قراءة في كتاب

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من الواقعية إلى الإسمية

المؤلف: **الدكتور أبو يعرب المرزوقي**

الناشر: **بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية**، سلسلة أطروحات الدكتوراه،

عبدالحفيظ عبداللي*

مدخل

يقول عبد القاهر الجرجاني في **أسرار البلاغة**: "البلاغة تعطيك الكثير من المعاني بالقليل من اللفظ"، ويقول أبو الحسن الماوردي في **الأحكام السلطانية**: "أفصح الكلام أوجزه، وأكثره رموزاً، وأجمعه للمعاني الكثيرة والأحرف اليسيرة".

يكشف هذان النصان حقيقةٌ مفادها أن أسلوب الكتابة ليس حضوراً محايداً في تحديد الدلالة، بل هو عنصر مولّد لها، تنبجس من خلاله الرؤى التأويلية التي لا تزيدها العبارة إلا إغناءاً وإثراءاً.

كذلك يعتقد النقاد المحدثون أن أهمية النص -أيّ نص- لا تكمن فيما يكشف عنه من الحقائق فقط، بل فيما يثيره من جدل وحوار، وما يولده من التأويلات، وما يستدعيه من تعدد القراءات، بمعنى أنه ذلك الذي يتيح لنا أن نتحدث عن تناقضاته واختلافاته، وتوتراته حيناً، وسكونه أحياناً، وضعف استدلالاته طوراً وتماسكها أطواراً أخرى، إنه ذلك النص الذي لا يزيده النقد إلا حياة وانبعاثاً وانكشافاً، ولا تقتله إلا الغفلة والنسيان.

* بكالوريوس فلسفة من جامعة محمد الخامس بالرباط – المغرب، باحث في قضايا الفكر السياسي.

ويؤكد المفكرُ الناقد علي حرب هذا المعنى فيقول: "إن قوة النص في حجبه ومخاتلته، لا في إفصاحه وبيانه، وفي اختلافه لا في وحدته وتجانسه، وعندئذ يكون عمل الناقد تأويل الاشتباه، وكشف المحتجب، وفضح المخاتلة، وقراءة المستندات السرية، وإبراز لأصالة المأصول ولا ذاتية المنقول".[1]

وما معنى "القراءة" إذا لم تكن إنتاجاً لنص جديد لا يقل قوة ولا أهمية عن المتن المقروء؟ فأن نقرا نصاً ليس بالضرورة أن ننضبط لسلطة منطقه، بل أن نخلق من إرادتنا للمعرفة سلطة مضادة، وأن يتحول ذلك المتن إلى موضوع للدرس ورأسمال للصرف، وحقلاً للحفر ومساحة للتساؤل.

فهل أنجح في تمثل هذه المقدمات وأنا أقرأ كتاب "**إصلاح العقل في الفلسفة العربية**"؟ وهل تمثل المؤلفُ شروطَ الكتابة العلمية المتراوحة بين المعنى وسلامة المبنى وأصالة المنهج؟

قبل أن أحاول الإجابة عن هذه الأسئلة، تجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب هو أحد أهم المؤلفات التي صدرت عن مركز دراسات الوحدة العربية للدكتور أبي يعرب المرزوقي الناقد والمفكر التونسي. وتأتي أطروحته هذه تتويجاً للعديد من الدراسات الجادة التي نشرت له منذ بداية العقد الماضي، ومن أبرزها **مفهوم السببية عند الغزالي والاجتماع النظري الخلدوني والابستيمولوجيا البديلة والرياضيات القديمة ونظرية العلم الفلسفية**. فكتابه الأخير يأتي استثماراً لحصيلة تجربته المعرفية، واستخلاصاً لنتائج سنين طويلة من البحث الفلسفي الجاد.

الإطار العام للأطروحة:

يتناول هذا النص موضوعاً كان يجب أن ينطلق القول فيه منذ فجر النهضة العربية والإسلامية الحديثة، إذ أن نقد التراث الثقافي في مضامينه واتجاهاته وآلياته جزء أساسي وفعل أولي في كل مشروع للنهضة، ولكن هذا المشروع –وكما تبدو خطواته متعثرة– جرت فيه الأمور على غير هذا المجرى، بحسب رأي المفكر المغربي محمد عابد الجابري الذي يعتقد أنه "لا يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته

[1] علي حرب: نقد الحقيقة، الرباط: المركز الثقافي العربي، 1993م.

ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه"،[2] وهو النقد الذي يفسح المجال للحياة لكي تستأنف فينا دورتها، وتعيد فينا زرعها، وهذا الرأي ليس جديداً بل هو استعادة لمشروع نقد العقل الغربي الذي دشّنه الفيلسوف الألماني إمانويل كانط في القرن الثامن عشر، ولذلك بقي الجابري سجين ثنائيات العقل المحض والعقل العملي، واستحقاقات المشروع "الكانطي" قيمياً ومعرفياً. وقد أشار إلى ذلك المرزوقي بقوله: "ذلك هو جوهر النكوص الفكري إلى البدائل الفلسفية الممكنة من منظار أفلاطوني محدث مطعم بالفلسفة الجرمانية المعاصرة".[3]

ومع ذلك فقد مثلت إسهامات العديد من الباحثين من أمثال هشام جعيط وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري نفسه ومحمد عمارة وعبد الحميد أبو سليمان تدخلاً جريئاً حرّك الأفكار الراكدة، وأسال الحبر الجامد، وفتح الأفق المغلق أمام الممارسة الثقافية الإسلامية، ومثل فعلاً تأسيسياً على هامشه دُوِّنت كتب وألفت أطروحات أعادت للتراث نضارته واستعادت العقل المهاجر (للحفر) في أصوله المرجعية بحثاً عن شروط الأهلية لاستئناف البناء الحضاري المتعثر. وفي هذا الإطار وضمنه تتنزل دراسة أبي يعرب المرزوقي **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**.

الإشكالية العامة للأطروحة:

هذه الدراسة عبارة عن حفريات "أركيولوجية" في أرشيف الثقافة العربية الإسلامية، وهو ما جعلها موضوعاً معرفياً (ابستيمولوجياً) تتواتر فيه عناصر الموجود الرياضي (بوصفه موضوع العلوم النظرية) والمعمول التاريخي (بوصفه موضوع العلوم السياسية) حضوراً وغياباً، وبتوظيف منهج يعطي الأولوية للتأويل والتفسير على الوصف والعرض، ويرصد ماهية "العلمي" من خلال استقراء تجربة الممارسة المعرفية الإسلامية عبر دروب تشكيلاتها الفلسفية والكلامية. ويقدم المؤلف هذا العرض في حس نقدي مرهف يستبعد التعميمات الشمولية والإسقاطات الفكرانيّة (الإيديولوجية)، ويفتت الوحدات المغشوشة، ويشرع لمنطق القطيعة

---

[2] محمد عابدالجابري: تكوين العقل العربي، الرباط: المركز الثقافي العربي، ص5.

[3] أبويعرب المرزوقي: إصلاح العقل، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص18.

والانفصال، الأمر الذي حوَّل هذا البحث إلى عملية تفكيك لخطاب ساد عصوراً متعددة فكشف عن طبيعة تأليفاته ومنطق انتظاماته وثوابت بنيانه.

لقد توصل المؤلف إلى حقيقة مهمة تمثلت في الإقرار بأن كل خطاب هو بالضرورة محكوم بنظام معرفي معين يمثل بؤرة الإشكال المعرفي في كل ثقافة، وهو يمثل البنيات العميقة أو "اللاشعور المعرفي" لكل خطاب، ويتخذ شكل النسيج الواحد لجملة العلوم والمعارف المتزامنة على الرغم مما يسودها من عراك وتضارب وتعارض.

أما الاكتشاف الثاني الذي قدمه المرزوقي فهو البرهنة –التي لا تقبل الدحض– على أهمية الدور الوسيط الذي قام به العلماء المسلمون في عملية الانتقال من الفلسفة والعلوم اليونانية إلى الفكر والعلم العصريين. ويؤكد المؤلف بالبرهان والحجة أصالة تلك المرحلة بما يدحض آراء المستشرقين وتلامذتهم الذين لم يروا فيها سوى ناقل أمين ومترجم حاذق للتراث الإغريقي. ويجد المؤلف في نقد ابن تيمية للخطاب الفلسفي وقوانينه الناظمة المتمثلة في المنطق الأرسطي، وفي نقد ابن خلدون للفلسفات السياسية السائدة في عصره وقوانينها الناظمة المتمثلة في التاريخ الأفلاطوني، مدخلاً أساسياً لتأكيد ما ذهب إليه.

ففيم تتمثل أصالة هذه المرحلة؟ وما هي إضافات ابن تيمية وابن خلدون ومن سبقهما؟ وإلى أي حد أسهمت تلك الإضافات في بلورة الوعي العلمي الحديث منهجاً ومضموناً؟

أقسام الدراسة:

للإجابة عن الأسئلة السابقة ينطلق المؤلف من مسلمة منهجية ترى أن انقلاباً (إبستيمولوجياً) قد حصل في تاريخ الممارسة النظرية في المجال العربي الإسلامي مع كل من ابن تيمية وابن خلدون، هو ما عدّه المؤلف "ثورة إسلامية المعرفة" في مجال العلوم، ذلك أن الإمام ابن تيمية هو أول من طرح السؤال حول مدى خضوع الاستدلال العقلي لشروط المنطق الأرسطي. أما ابن خلدون فهو أول من طرح السؤال حول مدى خضوع الفعالية النظرية في مجال العلوم السياسية لشروط التاريخ الأفلاطوني بوصفه (أورغانوناً) صورياً ومادياً

للظواهر الخلقية. وهذا ما جعل غاية ابن تيمية "تحرير الإنسان من عبادة الطبيعة" من خلال تخليص الفعالية النظرية من محددات الفلسفة الأفلاطونية المحدثة[4] وسلطتها المرجعية في تقنين الممارسة الفلسفية، وما جعل غاية ابن خلدون "تحرير الإنسان من عبادة الشريعة" من خلال تخليص النظر العملي من محددات "الحنيفية المحدثة"[5] وسلطتها المرجعية في تقنين فعالية النظر العملي.

ولاستيفاء شروط هذا المشروع النقدي عرضاً وتحليلاً، قسم المؤلف أطروحته إلى ثلاثة أقسام كبرى تتوزع إلى عدة فصول. اهتم في القسم الأول بتحليل الوضعية المنطلق للفلسفة الإسلامية، هذه الوضعية التي تشكلت من خلال حركتي "تنقيل العقل" عبر ترجمة الفلسفة اليونانية و"تعقيل النقل" مع ظهور الفرق الكلامية في القرن الثاني الهجري. لكن هاتين العمليتين البنيويتين نتج عنهما صدام بين المرجعيتين اليونانية والإسلامية، وتعود الأسباب العميقة لذلك الصدام —حسب رأي المؤلف– إلى رؤية الفلسفة اليونانية القائمة على القول بواقعية[6] الكلي العملي والنظري، وموقف الدين الأصيل القائم على القول باسمية[7] ذلك الكلي.

وسعياً لتجاوز هذا الصدام الناتج عن محاولات التوفيق بين الفلسفة والشريعة مع كل من الفلسفة المشائية والفرق الكلامية ذات النزعة نفسها (المعتزلة مثلاً)، أو الفلسفات المثالية والفرق الكلامية ذات النزعة الإشراقية (الصفوية والتشيع مثلاً)، دعا ابن سينا إلى تأسيس فلسفة مشرقية، في حين دعا أبو حامد الغزالي إلى تأسيس تصوف سني نقي من البدع. لكن نزعة جديدة ستسود الفلسفة والكلام الإسلاميين بعدهما تدعو إلى الفصل بين حدي المرجعية اليونانية (أفلاطون وأرسطو)، وقد تمثلت النزعة الجديدة في فلسفة ابن رشد والتيار الصفوي الثاني من جهة، وفي فلسفة فخر الدين الرازي ومحيي الدين بن عربي من جهة أخرى، وهذه هي المرحلة التي سينصب عليها نقد ابن تيمية وابن خلدون والتي ستشكل موضوع دحضهما.

---

[4] الأفلاطونية المحدثة: هي فلسفة أفلاطون، والذين تأثروا به، وهي جماع عملية دمج للفكر القديم بكل مدارسه بما في ذلك الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والفيثاغورية، فضلاً عن المعتقدات السائدة والأساطير والطقوس وديانات الشرق القديمة... وكان لهذه الفلسفة تاثير كبير على بعض تيارات الفكر الإسلامي، ومن أبرز مؤسسيها فورخوريوس.

[5] الحنيفية المحدثة: هي تيار ديني عبارة عن مزيج من التصورات التوراتية، والأطروحات الإنجيلية، فضلاً عن التراث الديني الوضعي القديم.

[6] الواقعية (Realism): إشارة إلى المذهب الفلسفي الذي يقرر للواقع موضوع التعقل وجوداً مستقلاً، ويقيس صدق الأفكار بمطابقتها لذلك الواقع، ويقرر للكليات موضوع الإدراك العقلي وجوداً مستقلاً عن الاشياء التي تمثلها، مثل الواقعية الأفلاطونية التي تجعل للمثل وجوداً أحق بالوجود من الأشياء المحسوسة، أو الواقعية الأرسطية التي تقر بوجود صور محايثة للوجود الحسي تمثل ماهيته.

[7] الإسمية (Nominalism): إشارة إلى المذهب الفلسفي الذي يتأسس على القول بأن المعاني لا تحصل في العقل إلا إذا أعطيت أسماء، وأن هذه الأسماء هي إشارات المعاني في العقل، ولا وجود لها خارجه، فإذا جردت المعاني من إشاراتها لم يبق منها في العقل شيء، إذن الأفكار هي الأسماء التي نطلقها عليها، والتفكير هو التعامل مع هذه الأسماء، والإسمية العلمية هي القول بأن العلم ليس سوى مصطلحات محكمة الصياغة.

هذا النقد المزدوج يتناوله المؤلف في القسم الثاني من الأطروحة الذي يستهله بتأكيد أهمية الانزياح الحاصل في منزلة الكلي النظري والعملي، في حركتي الوصل والفصل المشار إليهما سابقاً وعلى الرغم من محدوديته. وقد تمثل ذلك في تأكيد أهمية التدخل الإلهي والإنساني في الطبيعة والشريعة، وهو ما أدى إلى الانتقال من الطبائع والشرائع الواقعية الساكنة إلى الشرائع والطبائع الوضعية المتحركة بما نسبوه إلى الذات الإنسانية من حرية الفعل والإرادة وإلى الذات الإلهية من خلق وأمر، لكن على الرغم من أهمية هذه الإضافة، فإن تلك الأنساق ظلت سجينة إكراهات الفلسفة الواقعية عندما حسبت أنه لا فرق بين علم الله وعلم الإنسان من جهة، كما أنه لا فرق بين عمل كل منهما من جهة ثانية، أو من تقدير الله وخلقه. وكان من شأن ذلك أن جعل هذا التصور –حسب رأي المؤلف– في منزلة بين المنزلتين، فلا هو بالمثالية الواقعية اليونانية، ولا هو باللاواقعية المثالية في صياغتها الحديثة. ومن هنا جاءت نظريات الإمام المعصوم والإنسان الكامل ونظرية وحدة الوجود. فما هو مصدر هذا التصور الواقعي للعلم والعمل؟ وكيف سيعالجه كل من ابن تيمية وابن خلدون؟

نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي

لا أحد يُنكر أن غاية العمل الإصلاحي الذي قام به ابن تيمية من خلال نقد الأنساق النظرية السائدة في عصره أو المتقدمة عليه هي في جوهرها غاية عملية تهدف إلى الانتقال بالإنسان من "عبادة الطبيعة" إلى تحقيق "السيادة عليها"، وإلى دحض الزندقة والسفسطة التي انتشرت في شكل بدع على يد القرامطة والفلاسفة وبعض المتصوفة وتود في الأساس إلى المرجعية الموحدة لتلك المدارس، ألا وهي الأفلاطونية المحدثة ومتعلقاتها (الميتافيزيقية) الداعية إلى "الديانة الطبيعية" المتصادمة حتما مع "الديانة السماوية". وهكذا تكون غاية ابن تيمية عقدية بالأساس ونظرية بالتوسط، إذ أنه يعتقد أن المدخل الفعال لإصلاح عقائد أهل عصره يتم بإصلاح طرق تفكيرهم. ولما كان المنطق الأرسطي هو (الأورغانون) أو القانون الناظم لذلك العقل، فقد كان لا بد من التوجه لدحض أسسه الفلسفية القائمة على القول بواقعية المعلوم النظري، فكيف سيُعالج ابن تيمية هذا الانحراف؟

يحدد صاحب هذا المشروع الإصلاحي أسباب انحراف الممارسة النظرية لدى الفلاسفة في عدم التلاؤم بين العلم النظري بوصفه ممارسة تتم ضمن إطار تاريخي متغير ومتطور من ناحية، ومقدمه التأسيسي أي المنطق الأرسطي ومتعلقاته (الميتافيزيقية) الناتجة عن ادعاء التعالي[8] على سنن مجرى التاريخ، ويقوم ذلك على القول بالتماهي المطلق بين المعرفي والوجودي بمعنى إمكانية رد "الأنطولوجي" إلى المنطقي. وهذا ما أدى، من جهة إلى المماثلة بين شروط صحة التصور[9] وشروط صحة التصديق[10]، وإلى المماثلة، من جهة أخرى، بين نظرية الحد[11] ونظرية البرهان[12]. وهذه المماثلات الخاطئة حوَّلت العلم إلى مجرد ترجمة منهجية للواقعية الوجودية، وإلى مجرد إدراك نفسي لطبائع متجوهرة هي ماهيات للأشياء تحصل في الذهن بمجرد التنظيم المنطقي للخبرة الحسية الغُفل. وهذا ما يؤدي في الأخير إلى الإقرار بضرورة الانتظام نظرياً وفقاً لمبدأ تراتب الأشياء وظهورها في الخارج، الأمر الذي يجعل الإنسان وفكره خاضعين لنظام عالم الأشياء كما يبدو لنا عفوياً، وهو ما قصده المؤلف بعبارة "عبادة الطبيعة".

ولإصلاح هذا الخلل المنطقي تهيئةً للإصلاح العقدي والإحياء الروحي، سعى ابن تيمية إلى إبطال المماثلات السابقة من خلال تأكيد بطلان القول بأن "التصور المطلوب لا يُنال إلا بالحد" وبأن "التصديق المطلوب لا يُنال إلا بالقياس البرهاني"، وهذا ما يجعل مدار الإشكال النظري بين ابن تيمية والفلاسفة يدور حول طبيعة العلاقة بين البعد اللغوي المنطقي، والبعد النفسي الإدراكي. وخلافاً للفلاسفة يعتقد ابن تيمية استحالة رد المسمى إلى الحد المنطقي أو الموجود إلى المعقول معللاً ذلك بوجود بعض الموضوعات غير القابلة للصياغة المنطقية، أو باستحالة بلوغ المطابقة المطلقة بين الكلمات والأشياء، وهو ما يُعبر عنه في اللغة الفلسفية العصرية حسب جيل دولوز Gilles Deleuze "استحالة رد ما يرى إلى ما يُعبر عنه"، مما يجعل الفعالية العلمية مجرد مواضعات وعبارات اصطلاحية من تشريع الذات العارفة تصوغ عبرها ما حصل لها من تكرار مجاري عادات الأشياء لا عللها الضرورية الحتمية، وليس الأمر كذلك لإثبات الكلي الطبيعي في الخارج. يقول ابن خلدون في هذا السياق: "وإذا تأملت المنطق وجدته كله يدور على التركيب العقل

---

8 هذا التعالي باطل من الأساس باعتبار منطق أرسطو منطقاً للغة اليونانية وليس لكل اللغات، وباعتباره خلاصة تجربة شعب اليونان وليس كل الشعوب.

9 التصور: حصول صورة الشيء في العقل بإدراك ماهيته.

10 التصديق: الحكم بالنفي أو الإثبات على ماهية الشيء بعد إدراكها.

11 الحدّ: الترجمة المنطقية للماهية.

12 البرهان: الترجمة الواقعية للعلية الصورية.

وإثبات الكلي الطبيعي في الخارج لينطبق عليه الكلي الذهني المنقسم إلى الكليات الخمس التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض وهذا باطل"[13]، ويضيف قائلاً: "الكلي الذاتي إنما هو اعتبار ذهني ليس في الخارج ما يطابقه."[14]

وهذا ما سيحول العلم إلى منظومة رمزية اصطلاحية يتواضع عليها العلماء للدلالة على ما حصلوه من خبرة عن موضوع معين، وتكون هذه المنظومة مفتوحة دائماً وقابلة للتغير ولتطور والتدقيق المتواصل سعياً إلى تحصيل أقصى درجات الملاءمة بين الرامز والمرموز. وهذا ما يؤدي إلى دحض (الميتافيزيقا)، وإقحام التاريخ في العملية المعرفية من خلال التشريع للاجتهاد المتواصل، وهو ما يعني أيضاً انعتاق الإنسان من "عبودية الطبيعة" من جهة وتأكيد عبوديته لله من خلال إبراز الفرق النوعي بين معرفة الله المطلقة ومعرفة الإنسان المحدودة من جهة أخرى، وكذلك بما يحقق "سيادة الإنسان على الطبيعة" إذ أن هذه الأخيرة تتمهد له لكي يشكل حقيقتها بحسب الأنساق الرمزية التي يبتدعها.

لم يبق ابن تيمية للمنطق الأرسطي إلا وظيفته الصورية مجردة من أي وظيفة (ميتافيزيقية) إذ يصبح الحد "اسماً وضعياً مثل جميع الرموز"[15] وليس تصوراً، ويصبح القياس مجرد استدلال وليس برهاناً أو تصديقاً.

إن ابن تيمية لم يهتم بالمحتوى الجزئي للعملية المعرفية بل فكك منطقها الداخلي، وبحث في آلياته وشروط إمكانها، ولذلك فإنه يعد بحق صاحب ثورة في تاريخ الفكر الإسلامي حيث إنه أول من دشن انسحاب المعرفة والفكر من المجال المعرفي الإسلامي إلى خارج فضاء الأفلاطونية المحدثة.

نقد ابن خلدون للتاريخ الأفلاطوني:

خلافاً لابن تيمية انطلق ابن خلدون في تشخيص أزمة العقل الإسلامي من النتائج النظرية لمواقفه العملية، التي آلت تاريخياً إلى انتشار الفوضى والهرطقة التي تضفي على الأحداث صبغة سحرية فتفقدها

---

13 ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس، ص914-945.

14 المصدر نفسه.

15 ابن تيمية: الرد على المنطقيين، بومباي: دار المعرفة، ص67.

معقوليتها وانضباطها للسنن والعلل. ولقد عايش ابن خلدون أحداث الشغب والاضطراب التي هزت الديار الإسلامية في ذلك العصر، ووقف على إخفاق حركات التغيير في تحقيق أهدافها في إصلاح العمران وتحرير الإنسان من قبضة نظم استبدادية، تستند إلى تصور كليل وإلى فهم جامد للشريعة أغلق باب الاجتهاد وعاش عالة على إرث السلف، ورؤى اليونان الفلسفية. ولذلك ستكون عناية الإصلاح الخلدوني —كما يعتقد المرزوقي– "تحرير الإنسان من عبادة الشريعة" وتمكينه "من السيادة عليها" عبر توجيه النظر إلى حشد الشروط الواقعية الضامنة لنجاح التغيير. وهكذا تكون غاية ابن خلدون عمليةً بالأساس، نظريةٌ بالتوسط، ذلك أنه اعتقد أن المدخل الفعال لإصلاح أحوال الأمة السياسية خاصة والعمرانية عامة، هو في تغيير طرق تعاطيها مع الظاهرة السياسية، وهذا ما جعل جوهر القضية السياسية في تاريخ الفكر الإسلامي –في رأي المؤلف– هو الاختلاف في تحديد منزلة الإنسان في تناسب مع الشريعة. وهذا يعني تحديد الدلالة الصحيحة لمفهوم الاستخلاف سواء بالمعنى السياسي الضيق (نظام الحكم) أو بمعناه العقدي العام (كل ما يتعلق بالظاهرة العمرانية). ولذلك اتخذ هذا المشكل عند ابن خلدون صيغة الاستفهام الآتي: "كيف يمكن تحديد منزلة الإنسان بما يسمح له بأداء وظيفة بوصفه عاقلاً وفاعلاً في التاريخ؟".

ولما كان التاريخ الأفلاطوني هو (الأورغانون) أو القانون الناظم للعقل السياسي لدى منظري عصر ابن خلدون، كان لا بد من التوجه لدحض أسسه الفلسفية القائمة على القول بواقعية المعلوم السياسي الداعي ضمناً إلى "الديانة الوضعية" المتصادمة حتماً مع "الديانة السماوية". فما هي أولاً مظاهر الانحراف في هذا التصور؟ وكيف سيعالجه ابن خلدون؟

لقد لاحظ صاحب **المقدمة** عدم توافق بين طبيعة الظاهرة السياسية بوصفها ظاهرة تاريخية خاضعة للتغير باستمرار وبيّن مقدمها التأسيسي، أي التصور التاريخي الأفلاطوني ومتعلقاته الميتا تاريخية القائلة بنظرية المدن الفاضلة. ويرجع المرزوقي عدم التوافق هذا إلى عدم الكفاية التنظيرية الحاصلة بسبب التعقد المتزايد للظاهرة الأخلاقية، وما كان هذا ليحصل لو لم تعد الفلسفة اليونانية "السياسي"[16] يمثل بنية طبيعية مثالية للظاهرة الخلقية قائمة بذاتها ومتعالية على التاريخ (وهذا باطل لأن نظرية المدن الفاضلة ليست نموذجاً إلا

[16] السياسي: موضوع البحث التاريخي الذي يتعلق بطبيعة النظم وأجهزتها الإدارية ووحداتها المؤسسية.

للمجتمع اليوناني الذي عاصره أفلاطون، ولا تصلح لتجارب كل الشعوب ما دامت صنيعة شعب بعينه)، وهو نابع من الاعتقاد الخاطئ بالوجود الخارجي للسياسي وقيامه في الخلقي قيام الرياضي في الطبيعة بحسب الفلسفة (الكلاسيكية)، وكذلك تسليمها بان "السياسي" بنية يدركها العقل إدراك انفعال لا إدراك فعل. هذا التصور ينتهي في الأخير إلى عدّ الكلي العملي عين طبيعة الموجود الخلقي، وليس مجرد نسق تفسيري يتشكل من خلال مجرى التاريخ. ولذلك سيعمل ابن خلدون من جهة على دحض "السياسي" وعلمه بوصفهما يمثلان بؤرة الإشكال الواقعي، وعلى تأسيس علم التاريخ انطلاقاً من تصور معرفي (ابستيمولوجي) جديد يقوم على النظرة الاسمية للعلوم. وما كان ذلك ليحدث لو لم يصبح "الخلقي" موضوعاً لنشاط (ابستيمولوجي) خالص هو علم التاريخ. وإذا كان ذلك لم يكتمل –حسب المؤلف– إلا مع ماركس وهيجل في القرن التاسع عشر، فإن ذلك لا ينقص من أهمية الدور الوسيط الذي اضطلع به التنظير الإسلامي الذي تم بفضله إنهاء التصور الواقعي والانفعالية السالبة في التعامل مع النصوص (مصادر التشريع)، وقد تم ذلك من خلال ظهور فعالية التأويل لدى المعتزلة والفلاسفة المشائين في البداية، ثم كانت الخطوة الأهم التي دشنها ابن خلدون الذي ذهب إلى تفسير الظواهر الخلقية بالاستناد إلى عاملي "الشوكة" و "العصبية". وعلى الرغم من أهمية هذا التحول الذي يؤول إلى القول بالانتظام الذاتي للظواهر الاجتماعية إلا أنه من الخطأ في نظري الاعتقاد بان في ذلك دعوة إلى الاستغناء المطلق عن الوازع العقدي في تأسيس السلطان مهما كان من قوله: "إن الوازع قد يكون بسطوة الملك أو قهر أهل الشوكة ولم لم يكن بشرع". فمهما كان إظهار العوامل الاجتماعية التاريخية وتأكيدها في هذا القول، لكن ذلك لا ينفي بأي ضرورة النبوة وأهمية لوازع الديني الذي يبقى الأساس الأهم لانتظام الملك حسب ابن خلدون.

كذلك تحقق في هذه المرحلة الوسيطة الفصل بين الصورية العملية الخالصة (التي انتظمت ضمن ما سمي لاحقاً بعلم السياسة). ولنا أن نتساءل في الأخير: ما هي الغايات العملية الحاصلة نتيجةً لهذه الإضافات؟

انتهينا سابقاً إلى أن "السياسي" ليس بنية طبيعية "للخلقي" بل هو كلي وضعي منهجاً ومضموناً سواء بالإضافة إلى الإله أو بالإضافة إلى الإنسان، وهو ما يؤدي في النهاية إلى الانتقال في معالجة الظواهر

الخلقية من منطق نظام التراتب العقدي للموضوعات السياسية إلى منطق التراتب العلمي للمعلومات، وهو ما يتحول بعلم العمل إلى جهاز رمزي مفتوح يتزايد رصده كمّاً ويتغير كيفاً بحكم كون نظرياته مجرد ذرائع لا طبائع، الأمر الذي يمكن الجهاز التنظيري من تعقيد ما يستجد من النماذج السياسية والبنى التاريخية، مما يجعله أيضاً مصدر إلهام مستمر للنظريات السياسية. وفي هذا دعوة لترشيد مطالب التغير ولحشد شروط النجاح لفعالياتها إذ لم يُعد توفر الحوافز الروحية، على الرغم من ضرورتها، ضمانة كافية لنجاح الثورات السياسية، بل لا بد من الاتجاه لتوفير شروط التمكين الواقعية. وهذا يؤدي أيضاً إلى أن نعد علم الإنسان وعمله مجرد تجارب اجتهادية أبدية النقص ودائبة التكامل، وهو ما يضمن عدم تحول تلك الاجتهادات إلى (ميتا تاريخ) يجمد التفكير السياسي.

هكذا إذن مثلما أن نقد ابن تيمية للفلسفة لم يكن نقداً بمعنى إصلاح بعض الأخطاء بل دحضاً للأسس التي مثلت شروط إمكان ذلك الخطاب، كذلك كان نقد ابن خلدون اجتهاداً للبحث في الأصل الذي جعل القول بواقعية الكلي العملي أمراً ممكناً، ولذلك يعد المؤلف ابن تيمية وابن خلدون رائديْ "الثورة الإسلامية" الحقيقية في ميدان المعرفة، وهما أول من تحرر من مظلة الفلسفة اليونانية، وهو الدور نفسه الذي يسنده المفكرون الغربيون إلى كانط مدشن الفلسفة النقدية في تاريخ الثقافة الغربية، إذ أنه أول من طرح السؤال حول شروط إمكان المعرفة، وفكك المنطق الداخلي للفلسفة (الكلاسيكية)، ولذلك يعد صاحب "الثورة الكوبرنيكية" في مجال الفلسفة الغربية.

الخاتمة

مثلما أشرنا سابقاً، تتنزل هذه الدراسة ضمن المحاولات النظرية التي تهدف إلى حشد الشروط، نظرياً وعملياً، للدفع بالمشروع النهضوي نحو تحقيق أهدافه. ولقد توصل المؤلف بعد تحليل ضاف إلى أن العمل التحريري الذي قام به كل من ابن تيمية وابن خلدون —كل في مجاله– يمثل حقاً بعديْ الإصلاح الذي دعا له رواد النهضة الحديثة، إذ أن ابن تيمية رائدُ العمل الإصلاحي الخلقي والروحي، وابن خلدون رائدُ العمل الإصلاحي السياسي والمادي. وهذا ما يدعو إلى قراءة تاريخ النهضة الحديثة التي يُرجع أغلبُ المؤرخين

أسبابها إلى عوامل خارجية، مثل الصدام التاريخي مع الغرب أو شدة الإعجاب بنموذجه الحضاري "المتقدم"، في حين يرى فيها المؤلف محاولة لاستئناف ما بدأه هذان المصلحان.

لكن ما يبدو من أصالة على مستوى مضمون هذه الرسالة هل يعبّر أيضاً عن أصالة منهجها؟

على الرغم من وعي المؤلف المسبق بخطورة الاستلاب المنهجي الذي يمكن أن يقع فيه أي باحث، وعلى الرغم من دعوته الصريحة إلى ضرورة تجاوز منطق الإرجاع العمودي في العلاقة بين المدونتين الإسلامية والغربية، الذي يعده شكلاً من أشكال النكوص الفكري[17] المرفوض، وهو ما دفعني وأن أتابع قراءة هذا الكتاب إلى استبعاد مقاربات نقدية ألحت علي كلما تقدمت في القراءة، إلا أن غلو المؤلف في محاكاة العمل النقدي الذي قام به الفيلسوف البنيوي الفرنسي ميشال فوكو سواء على مستوى المنهج أو النتائج التي توصل إليها أصعب من أن يدفع، ولذلك سأحاول إبراز المستويات المختلفة لهذا التناغم بدءاً من الإشكال العام إلى النتائج.

إن الدارس لكتاب ميشال فوكو "**الكلمات والأشياء**"[18] وكتاب أبي يعرب المرزوقي "إصلاح العقل العربي" يجد أن الإشكال الجوهري للدراستين هو محاولة الإجابة عن السؤال الآتي: كيف حدث أن انسحب الفكر من رحابٍ كان يقطنها ليدينها بعد ذلك ويعدها خطأً وضلالاً بعد أن كانت تمثل العلم ذاته والمعرفة نفسها؟ لقد عمل الكاتبان على تحليل المنطق الداخلي الذي يتحكم في مثل هذا التحول، ولذلك كان بحث المرزوقي في "إصلاح العقل في الفلسفة العربية" وبحث فوكو في "علاقة الكلمات بالأشياء في تجربة المعارف الغربية" محاولة لتحديد شروط إمكان ذلك الانقلاب المعرفي الذي اتخذ شكل الانتقال من الفلسفة (الكلاسيكية) إلى الفلسفة الحديثة، لدى فوكو، ومن الفلسفة الواقعية إلى الفلسفة الإسلامية لدى المرزوقي. ولإضفاء قيمة تجريبية أكثر على تلك النقلة اختار المؤلفان القيام (بحفريات) معرفية كل منهما بين طيات تراثه الثقافي.

---

17 أبويعرب المرزوقي: إصلاح العقل، ص18.

18 ميشال فوكو، الكلمات والأشياء Les Mots et Les Choses، باريس: دار غاليمار للنشر 1966.

ومثلما كانت الإشكالية واحدة، لم يختلف كثيراً منهجهما، إذ اكتفى الفيلسوف العربي بمحاكاة الطريقة الملكية التي ابتدعها الفيلسوف الفرنسي، حيث اكتفى بتقمص هيئة "الأركيولوجي" الماهر الذي أحسن رصد التحولات دون تدخل منه، واقتصرت وظيفته على العرض والإبراز، إلا إذا اقتضى الأمر من حين لآخر تفسير بعض الظواهر وتوضيحها، في محاولة لتسجيلها مثلما جرت وبحسب تطوراتها الداخلية.

بل إنني أذهب إلى أبعد من ذلك، إذ من الواضح أن النتائج التي توصل إليها أبو يعرب لم تكن سوى الحقائق نفسها التي أشار إليها الفيلسوف الفرنسي في كتابه المشار إليه سلفاً. فإذا كان فوكو يرى في إمانويل كانط المبشر الحقيقي بلحظة الحداثة الغربية، فإن المرزوقي لم يجد ما يمنع من كون ابن تيمية وابن خلدون المؤسسين الفعليين لمشروع النهضة العربية والإسلامية الحديثة. ذلك أن الفلاسفة الثلاثة هم أول من انصب نقدهم على المنطق الداخلي لعملية التفكير، ومن هناك كان كانط —حسب رأي فوكو– رائد "الثورة الكوبرنيكية" في الفلسفة الغربية، في حين كان ابن تيمية وابن خلدون —حسب رأي المرزوقي– رائدي "الثورة الإسلامية" في مجال المعارف والعلوم. وإذا كان النقد (الكانطي) قد انصب على إصلاح النظام المعرفي (الكلاسيكي)، فإن مجهود كل من ابن تيمية وابن خلدون قد اتجه كذلك –هكذا يرى المرزوقي– وبالأدوات نفسها إلى "إصلاح العقل العربي"، بل إن العلاج في الحالتين كان واحداً تمثل في تجاوز الجمود في الفعالية المعرفية من خلال إقحام التاريخ فيها، ومن خلال البحث في شروط إمكانها، والتي هي شروط اجتماعية تاريخية، الأمر الذي يجعل منها نتاج عملية اتصال بين حيّز الجسد المدرك وتجربة الثقافة الحبلى بالتاريخ، ولن يكون ذلك ممكناً إلا بتحول جذري في المنطق الداخلي لعملية الإدراك إذا يصبح العقل مشرّعاً لموضوعه، وهو ما يؤكد سيادة الذات العارفة على موضوعها سواء أكان الطبيعة أم الشريعة؛ وهو ما يعود بنا إلى جوهر المشكل الحقيقي المتعلق بمنزلة الإنسان في الكون ومدى فعاليته في التاريخ.

ولكن ماذا لو تجاوزنا هذا التناغم بين المحاولتين النقديتين اللتين أنسبهما إلى المرزوقي وميشال فوكو إلى حضور المدونة (الكانطية) نفسها في الرسالة؟

بالرجوع إلى كتاب "نقد العقل المحض"[19] وخاصة إلى مقدمة الطبيعة الثانية منه، وكذلك إلى النص الفلسفي الهام "ما هو عصر التنوير؟"[20] وكلاهما لكانط، لاحظت أن المرزوقي وظف العديد من المصطلحات الواردة فيهما، مثل مصطلح "الثورة"[21] والتنوير" و"عبادة الشريعة"، وكلها وردت إما لفظاً أو دلالة، بل حافظت تلك المصطلحات على دلالة الشيء نفسه وتحدّدت بها في المدوّنة (الكانطية)، وهو ما يدعو إلى التساؤل حقاً هل تنفع تلك الأدوات في معالجة قضايا التراث الإسلامي؟ فكلمة "الثورة" مثلاً يعطيها كانط معنى نقد طرق التفكير، ما دام الواقع الذي نثور عليه ليس إلا نتيجة حتمية لطرق التفكير السائدة، وبهذا المعنى أيضاً استعملها المرزوقي.

كذلك مفهوم "التنوير" الذي وصف به المرزوقي الغاية التي قادت كلاًّ من ابن تيمية وابن خلدون في عملية إصلاح العقل، فقد جدَّد –وهو المعنى نفسه الموظّف من طرف المرزوقي أيضاً– في النص نفسه قائلاً: "التنوير مطلب الحرية التي تتحقق بالاستخدام العلمي للعقل"،[22] إلا أن ما يعترف به كانط نفسه أن عصره لم يكن عصر تنوير، "بل إننا في الواقع نعيش قرناً يسير نحو التنوير" وهذا ما ينضبط له المرزوقي بكل أمانة عندما يعد مشروع الإصلاح التيمي والخلدوني مجرد واضع لشروط إمكان النهضة لا محققاً لها.

أما مفهوم "السيادة على الطبيعة" فيقول كانط بشأنه: "إن على العقل أن يتقدم بمبادئ أحكامه وفقاً لقوانين ثابتة، ويرغم الطبيعة على الإجابة عن أسئلته ولا يدع نفسه ينقاد لحبالها" ويضيف موضحاً ما ذهب إليه المرزوقي إلى تسميته "بعبادة الطبيعة" قائلاً: "على الإنسان ألا يكون تلميذاً (عبداً) للطبيعة بل أن يكون قاضياً (سيداً) يحث الشهود على الإجابة على أسئلته التي يطرحها عليهم."[23]

من خلال عملية تأليفية بسيطة نجد أن أهم النتائج التي توصل إليها المرزوقي في خاتمة هذا الكتاب كان قد سبقه إليها رائد الفلسفة النقدية، تلك النتائج التي أجملها في النقاط التالية:

1– الدعوة إلى تحرير الإرادة الإنسانية مقابل الآلية الطبيعية والواجبات الأخلاقية.

---

19 عمانويل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبه، بيروت: مركز الإنماء القومي.

20 عمانويل كانط: "ماهو عصر التنوير؟"، بترجمة يوسف صديق، مجلة الكرمل، عدد 12–19:4.

21 ميشال فوكو: "كانط والثورة"، ترجمة يوسف صديق، مجلة الكرمل، عدد 12–1984.

22 المصدر نفسه.

23 المصدر نفسه.

2- تأكيد مملكة الإيمان وحمايتها ما دامت المعرفة الإنسانية فعالية مفتوحة مُناسبة الأيدي للاجتهاد مما يجعلها احتمالية ونسبية مقابل علم الله المطلق والأزلي.

3- العمل على اقتلاع المادية والقدرية والإلحاد والزندقة والريبة، وكلها نتاج انحراف النظر البشري مما سيجعل من الممارسة النقدية طريقاً لتحقيق سعادة الإنسان بتحقيق اليقين العقدي والاطمئنان الروحي مع ابن تيمية وصرح العمران، واستقامة الأنظمة والدول، بتحقيق الشروط الواقعية لطموح التغيير نحو الأفضل مع ابن خلدون.

4- التأكيد عل الصفة (الدغمائية) للعلم البشري مهما ادعى الموضوعية ما دام كل نسق علمي يستند بالضرورة إلى مبادئ قبلية هي نتاج تجربة تاريخية معيّنة ونتاج موقف عقدي محدد.

ومهما يكن من أمر، ينبغي الإقرار بأن هذه الدراسة تمثل محاولة نقدية جريئة وهادفة تضاف إلى دراسات أخرى عملت على كسر قيود الجمود التي ألجمت العقل العربي والإسلامي في أفق ترشيد فعاليته وتحقيق شروط النهوض الحضاري الشامل الذي لن يتحقق بدون عقل ناهض زادُه العلم والحكمة، وقلب نابض مفعم بالإيمان واليقين.