الجامعة اللبنانية
كلية الآداب و العلوم الإنسانية III
قسم الفلسفة

CISH
المركز الدولي لعلوم الانسان – بيبلوس
برعاية اليونسكو

UNESCO
منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة

الاتحاد الفلسفي العربي

٤٨٨ / أد

الفلسفة و المدينة

أعمال المؤتمر الفلسفي اللبناني – العربي

٢٥-٢٦ نيسان ٢٠١٢

بيبلوس ٢٠١٣

مجموعة من الباحثين

الفلسفة والمدينة

بيبلوس ٢٠١٣

شقاء التأصيل العقلاني للدولة المدنية العربية

د.عبد الكريم البرغوثي

ملخص:

تهدف الورقة إلى الكشف عن إمكانية وجود قول فلسفي عربي محايث لما يقترحه الربيع العربي بشأن مدنية الدولة المنشودة. وسيتم ذلك عبر تتبع محاولات التأصيل العقلاني (الفلسفي) لمعان حداثية للمدنية، تناولتها تيارات مؤسِّسة في الفكر العربي الحديث، مثل محاولة فرح أنطون، مقابل محاولات موازية لتأصيل شرعي لمدنية لا تتعارض والشريعة، مثل محاولة محمد عبده. وذلك بهدف اقتراح مقولة، قد تساهم بتجاوز ثنائية المرجعيات، وتعيد الاعتبار لإمكانية التوفيق بين متطلبات الدولة الحديثة، القائمة على نظريات العقد الاجتماعي، كما تعينت في التاريخ الغربي، وبين متطلبات الربيع العربي، توفيقا لا بد منه، حيث أن التوفيق يشكل بعداً أصيلا في تجربة القول الفلسفي العربي، ماضياً ومستقبلاً.

عندما يزدحم المكان ويبدو أنه انعدم إمكان التفلسف، في تلك اللحظة قد يكون هناك حظاً لمثل هذا الفعل.

فقول فيخته المشهور: "التفلسف يعني اللا فعل، والفعل يعني اللا تفلسف"، وما يعنيه هذا من أن الفلسفة فعل تأمل قبل كل شيء، يقودنا إلى القول، إن ترفع الفيلسوف وادعاءه التعالي عما يجاوره من فعل كتل "غوغائية"، تحتل المكان، وتتحد في فعل حركة أجساد منبسطة نحو فسحة أمل لحياة كريمة، يساوي سوء فهم لمقاصد الفلسفة. فإنه، وإن لم ينخرط الفيلسوف في حركة تلك الأجساد، فلا محالة من التزامه، إن لم يصمت، بإبداء رأيه في ما يسمى ثورة– ثورات الربيع العربي.

إن استعارة البعض لحجج فيلسوف التنوير كانط الداعية للتغيير التدريجي، والممانعة للثورة، لتبرير الموقف المتخوف منها، يمثل خاصية لازمت التنويريين منذ كانط.

في هذا السياق، نرى فرح أنطون، التنويري العربي، الذي لم يتوقف عن التفلسف باعتباره فعل تأمل، ولكنه انخرط وبوعي في فعل التغيير، من دون أن يروج للثورة. بعد قرن من الزمان على مشروعه التنويري هذا، دعونا نتأمل في سؤال الأسئلة، الذي جعل من فرح أنطون فاعلاً في منطقة رمادية، ما بين التأمل والفعل؛ سؤال مغادرة اللحظة نحو حداثة لا تقطع مع الأصالة. فإنه، وأن تمت صياغة هذا السؤال بطرائق مختلفة، إلا أن الثابت فيها يتمثل في أن تياراً واسعاً من التنويريين العرب، بدءا بالطهطاوي مروراً بفرح أنطون، قد تمثل الحداثة كما تحققت في الغرب. وقد جاء فرح أنطون، كامتداد لهذا التيار، بوعي للحداثة يتمثل في أنها فعل إزاحة لمرجعيات، دينية وغيرها، وإحلال للعقل محلها، باعتباره مرجعاً بل وحكماً، ليس فقط في حقل البحث

في ماهية الحقيقة، بل وفي بناء تصور للاجتماع الإنساني، يقوم على مسوغات تفترض تعاقداً بين أفراد أحرار متساون يعقلاً.

إن اعتقاد فرح أنطون الراسخ بأولية العقل على سواه، كأداة مشتركة بين البشر، يمكن لها في أجواء من حرية التعبير، أن تكون ملكاً لجموع أكبر، وهنا بيت القصيد قي مشروعه التنويري المعبر عنه في إخراج مجلة تشكل بيئة للتداول بالأفكار والمواقف بطريقة عقلانية.

مفارقات التنوير

لقد تأسس فهم فرح أنطون للعقلانية من خلال إطلالته وإطلاعه على عقلانية الغرب، وتحديدا على تأويلاته وتقديماته التنويرية، لتغدو العقلانية، كما قدمها التنوير الغربي، مفعمة بالأمل وبتخيل كليانية للعقل، مقترحة كونيّته (عالميته) نموذجاً للإنسانية جمعاء. أي أن الحداثة، كمشروع مقترح للآخرين، يقوم على انفتاحه، كتمدن أوروبي، لمجاراته. إذ أن "النبت الجديد – أولائك العقلاء في كل ملة وكل دين في الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانبا في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحادا حقيقيا ومجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله وإلا جرفهم جميعاً"(١).

إن التمدن الأوروبي والاتحاد اتحاداً حقيقياً يبدوان لدى فرح أنطون وجهين لذات العملية، فالمدنية الأوروبية وبنموذجها التنويري، تعني

١) تعتمد الورقة في الأساس على كتاب فرح أنطون (١٩٩٨): إبن رشد وفلسفته، تقديم طيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت، ٤٥.
وللمزيد حول أعماله يمكن النظر في فرح أنطون: المؤلفات الكاملة (١٩٧٩) تقديم أدونيس العكرة، بيروت.

فعل تجاوز مستمراً لحالة الفرقة، النابعة من "حالة القصور" حسب كانط. فما التنوير عنده إلا تجاوزٌ لحالة القصور هذه. فإذا كانت حالة القصور تعني عدم استخدام العقل بشكل مستقل، والانقياد لرأي الآخرين، فإن فعل تجاوزها يتطلب "الحرية" شرطا للتفكير فالتعبير(٢)، وهذا، بشرط اعتماد الاختلاف بين البشر سنة طبيعية. حيث يقول: "ونحن لا ننفك عن النداء بأن هذا اختلاف في الآراء وفي المبادئ إنما هو في طبيعة البشر لأنه تابع لعقولهم وتربيتهم وأخلاقهم وعاداتهم ومصالحهم"(٣)، أي أن الإتحاد الحقيقي لأفراد أحرار يمر عبر إصلاح "أساسه احترام حرية الفكر والنشر احتراماً مطلقاً"(٤).

إن تأسيس اتحاد حقيقي من العقلاء مجاراة لمدنية الغرب، هي مهمة تتطلب تجاوز مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر، وفي ذلك حكم معلن على دعوات الاجتماع على أساس ديني، سواء تمثل ذلك في استبداد السلطان عبد الحميد أو في أية دعوة لجامعة على أساس ديني، من مثل دعوة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده "الجامعة الإسلامية". فـ"الجامعة"، المجلة، هي نموذج للنبت الجديد، أو، إن جاز التعبير، هي "مدينة العقلاء" أو مدينة لـ "أهل الخير" المستنيرين، تذكرنا بالمدينة الفاضلة، والتي وبخلاف الفاضلة، هي مدنية متحقق نموذجها في الغرب. نموذج يقوم على إزاحة مسألة الايمان والنقل، وتفسيراتها وتأويلاتها من قبل المؤسسة الدينية، إلى منطقة "العقل العملي" الخاص بكانط، إزاحة مُرافقة ببناء تنوير يقوم على فصل

٢) عمانويل كانط، ما هو عصر الاستنارة، ترجمة يوسف الصديق، في الحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة (١٩٩٧)، جامعة بيرزيت، ٢٤٢-٢٤٣.
٣) فرح أنطون، إبن رشد وفلسفته، ٤٥.
٤) ما سبق، ٤٦.

الفلسفة عن اللاهوت. وباعتبار حالة القصور الديني هي "الأكثر ضرراً والأدهى خزياً"(٥)، فإن التنوير سيحمل معنى الفصل بين "العقل المحض" وبين "العقل العملي".

صدى الفصل بين العقلين، المحض والعملي، سيأخذ لاحقاً منحى فصل العلم عن الدين، فصلا متسقاً منطقيا مع الفصل بين الشيء والشيء في ذاته. والتنوير الغربي واقترانه الجوهري بالفيلسوف كانط، سيظهر عند فرح أنطون، وإن بتصرف، صدى لاحقاً للتنوير وفهماً مدركاً لمآلات العقل النقدي، أو نقد العقل الذي وسم مشروع التنوير منذ كانط.

والعقلانية، عند فرح أنطون، تؤول إلى ما قد أنجزته جولات العقل ونقده، أي إلى منجز العلم والتقدم، ليغدو العلم عقلاً تجاوزياً مقابل الدين النكوصي. في هذا السياق، يقوم فرح أنطون بعرض ما أنجز منذ فرانسيس بيكون، الذي بوضعه قواعد "التأسيس العظيم للعلوم" أسس لتاريخ الإزاحة في المرجعيات، بما في ذلك مرجعية أرسطو نفسه، المعتمد لدى السكولاستيكية السائدة في القرون الوسطى، كفعل إزاحة لما هو نقل وتقليد، كل تقليد. وحسب تقديم فرح أنطون لهذه القطيعة / القفزة المعرفية، التي أسس لها بيكون، فإنه "لا يجوز أن تقول إن أرسطو وأفلاطون أو أياً كان قد قال ذلك وأثبته فعلياً أن نصدقه فإننا نريد أن نحكّم في أمورنا عقولنا لا عقول الذين تقدمونا. أي أننا لا نصدق أحداً ولا نبني حكماً على حكم أحد ما لم تظهر لنا حجة قوله بالتجربة والامتحان والمشاهدة والبرهان"(٦). إن تركيز فرح أنطون على تجريبية بيكون، باعتبارها إيذانا لحلول الفلسفة الحديثة محل

٥) عمانويل كانط، ما هو عصر الاستنارة، ٢٤٨

٦) فرح أنطون، ابن رشد، ١٦٨

الفلسفة اليونانية، تجعل من العقل صفحة بيضاء قابلة لاستقبال وامتحان المشاهد، المحسوس. ومدخل ذلك تحطيم أصنام العقل، التي يعد التقليد، بما في ذلك تقليد أرسطو وإسقاطات التصورات الدينية على موضوع التجربة، من منشئات هذه الأصنام، المعيقة للمعرفة الحق. وكما يقول بيكون في كتابه الأورغانون الجديد: "وهناك أيضاً طائفة ثالثة من الفلاسفة الذين خلطوا بدافع الإيمان فلسفتهم باللاهوت والتقاليد، وقد وصل الغرور بالبعض منهم إلى حد البحث عن أصل العلم بين الجن والأرواح"(٧).

إن فصل التجربة العلمية عن التجربة (الميتافيزيقية) أدينية كانت أو أرسطية، هو ما ابتغاه بيكون، ويظهر ذلك واضحاً في مقدمته للتأسيس حيث يقول : "نصيحتي الأولى (وهي أيضاً دعائي) أن يحصر الناس الحاسة في حدود الواجب فيما يتعلق في الأمور الدينية"(٨).

إن هذا ما اعتبره فرح أنطون إيذانا بولادة عقل تجاوزي لما هو سبب في الإعاقة أو القصور بالمعنى الكانطي، فبناءً على الفصل بين العلم والدين، "كنست جميع المبادئ القديمة والتعاليم التي من وراء العقل كنساً وحل محلها علم المحسوسات أو ما يسمونه العلم الوضعي أو الإمتحاني"، الذي قرن "العلم بالعمل، فكأنه روح الحرية بث في العقل والعلم والعمل فأحياها معاً" (٩).

٧) فرنسيس بيكون، مختارات من الأورغانون الجديد، ترجمة سعيد زيداني (١٩٩٧) في الحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة (١٩٩٧)، جامعة بيرزيت، ١٠٦.

٨) فرنسيس بيكون، مختارات من التأسيس العظيم للعلوم، ترجمة سعيد زيداني(١٩٩٧) في الحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة(١٩٩٧)، جامعة بيرزيت، ٩١.

٩) فرح أنطون، إبن رشد، ١٦٨.

هذا الإحياء، والذي قوامه الفصل بين العلم والدين، عند بيكون، تمظهر لاحقا بسعي دؤوب من العلم للحلول محل الدين، والذي يرى فرح أنطون به عملية متصلة، وشهوة دائمة للعقل، مختزلا بالعقل العلمي الوضعي، ليتم بهذا إزاحة ما هو غير عقلي، أو قابل للتعقل الوضعي الإمتحاني، إلى مكانه الذي يستحق (الذاكرة، الخيال،القلب...الخ). وصدى ذلك نجده في ما اقتبسناه من إهداء فرح أنطون لكتابه، بأن مضار الدمج بين ما لا يمكن أن يكون موضوعاً للمعرفة العلمية (الإيمان)، وبين ما هو في الواقع، أو في التفكير، كموضوعين وحيدين لهذا النوع من المعرفة، هي مضار تجاوزتها المدنية الغربية، بل ومدتها على إمكانية تناول الاجتماع الإنساني، باعتباره ذاته كيانا طبيعياً أو جسماً واقعياً، ينطبق عليه ما ينطبق على باقي الأجسام. أي، وبكلمات أخرى، أن حركة المجتمع متسقة، أو متطابقة، أو يمكن اشتقاقها من قوانين الطبيعة، وبالتالي ينفتح المجال لفيزياء اجتماعية، تفهم قوة الجماعة "المتحدة" أو "الإتحاد العقلاني"، كمحصلة لقوة أفرادها الأحرار، لتغدو الحقيقة تطابقاً لما هو في الفهم وما هو في الواقع.

ومع هذا أو بهذا، يتم طرح فرح أنطون للسؤال: لماذا لم يحل العلم محل الدين نهائياً؟ مجيبا عنه بأننا "لسنا نعلم السبب الحقيقي في هذا العجز، هل هو ضعف العلم نفسه عن إرضاء الإنسانية وتسكين ثائرها أم هو ضعف الإنسانية نفسها عن احتمال قوة العلم الهائلة"[١٠]. وكأننا بفرح أنطون متنقلا في البحث عن "مظاهر هذا الضعف، والتي يمكن إجمالها بأن الإنسانية ما إن بقيت مجتمعة على أسس غير العلم، وكانت مدنيتها أو اتحادها محكومة بحاكمية غير العلم، فإن حلول

١٠) فرح أنطون، إبن رشد، ١٦٨.

العلم محل الدين لن يتم نهائياً. وبهذا نفهم السياق الذي يقوم من خلاله فرح أنطون بتفنيد عقلاني لأي تأصيل لـ "الاجتماع" و"السلطة"على أسس دينية، مُقترحا أن المدينة، وبالتوازي مع حلول العلم محل الدين، عليها أن تنحو نحو تقييد السلطة، سلطة الحاكم والمحكوم، تقييدًا معقولاً. إلا أنه يبدو أن فرح أنطون يحبذ، وبسبب خوفه من الغوغاء (الشعب)، تقييد طرفي الحكم على حد سواء. فالشعب عنده قد يستبد أيضاً، وإمكانية تكرار مستبد عادل كما عمر بن الخطاب إمكانية ضعيفة[١١]. الحل إذاً في ملكية دستورية أو جمهورية مقيدة بقوة القانون، وبشكل يتوافق مع ما أخرجه الكواكبي في كتابه "طبائع الاستبداد"[١٢]، والذي به يقول إن أشد مراتب الاستبداد هو استبداد الحاكم الفرد الوارث للعرش القائد للجيش والحائز على سلطة دينية.

وبهذا، إذا كان القصور الديني هو الأشد خزياً، بحسب كانط، وحيازة السلطة الدينية ملازمة لمراتب الاستبداد، بحسب الكواكبي، فإن دعوة فرح أنطون للمدنية، وبشكل متسق مع هذا الخط التنويري، تجعل من فصل العلم عن الدين حجر الأساس لبناء" الدولة المدنية". إضافة لهذا، ما يقوم به فرح أنطون من ترجمة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، يهدف لإحلال مفهوم "الحق الطبيعي" في مواجهة "الحقوق المقدسة أو الإلهية"[١٣]، فتغدو الدولة المدنية "شورية آمرة"[١٤]، موسّعة لحق الفرد، وفي الجوهر منه، يكون حق الضمير والتعبير. بكلمات أخرى، تفهم، هنا، مدنية الدولة بمعنى حيادها الديني والقيمي،

١١) ما سبق، ٢٨٠
١٢) ما سبق، ١٠٨
١٣) ما سبق، ٢٨٤
١٤) ما سبق، ٢٧٧

وبتعارض ودينيتها.

إن المبدأ الناظم لمثل هذه الدولة، هو الوجه الأخر للحياد القيمي، أي مبدأ التسامح، والذي دعاه فرح أنطون بمبدأ التساهل. إن كونية أو عالمية هذا النموذج، الليبرالي الغربي، المتحقق وبأشكال مختلفة في الغرب، والواجب مجاراته من قبل الشرق، لمزاحمة أهله وإلا جرفهم جميعاً، اقترنت بمفارقتين لازمتين، أولهما: إن هذا الغرب ومدنيته تمثل لأهل الشرق عبر اقتران حداثته والاستعمار، وإن لم يكن هناك علاقة سببية بينهما، في فهم التنويريين العرب وحتى الغربيين. فالاستعمار لدى الغربيين هو فعل تنويري بذاته (أنظر خطابات نابليون وحملته) يقوم على قسمة الأمم إلى أعراق، وفي أحسن الأحوال، بعض مستنير، وبعض آخر قابل للاستنارة في أحسن الأحول، وفي أسوأها أعراق مدنية وأخرى همجية (متوحشة). الأمر الذي يعني، ضمنا، أن "الاتساق المنطقي" للتأصيل العقلاني المعتمد حلول العلم محل الدين، يمكن اعتباره تغريبا، أو وفي أسوأ الأحوال، حصان طروادة للغرب الاستعماري.

والمفارقة الثانية لازمة عن التنوير نفسه، فالإدعاء أن التنوير فعل تجاوز للقصور، لا يحتاج إلا إلى حرية يكفلها المستبد المستنير، ينبجس عنه ضرورة مفارقة قسمة الناس إلى عقلاء وغير عقلاء، خاصة وعامة، مستنيرين وقابلين للاستنارة، وكأن العقل غير موزع بين البشر بالتساوي. فاستبداد الحاكم ممكن لتفرده، واستبداد العامة، الغوغاء، ممكن لجهلهم. والثورة، إذا ما قامت، هي ثورة حمقاء (الكواكبي). فلا حل إلا بالمستبد العادل، وهيهات أن توفق الأمة بإمام كما عمر بن الخطاب، فإمكانية ذلك ضعيفة في نظر فرح أنطون.

فماذا يفعل فرح أنطون في مواجهة هاتين المفارقتين؟

هل يعترف بشقاء هذا النوع من التأصيل لـ"مدنية" و"اجتماع" يخرج الشرق من مضار الدمج بين الدين والدولة؟ أم يذهب بعيدا فيما قبل الفلسفة الحديثة والعلم الحديث، اللذين حلا محل الدين وأسسا اتحاداً عقلانياً؟

التراث كمخرج

لقد استشعر فرح أنطون نتائج تينك المفارقتين، ولكن كيف الإصرار على كونية قيم المدنية، التي لا مناص من ولوجها، وفي ذات الوقت الرد على التهمة بالتغريب؟

وجد فرح أنطون ضالته في التوجه نحو التراث العربي الإسلامي، والذي تصوره منتظماً في سلسلة تحولات وإزاحات للمرجعيات المعرفية، بطريقة تجعل من مآل هذه التحولات والإزاحات، الساعية لإحلال العلم والفلسفة الحديثة محل ما سبق من معارف، بل ومحل الدين نفسه. وفي هذا، يتم النظر في تحولات العقلانية، في عصر ازدهار الفلسفة العربية – الإسلامية، باعتبارها جزءا من سلسلة التحولات والإزاحات الكونية. ويُعبر عن هذا لدى جل مؤرخي هذه الفلسفة، في اعتماد ابن رشد ممثلاً لهذا التيار، وفلسفته، الشارحة والمطورة لأرسطو، جسراً لا بد منه لحلول الفلسفة الحديثة محل القديمة (اليونانية والعربية)[١٥].

إن تصوير ابن رشد كفيلسوف العقلانية، أو كآخر الفلاسفة العقلانيين ما قبل العصور (الحديثة)، واعتماد الصراع اللاحق في أوروبا بين اللاهوت والفلسفة كامتداد لصراع الرشديين وخصومهم،

١٥) فرح أنطون، إبن رشد، ١٦٥

جعل من ابن رشد مرجعية يمكن الغرف منها لتجاوز المفارقتين المذكورتين.

إن النظر لابن رشد وفلسفته في هذا الإطار، قد يساعد على القول بأن دعوة فرح أنطون لاعتماد الفصل بين العلم والدين، من جهة، ولبناء اجتماع إنساني مدني (اتحاد عقلاني)، من جهة أخرى، هي دعوة ليست بالغريبة عن الشرق العربي، بل ولها آباؤها الشرعيون. أي، وبكلمات أخرى، تاريخ التمدن تاريخ عالمي، ومقدماته، نزاعاته مع الجهالة، مقترنة بجهود ابن رشد ومصائر فلسفته وشخصيته.

إن تماهي دعوة فرح أنطون ودعوة ابن رشد، المهجوسة بإضفاء الشرعية على "استخدام العقل والاحتكام إليه"، وإن جاء من "الغرباء"، يعكس سؤالا محايثاً لكليهما، سؤال النهضة المزمن، المقترن بالعلاقة بـ"الآخر وتراثه". وبغض النظر عن ملابسات ما يسمى محنة ابن رشد، فإن استعارته من قبل فرح أنطون كانت تهدف لتجاوز تكرار مثل هذه المحنة، كفعل تجاوز للمفارقتين المضمرتين في المشروع التنويري.

لقد لاءم فرح أنطون إبن رشد لمشروعه من حيث إضفاء الشرعية على الأخذ من الآخر حكمته، وأداة هذه الحكمة العقل. ولذلك يقوم فرح أنطون بعرض فلسفة ابن رشد بتصرف، معتمداً مراجع تراثية، ومراجع استشراقية (أبحاث مونكو ورينان ومولر) مقدما لنا ابن رشد آخر، مناظرًا به من يمكن مناظرته، بطريقة تعلي من شأن المناظرة، كأسلوب عقلاني، له آدابه وأغراضه. فقام بتخصيص صفحات "الجامعة"، مدينة العقلاء، لنشر أجزاء فلسفة ابن رشد، ومن ثم لاستقبال ردود مناظره الشيخ محمد عبده، ولينهيها بطريقة تشبه ما قام به ابن رشد في حينه، في رده على الإمام الغزالي، الذي كان قد ناظر الفلاسفة في تهافته، بطريقة أسست لآداب مثل هذه المناظرات، من خلال طرح رأي الخصم بأمانة، وفي أحيان بإسهاب، ومن ثم الرد على هذه الآراء، مسألة مسألة.

ورغم إصرار فرح أنطون على تسمية هذه الطريقة بأنها "بحث فلسفي لا ديني"(١٦). إلا أن مناظره كان يدفعه لنقاش مسائل لا يرغبها. ويبدو أن اضطراره له، مرده وجود خصم (صديق لدود)، الشيخ محمد رشيد رضا، لا يلتزم بالقواعد، بعكس الشيخ محمد عبده، المعلن كأستاذ يلتزم آداب المناظرة.

إن استحضار فرح أنطون لسلسلة المناظرة الكبرى بين ابن رشد والغزالي، وتحديداً طريقتها، وتبنيه للتصور السائد حول عقلانية ابن رشد الفيلسوف مقابل كلامية (جدلية، سجالية) الغزالي، تكرس هذا التصور، جاعلة من ابن رشد فيلسوفاً والغزالي متكلماً. الأمر الذي من الممكن النظر به من حيث كونه صدى لنزاعات القرون الوسطى الأوروبية، وصدى لرأي مستقر لدى مؤرخي الفلسفة المستشرقين، منهم ارنست رينان أستاذ فرح أنطون، حول "لا عقلانية الغزالي" مقابل فلسفية ابن رشد (وهذه مسألة سنعود إليها).

يعرض فرح أنطون على مدى صفحات فلسفة ابن رشد في الخلق والعالم، قدمه وحدوثه، وفي مسائل عدة أهمها مسألة السببية والقول بأحادية العقل ورأيه بالخلود، مبينا ردود ابن رشد على الغزالي ودفاعه عن أرسطو "الذي تخرص عليه فلاسفة العرب، الفارابي وابن سينا"(١٧)، ليقف فرح أنطون على بيان ابن رشد أن الفلسفة لا تضاهي الحق، وأن الوحي وعبر التأويل، يُلزم بإزالة التعارض بين ما تقول به الحكمة – المشائية، حسب أصولها الأرسطية، وبين ما هو ظاهر النص. فالتأويل،

١٦) فرح أنطون، إبن رشد، ٢٠٤

١٧) فرح أنطون، ابن رشد، ٢١٠

والذي هو فعل عقلي، لا يحل التعارض فحسب، بل ويجعل من الحكمة مقبولة شرعاً وواجبة. إن هاجس ابن رشد، والذي هو هاجس الفلاسفة العرب منذ الكندي، هو الجمع بين الفلسفة والدين. وتمظهر ذلك في مسألة المسائل، وهي الجمع بين العقل والنقل، وإن كان بعض المتكلمين أو المتصوفة قد شطح في قلب العقل إلى نقل، أو قلب الإيمان إلى عرفان. أما في شخص وفلسفة ابن رشد فتجد الجمع المبين، أو البرهان اليقين على ما في الحكمة والشريعة من اتصال. ويتم ذلك باعتماد العقل المقر بالسببية (مسألة المسائل) كواصل بين الفلسفة، والتي هي النظر في الموجودات، والصنائع للاستدلال بها على الصانع، وبين الشريعة التي هي كلام الصانع[١٨].

فهل استعارة ابن رشد من قبل فرح أنطون تساعد في تثبيت تصوره لـ"الاتحاد العقلاني"، القائم على الفصل بين العلم والدين؟ أو هل التوفيق بين الثنائيات، على طريقة ابن رشد، يساعد في مواجهة مفارقات التنوير الأنطوني نفسه؟ أم أنها تعمل عكس ذلك؟

أظن، وهذا ما فهمه الشيخ محمد عبده، إنها عملت على عكس ذلك. فردود الأستاذ الشيخ محمد عبده تمثلت في ابن رشد ثالث، أعطى الإمكان للقول بعقلانية وعلمية الدين (الإسلام)، وبشكل يكفل للأستاذ إمكانية بيان تهافت فهم أنطون لابن رشد، وعدم اتساق فهمه مع دعوة بناء الاجتماع الإنساني على أسس علمية، كما العقد الاجتماعي الغربي. وقد كان اشتقاق هذا العقد، من منظور الأستاذ، من تاريخ خاص بالغرب، تهيمن فيه السلطة الدينية؛ الاجتماع والتمدن في سياق الغرب، يعني التحرر من هذه الهيمنة، وهو، وإن ناسب الغرب،

١٨) أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال (١٩٨٣) دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ٢٢.

يمكن، بل يجب الأخذ عنه، كما أخذ ابن رشد أداته عن الغير.

ولكن الفهم الصحيح للإسلام، وكذلك لابن رشد، من منظور الأستاذ، يتطلب موضعة العلاقة بين العقل والنقل، بالطريقة التي اقترحها الإسلام، بل وحلها قبل الغرب. وإن سمح لهذا الغرب التعرف على حقيقة مدنية الإسلام، فإنه سيأخذ بها. فـ "دين الإسلام هو دين العقل إذ كل ما فيه معقول" و "لولا الدين الإسلامي المعقول لما ثبت دين في العالم وسيعود العلم في أوروبا إلى الدين الإسلامي إذ ليس في هذا الدين شيء ينافي العقل"[١٩].

وبهذا، فإن ابن رشد، في حضرة الأستاذ، هو غير ما عرضه فرح أنطون. بل أن الأستاذ يأخذ على فرح أنطون أن فهمه لابن رشد، ولمدارس المتكلمين والفلاسفة المسلمين، هو فهم مغلوط. وموافقة الأستاذ على تصنيف "الجامعة" لفلسفة المتكلمين وآرائهم في الوجود، تجعل من القائلين بالإيجاد من عدم، ممثلا لتيار كلامي في جميع الأديان[٢٠]، مقابل تيار المعتزلة، الذين هم "فريق من المتكلمين لا يخالف الفلاسفة في قولهم بلزوم الآثار لمصادرها أو تأثير قدر المخلوقين في أفعالهم"[٢١].

يخلص الأستاذ إلى أن "القول بنفي الرابطة بين الأسباب ومسبباتها جدير بأهل دين ورد في كتابه أن الايمان وحده كاف في أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل تحرك عن مكانك فيتحول الجبل.. وليس هذا الدين هو دين الإسلام"[٢٢]، لينتقل بعد ذلك إلى عرض فهمه "الصحيح"

١٩) فرح أنطون، ابن رشد، ٣٠٦.
٢٠) ما سبق، ١٧٧.
٢١) ما سبق،
٢٢) ما سبق، ١٧٩.

لفلسفة ابن رشد في المادة وخلق العالم، ليبرهن أن ابن رشد فيلسوفٌ إلهيٌ، مقابل اعتبار "الجامعة" له فيلسوفا ماديا لقوله بالسببية. ويتساءل الأستاذ: "فهل بعد هذا يعد الفيلسوف مادياً ومذهبه مذهباً مادياً قاعدته العلم؟"، مجيبا، "لا بل هو إلهي ومذهبه مذهب إلهي قاعدته العلم قائل بخلود النفس وسعادتها وشقائها وعذابها ونعيمها كما رأيت"(٢٣).

إن ابن رشد، لقوله بالأسباب والمسببات، لا يعد، عند الأستاذ محمد عبده، فيلسوفاً إلهيا فحسب، بل وقائلاً كالمعتزلة بالاختيار، مخالفة للأشاعرة. وفي ذات الوقت، يرد الأستاذ أن الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة، القائلين بلا تلازم أو لا ضرورة ربط الأسباب بالمسببات، لا يُخرج الأشاعرة، ومعهم الغزالي، من دائرة الإسلام. فلا "يمكن لمسلم أن يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب في السببية والمسببية إلا إذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله"(٢٤)، وبهذا يساوي بين من يقول بالسببية ومن لا يقول بها.

إن اعتماد الأستاذ لما قاله ابن رشد حول أن الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة في مسألة قدم العالم، هو اختلاف في التسمية، وإشارته إلى اتفاقهم في تسمية اثنتين من الموجودات، "طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة (الأول موجود وجد من شيء غيره... والآخر موجود لم يكن من شيء... والواسطة بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه، لكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره)"(٢٥) مكنه من اعتبار مسألة السببية، مسألة عويصة لازم فيها الاختلاف،

٢٣) ما سبق، ١٨٦.
٢٤) فرح أنطون، ابن رشد، ١٨٤.
٢٥) أبو الوليد بن رشد، فصل المقال، ٤٠.

ليخلص إلى ما خلص إليه ابن رشد في أن الاختلاف في المسألتين، قدم العالم والسببية، يعود إلى أسباب لغوية. وعلى هذا، يبني الأستاذ رأيه بأنه، لا ابن رشد ولا من ناظره في أعوص المسائل "السببية"، يمكن اعتبارهم وبشكل قطعي "مختلفين". فـ "الأسباب والمسببات وارتباط بعضها ببعض مما انتظم علمه فهي تصدر عنه حسب ترتيبها في العلم [أي ليس في الواقع – وهذا موقف الغزالي]. وسواءٌ كان القول غامضاً أو غير غامض وسواءٌ توجه عليه من النقد ما يصعب الجواب عنه إذا روعيت بقية الأصول أو لم يتوجه، كل ذلك لا يدفع عنهم أنهم قالوا بنص الاختيار بالمعنى المعروف عند الناس. وإذا يبين الاختيار بالمعنى الذي يليق بكمال الله تعالى. فالفلاسفة وجمهور المتكلمين (معظمهم) واللاهوتيون على وفاق في حقيقة المسألة وإن اختلفت العبارات. فابن رشد رحمه الله لم يخرج في آرائه عن الملليين فلا يصح أن يكون مذهبه مذهب الماديين ولا قريباً منه"(٢٦).

إن هذا الفهم لتوفيق ابن رشد بين الحكمة والشريعة، يمدها الأستاذ، كما نرى، إلى وفاق بين كل من يختلف حول مسألة المسائل وأعوصها، مسألة السببية، وحول النتائج المترتبة عن هذا الاختلاف. ليصل الأمر به إلى "تأويل" لابن رشد وفلسفته، للمتكلمين وسجالاتهم، تأويلا خاصا به، ممهدا بذلك، القول بخصوصية الإسلام، أي قابليته للتوفيق بين مرجعيات مختلفة، بما في ذلك التوفيق بين الدين والدنيا، العلم والإيمان، العقل والنقل.. الخ من ثنائيات.

إن توفيقية ابن رشد المبررة للاختلاف، وحتى في التأويل، الذي يظهر في قوله : "ويشبه أن يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل

٢٦) فرح أنطون، ابن رشد، ١٨٢–١٨٣.

العويصة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين"[٢٧]، تعكس توفيقية، تبدو ملازمة للإسلام كبعد وجودي. فالإسلام دين ودنيا، عقل ونقل. وإذا كان ابن رشد قد ضيق تعريف الفلسفة باعتبارها نظراً في الموجودات، المصنوعات للاستدلال على الصانع، لتسويغ اعتبار الشرع يوجب هذا النوع من النظر كفعل تأويل، فإن الأستاذ، يقوم باستخدام ذات "التأويل" لتأكيد الدمج بين المدنية والإسلام أو العلم والدين.

مصائر التأويل

لقد واجه الأستاذ، في مشروعه الإصلاحي للأزهر ولعلوم الدين، خصمين اثنين؛ أحدهما التقليدي، الذي يرفض مدنية العصر، فيظن أن الدين شامل بذاته، غير محتاج لمدنية غيره، لأنه مدني بالتعريف، أو، كما سيعرض لاحقاً على يد محمد رشيد رضا وعلى يد سيد قطب، لأن الإسلام هو الحضارة. والخصم الثاني، هو الحداثي أو الليبرالي، الداعي لفصل الدين عن الدنيا أو العلم عن الدين.

يستخدم الأستاذ ابن رشد لمواجهة الخصمين، متفقا مع الخصم الأول بأن الإسلام شامل للعلم والمدنية والعقل، مخالفا له بأن الإسلام يقدم العقل على النقل. وبانتقاله إلى "خصومات المتكلمين"، يعيد النقاش في عقائد الآخرين، ليربط العنف بعقيدة غير عقيدة الإسلام، معتمدا بذلك على ربط الإسلام بين الدين والدنيا، خلافا للديانات التي تتنازع فيها الدنيا مع الدين.

يبدو، للوهلة الأولى أن التنقل بين مستويات السجال مرتبط بنوع

٢٧) أبو الوليد بن رشد، فصل المقال، ٤٤.

الخصومة وأغراضها، غير أنها في الحقيقة تخرج عن غرض الفصل في مسائل "عقدية" أو "نظرية". ونجد الغرض منه، من التنقل، في كتاب آخر له، "الإسلام بين العلم والمدنية". في كتابه هذا، يعتمد الأستاذ ذات التأويل التوفيقي، المتساهل بلغة فرح أنطون أو المتسامح مع المختلف بلغة ابن رشد، ليعيد بناء الأصول بطريقة تسوغ "مدنية الإسلام". وفي هذا الكتاب تحديداً، نجد "التأصيل الشرعي" لمدنية الدين، مبينا أصولها على التوالي : النظر العقلي لتحصيل الإيمان، تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، البعد عن التكفير، الاعتبار بسنن الله– حيث يساوي بين الشريعة والقوانين، قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها، وحماية الدعوة لمنع الفتنة...[٢٨]

وإذا توقفنا عند الأصل النافي لوجود سلطة دينية في الإسلام، فإن توفيق الأستاذ، بين الإسلام كدين وبين الإسلام كعقل، يضع نفيه للسلطة الدينية عن الإسلام في تناقض مع اعتبار الإسلام ديناً ودنيا. عدم رفض فرح أنطون لهذه التوفيقية جعله يجمع بين النقائض؛ يصرح أنه يحبذ فكرة الجمع بين الحكمة والشريعة، من ناحية، يتساءل إذا كان الدين هو علم فماذا يبقى من الدين؟، من ناحية أخرى.

وكأننا أمام تعبير عن شقاء المتكئين على الجمع بين رأي الحكيمين، رغبة منه بمشاركة الفيلسوف للنبي في رئاسة "المدينة الفاضلة"، فنجده يناشد الأستاذ الأزهري، باعتباره سلطة دينية، أن يعلن أن ابن رشد ليس "خارجاً عن أصول الملة"، بل وأن مذهبه مُفضل على مذهب الغزالي، فهل من شقاء وراء هذا الشقاء.

نشير، هنا، إلى تلمس فرح أنطون لمعضلة الترويج لابن رشد ودمجه

٢٨) محمد عبده (١٩٩٨) الإسلام بين العلم والمدنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ج١، ٩٨ – ١٢٠

بين الحكمة والشريعة، والمطالبة، في ذات الوقت، بالفصل بينهما أو بين أداتيهما، العقل والقلب. وقد تكون عودة فرح أنطون إلى "حلول غزالية" مخرجاً من هذه المعضلة، وهذا ما نستشعره من قوله : "إن العلم يجب أن يوضع في دائرة "العقل" لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان. وأما الدين فيجب أن يوضع في دائرة "القلب" لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب من غير فحص في أصولها"[٢٩]، وهذا هو عمليا جوهر المشروع الغزالي.

إن التحرر من سطوة ابن رشد باعتباره "منقذاً للفلسفة من براثن "الغزالي"، وإعادة الاعتبار للحلول الغزالية للعلاقة بين العقل والنقل، وإن كان حله الصوفي لا يروق للكثيرين، فإن نقد الغزالي للفلاسفة وبيان تهافتهم هو فعل تفلسف بامتياز. ففي كتابه المنقذ من الضلال، يعرض نقداً فلسفياً لمنظومات الفلاسفة الفلسفية، مبيناً التناقض بين "المنهج العقلي الفلسفي" الواجب الالتزام بضوابطه وشروطه، وبين المنظومة (System)" المقدمة للإلهيات (الميتافيزيقا). أي أن نقده كان في الأساس، موجهاً ضد المنظومة ودفاعاً عن المنهج الفلسفي، والذي يجب أن يتجنب البحث في (الماورائيات) الميتافيزيقية لأنها غير قابلة للإثبات أو النفي. بل أن طريقة البحث فيها تقتضي أدوات ذوقية، كشفية، وليس بأي حال، عقلية أو حسية[٣٠].

وكأننا نلمس قولاً مبكراً عن قول كانط : "على الرغم من أن للمفاهيم النظرية دلالات متعالية عن الواقع المحسوس فإن استخدامها في سياق النظر في (وجود) علوي ممتنع، لأن كافة الشروط اللازمة للحكم

٢٩) فرح أنطون، ابن رشد، ٢٢٢ – ٢٢٣.

٣٠) عبد الكريم البرغوثي(١٩٩٧) في عقلانية حجة الإسلام الغزالي، مدى أخر، حيفا، عدد ٣، ٤٧–٤٨.

(على الأمور) غائبة في تلك الحال، وبالتحديد شروط إدراج المعقولات العلوية ضمن المفاهيم النظرية"، فـ " إذا سألنا، في سياق الحديث عن علم ماورائي، أيوجد شيء مفارق للعالم يمكن اعتباره أساس النظام الكوني، وقاعدة لربط أجزائه وفق قوانين كلية، فإن الجواب يقتضي الإيجاب حتماً، لأن العالم مجموعة من المظاهر أو التمظهرات... فإذا سئل هل هذا الوجود هيولي، أو واقع كلي، أو ضروري...الخ، فإننا نجيب أن السؤال لا معنى له، لأن كل المفاهيم اللازمة للإجابة عن هذا السؤال لا تحتمل إلا دلالات حسية"[٣١].

وعليه، إن التخلص من سطوة ابن رشد وإعادة الاعتبار للفيلسوف الغزالي، قد تشكلان مدخلاً لابد منه، لموضعة السؤال حول المدنية والإسلام في سياق النقاش السياسي الأخلاقي، بدلا من إدغام وإدماج ما هو ما ورائي فيما هو واقعي، كما واقعة الاجتماع والتمدن. فنقاش مدنية الدولة، والذي أثارته حركة بشر مقهورين من سلطات دنيوية، يتحدد الآن في أن دعوات التوفيق بين المدنية والدين، على سبيل المثال، وثيقة الأزهر والمثقفين، والتي هي امتداد لرأي الأستاذ محمد عبده ومنهجه "الرشدي" في التوفيق، أو في محاولات أحفاد فرح أنطون، في تلقف مصطلح "المدنية" للالتفاف حول ما شاب مصطلح "العلمانية"[٣٢] من قدح وذم، تبقينا في ذات الثنائيات. وهذا بدوره يشي بضرورة ابتكار قول فلسفي جديد، لا يتكئ على التراث لذاته وبذاته، بحجة الأصالة، بل يتجاوزه إلى البحث فيما هو نقد عقلي، يتواصل مع

٣١) كانط، عمونائيل، (١٩٩٩) نقد العقل المحض، عن لؤي صافي، "العقل والتجديد، في قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي والمعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٤٦.

٣٢) أنور مغيث، (٢٠١٢)، في الدولة المدنية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١١٨–١١٩.

جل ما قد تم لحينه من نقد لـ " العقلانية" المنفلتة من عقالها، بما في ذلك نقد العقل العلموي والديني على حد سواء، وبهذا قد تبقى فسحة أمل لعقد اجتماعي عربي جديد، يؤسس لتوفيقية ابتكارية جديدة تمهد لتأمل فاعل، يعطي ما للعقل للعقل وما للقلب للقلب.