإسلامية ، قد ترسبت زمن التدوين مكنت بظهور تصور لما يدعى عقلا إسلاميا ، وهذا ما وقع عليه اختيار الأستاذ محمد أركون و الذي يراه قد تجلي في نسخته الشافعية الصارمة و التي يعتبرها أصحابها بأنها النسخة المعبرة بحق عن روح الإسلام ، و أية نسخة أخرى تكون بالضرورة غير مطابقة لروح الإسلام في المنظور الشافعي ، و ما دامت هذه النسخة قد قُدمت بهذا الشكل الوثوقي السافر ، فإن الأستاذ محمد أركون حاول أن يُظهر نسخة أخرى أكثر موافقة لتطلعات العقل البشري و أكثر انفتاحا ، حاول المساهمون في تأليف هذه النسخة ، والمُشاد بهم من قبل أركون ، أن يجدوا موطأ قدم لرؤاهم ومقاربتهم لعيشهم وما يزخر به من قضايا عدّة مختلفة ، و بالتالي لو قُدّر لهذه النسخة المؤدّة أن تستمر في الحياة ومن ثم في الفعل ، لكان الحال غير الحال ، و لكان وضع المجتمعات الإسلامية بأفضل حال ممكن ، فعندما يُقدم لنا الأستاذ محمد أركون هذه النسخة المتوارية ، إنما يسعى من وراء ذلك تحقيق مقصدين هما

المقصد الأول: قد نسميه بالعمل التاريخي الكاشف عن التراث العربي الإسلامي في صيغته العقلانية الإنسانية .

المقصد الثاني: قد نطلق عليه وصف المشاركة في التعبير و التطوير الاجتماعيين ، فمعرفة الماضي معرفة توظف باعتبارها عامل تحريك للقوي الاجتماعية المعول عليها إحداث التغيير والانخراط في سياقات علمية إنسانية .

قدّم الأستاذ محمد أركون في مؤلفه: «نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل التوحيدي» نسخة عن العقل الإسلامي قد يُعَين مباشرة في كتابات مسكويه و التوحيدي و عموما في جيلهما ، وكان أركون يقصد من وراء هذا التقديم إلى رفع القول الآتي إلى مقام الحقيقة: إن مظاهر التخلف التي ترى بالعين المجردة في الحياة اليومية للمجتمعات العربية الإسلامية، ليست بالقدر المحتم الذي لا مناص منه ، بل هناك إمكانية لتغيير هذا الوضع المتري ، و ذلك ببعث نزعة إنسانية في جسم هذا الكيان الممتد تاريخيا و جغرافيا ، و يفترض أن يكون هذا البعث واقعا ، فالعمل في هذا الاتجاه غير قابل للتأخير و التسويف ، يرتقي إلى مستوى الضرورة الحياتية ، إن رغبت هذه المجتمعات في التقدم ، أي أن تستمر في الحياة ضمن عنوان الهوية العربية الإسلامية . و من ثمّ فإن عبارة «نزعة الأنسنة» في تصور أركون تعني ذلك الموقف الذي يعتبر الإنسان قيمة إيجابية بحدّ ذاته ، ومادام هو كذلك فإنه هو مركز الكون و محور القيم و لن يصير هذا الأمر حاصلا إلا عندما يكون الإنسان قد تخلّص من أصفاد أدمت و أوغلت في الإدماء ، فحرّمته من استخدام عقله استخداما موفقا ، يسائر معطيات الواقع العيني المتغير ، و إقصاء لكل التخمينات و الأوهام التي لا صلة لها بالطبيعة المحك الأول و الأخير : و أرى الأستاذ محمد أركون قد استعمل العبارة «نزعة الأنسنة» متأثرا بمدلولها اللاتيني ، وحتى و إن أشار بأن ثمة ماهو مقابل لهذه العبارة HUMANISME -- في الثقافة العربية و الذي يفيد تقريبا المعنى ذاته أو بعبارة أدق كان يفيد المعنى ذاته ، أما هذا المقابل العربي لهذه العبارة اللاتينية ف: «الأدب» و أضحي حاليا لايؤدي المعنى الذي كان يؤديه إبان العصر الذهبي لحضارة العرب ، ولقد جاء في لسان العرب و في مادة أدب ما يلي : «الأدب: أدبُ النفس و الدرس و الأدب الطّرف و حسن التناول» أما الطّرف : «ظرف: الطّرف: البراعة و ذكاء القلب ، يُوصف به الفتیان الأزوال و الفتيات الزواله و لا يوصف به الشيخ و لا السيّد و قيل : الطّرف حسن العبارة و قيل : حُسن الهيئة و قيل الحذق بالشّيء» و إن كان أركون يحمّل مفردة «أدب» حمولة موسوعية ، فالأديب هو ذاك الإنسان المطلع على فنون و علوم شتى و هذا ما كان متاحا أيام مسكويه . إنّ مقصود أركون بنزعة الأنسنة هو : «

ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان بحد ذاته و لذاته و يعتبره مركز الكون و محور القيم و يُفارق بذلك بين المركزية الإنسانية و المركزية اللاهوتية ، فالثانية سيطرت طوال العصور الوسطى و لاتزال تُسيطر لغاية الآن على قطاعات واسعة من الفئات الاجتماعية العربية و الإسلامية ، ثم يضيف على المقصود الأول مقصودا ثانيا متمثلا : « في ازدهار العقلانية و تراجع الظلامية و التعصب الديني ، ففي القرون الوسطى كان التركيز يتم على الله فقط . وما كان يجوز الاهتمام بالإنسان إلا من خلال علاقته بالله أو عبادته له باختصار كنا نعيش في ظل المركزية اللاهوتية ثم انتقلنا إلى ما يمكن أن ندعوه بالمركزية الإنسانية أو بالنزعة الإنسانية .» تشير مفردة « ظلامية » بوصفها نعتا لحقبة عاشتها المجتمعات العربية الإسلامية ، حقبة العصور الوسطى أو كما يُسميها أركون بالعصر السكولائي الممتد زمنيا من القرن السابع الهجري إلى القرن الثالث عشر ؛ إن هذه المفردة -الظلامية - تحيل إلى فترة تاريخية قد مر بها الفكر الأوروبي ، حيث تمّ فيه الانتقال من تصورات قد منحت للطابع اللمسي الأولوية على الطابع البصري الذي يشغل منطقة الهامش ، إلى تصورات تتطبع بالطابع البصري ، الطابع الأول ساد لعهود قد يمثله أحسن التفكير الأرسطي ، الطابع الثاني تزامن انبثاقه مع ظهور فلسفات مثل فلسفة ديكرت و فلسفة سبينوزا و تجلي البصري النوراني ، و دليل على هذا ما تحفل به هذه الفلسفات من عبارات دالة ، مثل عبارات : الوضوح ، الدقة ، النور ...، وما يُقابلها من عبارات ضدية حاجبة يأتي ذكرها في السياق وظيفتها إضفاء مشروعية ما ، مشروعية القول على تلك العبارات الإيجابية و بالتالي تقديم البصري على اللمسي . عندما يعتمد أركون مفردة « ظلامية » ، فإن اعتماده مؤسس على هذا الإرث و يسير وفق منطق الخاس ، والذي يعود إلى القرن السابع عشر تحديدا ، هكذا تتألف عناصر النزعة الإنسانية ، فيلتئم التصور ، الذي يُعلن عن ميلاد حقبة ينتشر فيها الإنساني في المجال الثقافي الأوروبي ساعيا إلى زحزة الإلهي عن المركز محوّل إياه إلى الهامش ، ناظرا إليه باعتباره مُلحقا من ملحقات الإنسان المأمول .

يبدو لي، أن الأمر بالنسبة للأستاذ محمد أركون لا يغدو في النهاية إلا صراع مواقع و حركات غزو و انتشار و إعادة انتشار لقوى اجتماعية ترمي إلى تحقيق مآرب مادية فئوية ، يمثل القول الفلسفي وجه من وجوه التعبير عنها ؛ إنه بتعبير آخر انتقال سلطة الفعل في الفضاء العمومي من قوى إلى قوى مضادة ، من قوى تتحدث باسم الله ، و أخرى تُنصب نفسها ناطقة باسم العقل ، و كلتاهما تسبحان في عالم الوثوقية و يغترفان منه ، وينظران إلى بعضهما شزر . غير أنّ الذي لا ينبغي إغفاله أن ما تقدم ذكره من أفكار هو وليد عوامل تاريخية متعلقة بمجتمعات بعينها ، فلقد عرفت أوروبا ، وفي فترة تاريخية قد ولت، نقلة نوعية للأوروبيين من وضعية اجتماعية طغى فيها اللامعقول و عمّ

الجور و التعسف و تفشت الخرافات و الأضاليل ، إلى وضعية اجتماعية جديدة لم تعهدها الشعوب الأوروبية، بل لم تعهدها البشرية قاطبة ، فأصبح الإنسان الأوروبي هو صاحب المبادرة الفكرية ، إنسان ناهض ، يسير قدما نحو آفاق جديدة من المعرفة المؤسسة على العقل و التجربة ، وضعية ما كانت لتتشكل لولا إعادة قراءة للجيل الأوروبي المتنور للتراث اليوناني الروماني و التراث العربي الإسلامي ، لذا قد يكون في الأمر بعض التعسف إن حاول الواحد منا أن يستنسخ أفكارا استنساخا ، ثم يقوم ببثها بطريقة آلية في ثنايا منظومة معرفية مختلفة عن تلك المنظومة المعرفية النموذج ، مع الاعتراف بوجود مبادئ عامة تسيّر حركة المنظومات المعرفية الإنسانية و تفعل فعلها المشهود .

إن مصطلح النزعة الإنسانية أو الهيومانزم ذو منشأ أوروبي ، قد تبلور و اتضحت معالمه إبان النهضة الأوروبية ، و استمر في النمو و التطور ، و تلوّن بتلوينات متعددة مختلفة تبعا لمراد الأزمنة الحديثة منها ، و إن جئنا قاصدين الدال هيومانزم متسائلين عن المتي و عن الكيفية لكان الأمر ملفت للنظر : فالمدلول قد عُلِم قبل ورود الدال و صياغته ، صيغ المصطلح سنة 1808 من قبل العالم التربوي الألماني Niethammer أما ملابسات الصياغة ، فتعود إلى النقاش الدائر آنذاك حول مكانة الدراسات الكلاسيكية في التعليم الثانوي بالمقاطعات الألمانية ، ثم في سنة 1859 غطى هذا المصطلح الحركة الفكرية التي سادت عصر النهضة و كانت التغطية من قبل المؤرخين «بروكهارت» و «فويخت» في كتاب لهما موسوم ب: «إحياء الكلاسيكيات القديمة أو القرن الأول للهيومانزم» .

ما قد يستنتج فورا أن مصطلح هيومانزم كان يفيد بدئيا عملية التعليم : « وربما يكون مناسبا هنا أن نتعرف على الأصل التاريخي اللغوي لتعبير هيومانزم و الواقع أن ذلك يتطلب أولا : العودة إلى اليونان القديمة حيث نجد أن ثمة عبارة معينة paedia enkliklia تشير إلى التعليم المتوازن ، و فكرة التعليم لدى اليونان paedia تشير إلى نسق المعارف الإنسانية المتمثل في الفنون الحرة السبعة : المنطق ، البلاغة ، القواعد العامة ، الأعداد... (يتبع).