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

د.مصطفى غوزي.

علم الفلك ، التجانس الصوتي- harmonie-و هي المعارف التي تقدم تقنية للتعليم و النقاش في عالم بلا كتب يعتمد على التمكن من اللغة و الدقة في التفكير و المهارات الجدلية «هذا الشق الأول لمفهوم التعليم المتوازن لدى اليونانيين القدامى ، أما الشق الثاني لهذا المفهوم و الذي يرتبط معه ارتباطا عضويا : «فكرة الطبيعة الشخصية الإنسانية يمكن التأثير في نموها عن طريق التعليم و على فكرة التمايز اللساني الذي يتحقق عن طريق اكتساب القدرة على الإقناع و القيادة « و هي قدرة لازمة للعب دور نشط في الحياة العامة ، و ممارسة مثل هذا الدور يعتبر شيئا أساسيا لتحقيق إنسانية الإنسان ، بعد هذا التأثيل انتقل مفهوم هيومانزم أو بالأحرى انتقل مضمونه إلى الرومان , إن الحياة العامة تشبه في الكثير من المناحي الحياة العامة اليونانية ، حيث نلحظ ذلك في الاجتماعات العامة و في قاعات المحاكم ، فاللقاءات كانت تجرى وجها لوجه و تستدعي التمكن من فنون الخطابة لقصد إفحام الخصم و بالتالي كسب النفوذ و القوة , و لم يقتصر هذا التمكن على القدرة في الإفحام الخطابي فحسب ، بل تجاوزه ليعني امتلاك القدرة العقلية على الفهم و على عرض الاستدلالات العقلية و نقدها و حتى يتحقق هذا التمكن فعلا ينبغي أن يكون هذا التعليم المتوازن قد اشتمل على تلك الفنون السبعة الحرة ، أما المفردة التي تمّ اختيارها من قبل شيشرون ، لتدل على هذا التعليم فكلمة HUMANITAS و على إثره صار مصطلح عصر النهضة في بدياته الأولى قد تميز باشتغاله باللغات و الآداب الكلاسيكية ، أي بما يسمى في اللغة اللاتينية ب :STUDIA HUMANITAS . يعترف الأستاذ محمد أركون في لحظة من لحظات الكتابة ، أنه كان في حيرة من أمره وهو يحاول أن يستقر على ترجمة معينة لكلمة هيومانزم من لغتها الأم إلى اللغة العربية ، حيث يقول : « يلاحظ القارئ أني لا أعرف كيف استقر على قرار فيما يخص ترجمة الكلمة الأجنبية « هيومانزم « فتارة أترجمها بالفلسفة الإنسانية ، و تارة بالنزعة الإنسانية ، و تارة بالاتجاه الأنسي و تارة بالأنسية و تارة الإنساني و العقلاني في الساحة العربية « , و يعزي ذلك إلى صعوبة ترجمة الفكر أو نقله من اللغات الأوروبية إلى اللغة العربية . إن الذي لم يشر له الأستاذ ، حتى و إن كان ربما يعلمه ، أن مصطلحا ما حينما يطرح في المجال التداولي لثقافة ما ، إنما يطرح تحت ضغط احتياجات أملتها عوامل واقعية متعلقة ببيئة ثقافية ما ، أفرجت عنه لتأدية وظيفة محددة أصلا و منحته الوجود من خلال اعتماده ، ثم بثته في اللسان بثا ليقوم بدوره عمليا ،بعدما أن امتلاء بالدلالة المميزة له مقارنة بباقي الدلالات داخل اللسان الواحد . ونحن حينما نرغب في ترجمة مصطلح من لغة إلى لغة أخرى ، ينبغي علينا أن نأخذ هذه

الاعتبارات وغيرها كثير في الحسبان قبل أي عملية ترجمة ، فعمل المترجم يمتزج فيه الحس الفني مع الدقة العلمية . وهذا ما حاولنا أن نظهر بعض ملامحه فيما سبق ، ثم ليس هذا كل ما يمكن أن يذكر فالأستاذ محمد أركون وهو بصدد التفصيل في هذه القضية ، يثير مشكلة التسمية فهو يرى أننا إنْ تبنينا نعت عربي و ألحقناه بالفكر محمولا ، وقلنا فكر عربي و اكتفينا ،

فإننا بهذا الصنيع قد أقصينا فئات بشرية لا قبل لها باللغة العربية الفصحى المكتوبة ، و لكن و في المقابل أدخلنا فئات بشرية عاشت في الدائرة العربية الإسلامية ،ساهمت بمقدار في نشأة و ازدهار الثقافة العربية ، و السؤال الذي يتبادر إلى الذهن – دون الخوض فيه- ما الداعي إلى ذكر تلك الفئات المقصية من قبل أركون ؟ هل ثمة دوافع ذاتية أو أسباب موضوعية تلزم الذكر ؟

السبب الذي يرجعه أركون لعدم قدرة الموقف الديني على الاستيعاب الأمثل لصيغة الأنسنة ، هو أن المعتقد الديني بالمطلق يفرض نفسه على الجميع بشكل إجباري ، مادام هذا المعتقد الديني أو ذاك صادر عن قوة متعالية ، تلزم الانصياع و الانقياد . يقول أركون :» و هكذا ، نجد أن الموقف الديني للروح لايسمح إلا بصيغة معينة من صيغ الأنسنة ، صيغة محصورة داخل جدران النظام العقائدي الخاص بكل ، و يقدمون مؤلف هذا النظام دائما على أساس أنه الإله المتعالي المليء بالنيات الطيبة و الحسنة تجاه الإنسان . و قد ظل هذا النظام الديني مُهيمنا على عقول البشر حتى ظهور الحداثة الفكرية و سلاحها المفضل : النقد التاريخي للنصوص ، كل النصوص بما فيها النصوص المقدسة « . إن ضيق و انحصار نزعة الأنسنة ، و قد وضعت في الأفق الديني يعود في الأفق الديني يعود إلى أن الإنسان قد يشعر بأنه قد كبل و قيّد و بالتالي لا يُحس بكامل المسؤولية ، مقارنة بتلك الصيغة للنزعة الإنسانية التي يكون فيها الإنسان صاغ و حقق نزعة تُعبر عنه وحده و هي انعكاس لطموحاته و تطلعاته بمعزل عن أي تدخل أجنبي يعرقل ذاك التحقق أو يُلغيه و تبعا لذلك تسجيل الحياة الدينية للإنسان إلى جزء من كل هو حياة الإنسان بصفة عامة و ينظر إلى النصوص المقدّسة و تقرأ في إطار حركة التاريخ المجافية للثبات و السكون، فكل ما هو إنساني و متعلق بالشخص كالإيمان مثلا ، خاضع لضرورات الحياة الإنسانية أوّلا : الاجتماع ،السياسة ،الاقتصاد، الثقافة و التي في حال من التغيّر و التبدّل على دوام الحال .

عندما تُقرأ النصوص المقدسة من قبل رجال الدّين في رأي أركون ، إنما تُقرأ بمعزل عن السياق التاريخي ، فلا تأخذ في حساباتها مبدأ التغيّر الذي تسير وفقه الحياة الإنسانية ، و من بين نتائج هذه القراءة الخاطئة علامات فاصلة محددة بين الإيمان و اللإيمان (الزندقة) . هذا الإجراء التعسفي الذي لا يُراعي النوازل ، قد انجر عنه الكثير من المصاعب و المحن لأصحاب العقول الحرة . إلا أنه ينبغي

التذكير أن رجال الدّين المسلمون، لم ينخرطوا في مؤسسة إدارية نافذة، يُعهد إليها الشأن الديني كما كان ساريا في الديانة المسيحية و لازال بوجه من الوجوه موجودا و فاعلا في الفضاء الكاثوليكي خاصة ، فالمؤسسة الدينية المسيحية ، قد عرفت نفوذا رهيبا وصل أوجه- في لحظة من لحظات التاريخ الأوروبي القرن وسطي- إلى حدّ ابتداع صكوك الغفران تقدّم للمذنبين مقابل قدر من المال الذي يذهب خزينة إلى المؤسسة الكنسية .

لكن، ثمة من يرى أن النزعة الإنسانية المسنودة دينيا و التي تتحرك في أفقه و تنهل من منهله، أحسن من تلك النزعة الإنسانية المسنودة عقليا و التي تتحرك في أفقه و تستقي من معينه. فهذا ر،ل،جونسون و في كتابه حول :»الإنسانية الدينية « يطعن في الإنسانية التي تتخذ من العلمانية حاضنة و متكأ ، ويبين ذلك من خلال وجهة نظر تقوم على أربعة نقاط نحملها كالآتي :

أ – التسوية بين العلم و الدّين من حيث الجدارة النظرية و المستوى المعرفي.

ب-أفضلية الدّين على العلم من حيث قدرته على منح المعنى و على تأسيس القيم.

ج-ترد مثالب الدّين إلى حالة خاصة من حالاته و ليس إلى طبيعته ذاتها.

د-التأكيد على أن الإنسانية العلمانية هي إنسانية هشة مقارنة بالإنسانية الدينية.

ولكي ينشر قوله يبدأ جونسون أوّلا بتقديم مفهومه عن الإله مُعرفا إياه :»بمبدإ عاقل منظم للوجود وفقا لغاية نهائية .هو ما نسميه الله أو اللألوهية ، مفهوم يعتبر بمثابة الأساس النهائي المفرد ،المشخص للعالم ، وهو مفهوم لا يشير إلى شيء مادي أو شخص إنساني. وهذا التصور هو بطبيعة الحال تصور نظري،وهو يماثل في ذلك كل القضايا التي تحاول تفسير أصل و معنى الوجود و الحقيقة النهائية».

إن القارئ لما جاء به جونسون من أفكار بخصوص إله قابل للإدراك العقلي المشكلن أو المصورن، يلاحظ أن الموضوع المتحدث عنه هو تصور عام لشيء ما موصوف بالعمومية، قد انتزعت منه شخصيته الفاعلة و أثره العظيم على البشر، إنه لصناعة نظرية محضة، قد أنتجت تحت وطأة مقتضيات نظرية متعلقة بمنجزه، و بالتالي أغفل جونسون التجربة الإيمانية الإنسانية لموجود أعلى من الزمن و المكان أو قل فوقهما،مطلق الصفات،ليس بمقدور العبارة الإنسانية أن تحتويه أو تستغرقه، و أمر التجربة الإيمانية مُثبت عند أناس كثر خاضوا تجارب إيمانية في أزمان متعددة و أماكن مختلفة من العالم ، إن التجربة الإيمانية أو التجربة الصوفية إن صدقت العبارة في هذا المقام أمر واقع عاشها و يعيشها نون من الناس على أوضاعهم الجغرافية و المادية و العقلية و العرقية ، ومن ثم عدم

الاكتراث بهذه التجارب الفردية في صميمها على اختلافها و تنوعها تعددها و الاستعاضة عنها فقط و حصرا على ما تجود به الاستدلالات، والتي قد يكون البعض منها، أو جلها على الأقل قد استنتج من تلك التجارب الإيمانية المعيشة بكيفية من الكيفيات و التي قد يعيها العقل حينا و أحيانا أخرى لا تسعفها الظروف، فالعقل البشري يُبطن الكثير و لا يظهر إلا ما قُدّر له أن يخرج و ما تمكنت منه اللغة فأعربت عنه بلفظ مُشير. إنْ اتخذنا طريق الواقعية لغرض الاقتراب أكثر من هذه التجارب الإيمانية، فإنه لربما أدركنا معرفة قد تساعدنا على تشكيل نزعة إنسانية تنسجم مع طبيعة الإنسان و تراعي جميع أبعاده.

تتجلى الظاهرة الدينية في صورة من صورها الأكثر إنسانية في اعتقادي والذي يجسدها المتصوف عبر تجربة يعيشها بكليته ككائن، تتجاوز التفسير المبني على النظر العقلي الاستدلالي المؤلف من تصورات و مفاهيم وقضايا و طرق للمقاربة، أقل ما يقال عنها أنها محكومة إلى حدّ ما بطابع أوروبي غربي تحمله سكة مستقيمة نقطة انطلاقها قراءة للإرث اليوناني فالروماني، و مرحلة سكولائية مثيرة للجدل تمثل كبوة حصان مقدام ثم استرجاع لوعي وبعث لعقل قد تأبط التجربة فاستنهض ...حتى نصل إلى الوضع الفكري الراهن ، يقول الأستاذ إمام عبد الفتاح إمام مترجما أفكار ولتر ستيس بخصوص التجربة الصوفية :» المتصوف غير معني بتقديم براهين أو حجج تدّعم تجربته الصوفية و ترتقي بها إلى درجة الموضوعية، بل المتصوف يسلم (يزعم) بأن نور داخلي يؤكد له بأن تجربته التي يحياها فعلا واقع يعيشه و لكن الدارس مُلزم و هذا أمر بديهي بأن ينخرط في عملية برهانية تُكسب دعواه المصداقية، وما توصل إليه فكر ستيس كأساس لبحثه هذا،هو برهان الإجماع، كإثبات على أن تجربة المتصوف تجربة موضوعية، مقدمة هذا البرهان تنطلق من كلية التجارب الصوفية فهي واحدة أوهي على الأقل هي مشابهة، على نحو ما رواه المتصوفة في مختلف الثقافات المتقدمة و العصور و بلدان العالم. فالقضية التي يريد مجابهتها ستيس أو بالأحرى النتيجة التي يرغب التحقق من صدقها: إن المتصوف في تجربته يصل إلى ملامسة الواقع أو جانب من جوانبه، لايصل إليها الناس بأية طريقة، وهل هي استنتاج معقول ماهو المبدأ من مبادئ المنطق، أو من مبادئ الاحتمال التي يستند إليها برهان الإجماع ؟بأية طريقة يميل الاتفاق الكلي للصوفية إلى دعم قضية الموضوعية»

لايعنينا في –في هذا المقام- أن نذهب أبعد ممّا وصلنا له من نشر لموقف ستيس، إنما الذي يعنينا هو تبيان البعد الإنساني والذي نجده مبثوثا في النصّ المقدس و بمعنى من المعاني فإن تواجد الإنسان وارد في مطلق الأحوال ؛ فجميع النزعات الإنسانية تعمل على توكيد هذا التواجد، إما بطريقة سافرة أو بطريقة قد أثقلت بالإشارة و الرمز : «إن النزعة الإنسانية إذن ليست نظاما فلسفيا و لا هي

تعاليم محدّدة إنما هي حوار دائم شهد وجهات نظر مختلفة و لايزال، وبالتالي فأي محاولة لتجديد خصائصها لا يمكن الزعم بأنها موضوعية أو نهائية بل تظل دائما تعبيرا عن وجهة نظر شخصية «.

لن نقفل الجدل الدائر حول النزعة الإنسانية دون أن نعرّج لنظهر موقفا يوصف بالمتميّز، ووصف كذلك لاعتبار فحواه : أن صاحب هذا الموقف وهو ميشال فوكو يُصرح بصريح العبارة أن ماصطلح عليه تسميه بالإنسان قد مات أو هو يحتضر،قد عرف حياة كانت كلها نشاط و عنفوان ووعود تتصل بالثريا و أعلى؛ انبثق هذا الموقف الثامن عشر أطلقه كانط من خلال سؤاله ماالإنسان؟ ثم ارتقى في فلسفة هيجل و ماركس من خلال سؤال الهنا و الآن . شهد القرن التاسع عشر ميلاد الإنسان كائنا يحيا الآن، يعيش ضمن الظرف فقبل هذا القرن كان يتم التطرق إلى قضايا و مشكلات و تمثلات (الحقيقة، النظام، الخيال...) يقول الأستاذ عبد الرزاق الدواي شارحا علاقة النزعة الإنسانية بالفكر الجدلي من خلال قراءة فوكو :»إن النزعة الإنسانية و الفكر الجدلي من خلال تأويل فوكو، متلازمان و لايمكن فصل أحدهما عن الآخر :فالفكر الجدلي يستدعي النزعة الإنسانية،لأنها فلسفة للممارسة البشرية، و للتاريخ و للاستلاب، و النزعة الإنسانية تستدعي بدورها التاريخ ، لكونه كريما بالوعود بأن الكائن البشري سيتحقق في المستقبل كلية و بكيفية أصيلة».

تبعا لذلك فإنه لا يمكن الحديث عن أي نزعة إنسانية ممكنة قبل القرن التاسع عشر، فهذه الصيغة قد أو سيقت في سياق تاريخي سمة الأساسية ثورات على جميع الأصعدة: الصناعية و العلمية النظرية و الاقتصادية و السياسية أترث على الخطابات؛ يقول فوكو متحدثا عن بزوغ حقبة الإنسان:» ...فليس هناك من فلسفة،من خيار سياسي أو أخلاقي من علم تجريبي مهما كان نوعه،من دراسة لجسم،من تحليل للإحساس أو المتخيلة أو الأهواء، صادفت يوما، في القرن التاسع عشر أو الثامن عشر،شيئا يشبه الإنسان؛ذلك لأن الإنسان لم يكن موجودا آنذاك (و لا الحياة و لا اللغة و لاالعمل),و لم تكن العلوم الإنسانية لتظهر عندما تقرر، تحت تأثير عقلانية ملحة أو مشكلة علمية لم تلاق حلاّ أو لسبب عملي آخر، إدخال الإنسان (طوعا أو كرها و بنجاح نسبي) في عداد المواضيع العلمية –التي ربّما لم يثبت بعد إطلاقا إمكان إدراجها بينها؛بل ظهرت يوم فرض الإنسان نفسه في الثقافة الغربية باعتباره هو من يجب التفكير به و هو ما يجب يُعرف في آن معا»

وقد يرى فوكو في لحظة من لحظات تفكيره الأصيلة أن الإنسان كغيره من الموضوعات التي سبقته و كانت محط نظر و اهتمام «لايمثل» العمق المؤثر الفاعل،بل الذي يفعل و بالتالي يؤثر الدوام هو النسق (système) و ما الإنسان و ملحقاته، إلا أشياء تطفو على السطح، ما يُرى بالعين ماثلا،يتحرك،يأتي زمن سيغادر المشهد،وهو بالمناسبة يتهيأ للمغادرة؛ يذكر الأستاذ محمد أركون أن الإنسان بالمعنى

الذي ذكره فوكو أي الإنسان الذي يحيا ضمن محددات جسدية و نفسية و اجتماعية، قد تمّ التطرق إليه من قبل المفكر أبي حيان التوحيدي، و ذلك عندما أعلن أن»الإنسان أشكل على الإنسان» أما ابن سينا فقد احتوت فلسفته طلائع فلسفة ذات منحى إنساني، يقول أركون:»...فمثلا نجد لدى ابن سينا الذي جاء بعد التوحيدي بذور فلسفة واعدة بنزعة إنسانية جديدة وشديدة الانفتاح،إنها نزعة إنسانية تشتمل في آن معا على ثلاثة أشياء: فهي تعترف بالنضال المشروع الذي يقوم به العقل من أجل التوصل إلى استقلاليته الذاتية.وهي تعترف بالرمزانية الذاتية. وهي تعترف أخيرا، بحق الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب و العيان».غير أن هذه النظرة الثاقبة ذات الأفق البعيد في اعتقاد أركون لم تجد الحاضنة المستقبلة المرحبة ؛بل العكس من ذلك وجدت الصدود و النفور و الازدراء , والحال اليوم هو على ما كان زمن ابن سينا لم يطرأ عليه تغير، بل زاد الوضع سوءا. ويرى أركون أن مهمة المؤرخ هي تبيان كيفية ضمور هذه البذور الواعدة، التي كان بالإمكان أن تصد عنها نزعة إنسانية مؤمنة و منفتحة في آن واحد. و بالعودة إلى قول التوحيدي، فإن الفكرة المحتواة في العبارة الشهيرة أن الإنسان أشكل عليه الإنسان نجد نظيرها في عبارة للفيلسوف شيلر و ذلك أثناء التأسيس لعلم الإناسة في شقها الفلسفي، وهذا إن دلّ على شيء يدل قوة فكر أبي حيان التوحيدي، يقول شيلر :»إن الإنسان لم يكن في أي زمن من تاريخه أكثر إشكالية ممّا هو عليه في الحاضر».

يقدم أركون في بداية حديثه عن فكر مسكويه إثباتا واقعيا على وجود نزعة إنسانية قد اخترقت الفكر العربي، فأولئك الذين اختاروا طريق الفكر و ارتضوه أسلوب حياة و إتباث وجود بالاعتماد على قوة الفكر –المتصوفة و الفلاسفة-قد أيقنوا أن الإنسان إن رغب في معرفة نفسه،فلن يكون الأمر متاحا، إلا بشرط قبلي هو محاسبة النفس لكي يرتقي الشخص إلى دائرة الحكمة، ومن أوتي الحكمة فقد أوتي الخير الكثير، وما يمكن أن يستنتج أن العقل الإسلامي قد أدرك أن ما من معرفة تحظى بهذا الوصف إن لم تتحل بجملة من القواعد الأخلاقية ،والتي تكون بمثابة الروح التي تتحرّك في نطاقها المعرفة و تزدهر . إن المعرفة بلا روح، تفقد مباشرة أي اعتبار أو قيمة وبالتالي يضمحل أي معنى قد يلحق بها.

يطرح أركون بعد هذا،سؤالا يراه مركزي بالنسبة لقصية النزعة الإنسانية، منطقوه هل يوجد انسجام ؟أم تناقض بين المعرفة أو الممارسة (أو بين العلم أو العمل)؟ هل يوجد انسجام أم تناقض بين السّلوك المثالي و السلوك الواقعي؟

إلقاء نظرة على هذا التساؤل يجعلنا ندرك أوّلا أنه طُرح وفق تصور عقلي يقوم على مبدإ الثنائية المتحكم في الموجودات أو الأشياء، شقه الأول يرمي إلى بسط الفهم المنطقي على المعرفة باعتبارها عملية عقلية، ومدى تحققها أو صدقها الواقعي ، بينما الشق الثاني يرمي إلى قياس نسبة المثالية التي

تُعاين في السلوك باعتباره أثر قد تحقق بقدر معين على أرض الواقع. طرح التساؤل بهذه الصيغة يلزم صاحبه تقصي السيرة الذاتية للمفكر ومن خلال تتبع تفاصيل الحياة الشخصية لهذا المفكر أو ذاك (مسكويه مثلا) في بيئتها الاجتماعية، وبهذه الطريقة، نعلم نسبة الانسجام أو التناقض المتحققة سواء على المستوى النظري أو المستوى العملي،يقول محمد أركون :»نحن نعتقد أن كتابة السيرة الذاتية لكي تكون قريبة من الحقيقة، فينبغي أن تكون عبارة عن إعادة تركيب صورة للتركيبة النفسية التي تنسج و تتشكل لدى كل فرد لمجرّد احتكاكه بالعالم الخارجي . و عندما نلفظ كلمة العالم الخارجي ، فإننا نقصد -أولا- الوسط الطبيعي أو الفيزيائي الذي يتشكل الإدراك الحسي للفرد عن طريق الاستيقاظ عليه أو الاصطدام به لأول مرة، كما وتنتج عن طريق الاحتكاك به تقنيات معينة للتلاؤم أو للتكيف معه، كما ونقصد العالم الإنساني أو البشري الذي يُحيط بالفرد و الذي ينقل إليه جملة من القناعات و شبكة معقدة من السلوك و التصرفات و كذلك طريقة محددة لكي يفهم ذاته و يفهم الآخرين»,بهذه الطريقة يقدم أركون مسكويه للقارئ ، معتمدا في ذلك على مستويات ثلاثة : المستوى النفسي، المستوى الطبيعي (الجغرافي ، الإيكولوجي)، المستوى الإنساني ،هذه المستويات الثلاثة هي المسؤولة عن تشكيل أفكار المفكر و إبراز موقفه العام، لكن الذي ربما كان يفترض أن يظهر أيضا، ما المستوى الذي له النسبة الأكبر في هذا التشكيل للأفكار ، و ما المستوى له أدنى نسبة و لماذا؟ أو هل هذه المستويات الثلاثة ساهمت في تشكيل الأفكار بنسب متقاربة؟ فكلما فصّلنا في هذه المستويات من خلال قراءة دقيقة، كان ذلك مساعدا على تبيان درجة الانسجام أو التناقض ، فهناك نوع من التناسب الطردي بين معرفة هذه المستويات و معرفة مدى الانسجام من عدمه لما يُعرف و تحققه الواقعي وكذا لمعرفة مدى الانسجام من عدمه لما ينبغي أن يكون عليه السلوك ولما هو محقق فعلا؟

بعد هذا، يتعرض أركون إلى تكوين مسكويه العلمي و يُقسمه إلى قسمين:

-1التكوين العلمي غير المباشر:قبل التطرق إلى تكوين مسكويه العلمي .يبدي أركون رأيا لما يكون عليه التكوين، فيقول :»لايمكن أن يختزل التكوين العلمي لمؤلف ما إلى مجرّد ما أخذه عن شيخه ...إن التكوين العلمي المباشر (أي التلمذة على أحد الشيوخ أو على مجموعة شيوخ ، ليس إلا غطاء سطحيا لتكوين آخر أكثر عمقا و تواصلية: أي لما ندعوه بالتكوين العلمي غير المباشر» قد يتساءل المرء لماذا أركون لجأ إلى هذا التقسيم، فيميز بين نوعين اللامباشر و المباشر يُقدّم في الأهمية اللامباشر و أيضا في الرتبة و يُؤخر المباشر في الرتبة و الأهمية ؛ فما داعي إلى ذلك و ما هي المبررات التي تشفع لذلك التقسيم ؟ أما مبرر أركون فيستقيه من حياة المفكر في مرحلة الطفولة، فالمراحل الموالية ما تزخر بها من تجارب ولقاءات لها ما لها من أهمية في صناعة فكر المفكر ؛ ألا يمكن الافتراض أن هذا التقسيم

على مقاس ما عاشه مسكويه و تماشيا مع الأحداث التي واكبت حياة مسكويه و مقتضيات الأوضاع الاجتماعية المتزامنة مع الفترة الثانية للخلافة العباسية ، و استقرار الحكم البويهي في بغداد ابتداء من سنة 334 هجرية ، يقول إبراهيم الانباري :» خرجت الدولة العربية من هذا العصر العبّاسي الأوّل ، بعد أن استوت لها علوم منها النحو و العروض و بعد أن اتضح الفقه و استقامت مذاهبه الأربعة، و بعد أن تميّز الشعر بوضوح طريقته، و بعد أن عبدت الطريق لكتب السير و المغازي والفتوح، وبعد أن أفادت اللغة من تراث الأمم القديمة مثل اليونان و الفرس و الهند» ونتخيل أن مسكويه قد استفاد أيم استفادة من التراكم المعرفي الذي أنتج في العصر الأوّل ، مثلما استفاد من ذلك جميع أترابه الذين عاصروه و أضافوا بدورهم إضافات معرفية (التوحيدي).

إن مفردة تكوين تدل على نشاط فكري قصدي يقوم على تقديم جملة من المعارف و المهارات من قبل هيئة علمية مخول لها بكيفية من الكيفيات تقديم هذا النوع من النشاط و عليه فإن ما يسمى بالتكوين العلمي اللامباشر يُعد من العوامل المساعدة ليس إلا ...

و في الأخير إتماما لما تقدم نقدّم إنتاجا فكريا مسكويا يكون بمثابة القرينة الإثباتية على أن هناك نزعة إنسانية،قد اكتسحت فكر مسكويه و أمثاله من المفكرين الأدباء:

يلاحظ محمد أركون في معرض حديثه عن أعمال مسكويه، أن هذا الأديب لا يعد أحد كبار المصنفين العرب مقارنة بزملائه ، لكن ما كتبه قد فرض نفسه على التراث العربي، نظرا لما حمله من قيمة، ثم يذكر أركون ملاحظة أخرى مؤداها أن كتب مسكويه أصابها من البتر و التشويه و الدّس و التحريف ما أصابها، مضاف إلى هذا أنه لا توجد في بعض الحالات النسخة الأصلية لمصنف من مصنفاته. وإن توجهنا إلى مضامين أفكار مسكويه، نخص في هذا المقام فكرة السّعادة و التي تعد من بين أكبر التطلعات و الانشغالات في الوقت نفسه التي سكنت داخل الإنسان و لازالت تحرّك داخله النهم؛ فالسعادة باعتبارها اشتياق النفس إلى وضع يكون فيه الإنسان على ضرب من ضروب الانسجام و السكينة و الشعور بالرضا، وبالتالي فهي مقصد يعمل الفرد على الظفر به سواء أكان هذا الفرد من عامة الناس أو كان من خاصتهم أقبل على الحياة أو كان مدبرا عنها، امتلئ قلبه بمعتقد أو خلا منه، وبالتالي فإن السعادة قبل أن تكون انشغالا نظريا أو قضية بحث عقلي تشغل العقل الفلسفي مثلا و دليل على وجود نزعة إنسانية،عندما تكون هذه الفكرة من بنات أفكار الإنسان، فإن السعادة هي ابتداء حاجة حيوية تحرك الفرد بالكلية قُدما خطوة خلف خطوة إلى جلب سعادات جزئية يومية . عندما يتحدث أركون عن السعادة كقضية من القضايا المثارة من قبل مسكويه يعنون الموضوع كالآتي : اقتناص السعادة أو التوصل إلى السعادة ذاكرا أن الموضوع عام حاضر في آداب الأمم كلّها، مُعرفا إياه

أنه أشبه بالوعاء الذي تجتمع فيه المطامح و الآمال الأكثر تنوعا. ولأنه عرّف السعادة بهذه الصورة، فإن تعريفه جاء موغلا في العمومية، وقد يكون قد لجأ إلى هذا التعريف وبهذا الشكل، لسبب وجيه ؛لكي يفسح المجال لتعريف المعني بالدراسة، ليلاحظ أركون أن موضوع السعادة قد تناولته جميع الأديان و الفلسفات القديمة مركزة على نقطة التعارض بين ما يسمى السعادات العاجلة و تلك الآجلة، هذا التمييز الذي لايزال سائدا في رأي أركون الذي لا يلبث أن يستدرك ملاحظا أن من فضائل الفلسفة على المجتمع العربي الإسلامي في القرن الرابع الهجري (العاشر ميلادي) هو سماح للوعي الإسلامي بالانتقال من مرحلة الطاعة المطلقة – والذي ينجر عنه ردود أفعال تجاه الوعد و الوعيد – إلى مرحلة أكثر عقلانية تؤهله العقل الإسلامي بأن يؤدي الوظيفة المنوط به و هذا ما نتلمسه من مقاربة مسكويه لمشكلة السعادة، أخضع هذا الموضوع إلى تحر حقيقي بغية تحديد طبيعته بدقة و شروط التوصل إليها بشكل منهجي و بعبارة أخرى يمكن أن نجمل مسعى مسكويه في سؤالين هما : ماهي السّعادة؟ ماهي شروط التوصل إلى السعادة ؟

مجريات مسعى السعادة عند مسكويه من مؤلفه «تهذيب الأخلاق»

ينبغي أن لا نُغفل من أذهاننا أن الأستاذ محمد أركون عندما يُقدم لكتاب من كتب مسكويه إنما يفعل ذلك لقصد معلوم هو إبراز نزعة الأنسنة في الفكر العربي، أما ما هي المعايير المعتمدة من قبل أركون فنراها في ثلاثة :

-المعيار الأوّل : أراه أساسا فهو الذي يُحدد المعيار الثاني وجودا :فكلما كان القول متعلق بصاحبه تعلّقا مباشرا معبّرا عن قناعاته الشخصية بمعزل عن المعتقد الديني السائد دلّ ذلك دلالة صريحة على امتلاك صاحب القول عقلا فاعلا حاضرا

-المعيار الثاني :كلّما تحقق المعيار الأوّل بنسب مرتفعة أدى ذلك إلى تموقع الأنا بالمركز و بالتالي انكفاء (تراجع) الأنا الإلهية إلى الهامش

-المعيار الثالث : محاكاة التجربة الفلسفية اليونانية –المحاكاة الواعية لا الميكانيكية- مادامت هذه التجربة هي التجربة النموذج و التي تمكن فيها العقل الإنساني من خلال فلسفة أفلاطون و أرسطو . تجسيد المعيارين الأولين في فترة من تاريخ الفكر البشري,

و تأسيسا على ما سبق فإن مسكويه سيكون صاحب نزعة إنسانية إنْ امتثل لهذه المعايير و سوف يبتعد عنها إن أخفق في تجسيد تلك المعايير .

يُسجل أركون ملاحظة بخصوص المعيار الثالث ، حينما يتطرق إلى الملامح البارزة للتعاليم الأخلاقية لدى مسكويه، فهذه التعاليم منسجمة بالنسبة إلى ذات المفكر و عصره و أهدافه الخاصة غير

منسجمة بالقياس إلى قول أرسطو و قد نذهب إلى النتيجة التالية : أنه في لحظة من اللحظات تفكير مسكويه، فإنه قد أخفق في أن يحقق في خطابه نزعة إنسانية بالمعايير المعتمدة من قبل أركون :»لنحاول على الرغم من كل هذه الصعوبات أن نستخلص الملامح البارزة للتعاليم الأخلاقية لمسكويه ، فهي تقدم من وجهة نظر مؤلفها كل التماسك المرغوب و بمعنى أن مسكويه يبدو غير متماسك إذا ما قسنا أقواله بالقياس إلى أقوال أرسطو نموذجه الأعلى ،فهناك الكثير من التغيير و التحريف و الفهم الخاطئ. ولكنه يبدو متماسكا بالقياس إلى ذاته و عصره و أهدافه الخاصة «.

ختاما ، الفلسفة العربية الإسلامية تجربة فكرية إنسانية عبرت وتعبر عن الكثير ، عن أشياء تمثل للعقل العربي أهمية ، قد يراها عقل آخر و يقدرها بطريقة مختلفة ؛ فلكل عقل مجال اهتماماته وميولاته ، يتحرك وفق مقتضيات إشكالاته المنبثقة من رحم المجتمع الذي ينتمي إليه ؛ و بالتالي لا غرابة إن جاءت هذه الفلسفة في خطابها مختلفة م

المصادر و المراجع بحسب طهورها:

-1يورغن هابرماس، جوزف راتسنغر ، جدلية العلمنة العقل و الدّين،تعريب و تقديم حميد لشهب،جداول للنشر والترجمة و التوزيع،ط الأولى 2013،لبنان.

-2محمد أركون،تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر:هاشم صالح .

-3محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي –جيل مسكويه و التوحيدي- تر:هاشم صالح، دار الساقي،ط الأولى 1997، لبنان.

-4نصر حامد أبوزيد، الإمام الشافعي و تأثيث الأيديولوجية الوسطية،مكتبة مدبولي،ط الثانية 1996،مصر.

-5محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي،دار الطليعة، لبنان، 1984.

-6 عاطف أحمد،أنور مغيث،حسنين كشك،علي مبروك،منى طلبة النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط-مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان،1999.

-7ولتر ستيس،التصوف و الفلسفة،ترجمة و تقديم إمام عبد الفتاح إمام،مكتبة مدبولي،مصر.

-8عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي،دار الطليعة،لبنان.

-9 ميشال فوكو ، الكلمات و الأشياء ، تر فريق من المترجمين ، مركز الإنماء القومي 1990، لبنان.

-10 كريستوف فولف ، علم الأناسة ، التاريخ و الثقافة و الفلسفة ، ترجمة أبو يعرب المرزوقي ،الدار المتوسطية للنشر،كلمة،ط1،2009،إمارة أبوظبي .