إشكالية النهوض الحضاري
عند أبو يعرب المرزوقي

الدكتورة حنان الحسيني

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

إشكاليّة النّهوض الحضاريّ
عند أبو يعرب المرزوقي

إشكاليّة النّهوض الحضاريّ
عند أبو يعرب المرزوقي

الدّكتورة حنان الحسيني

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
INTERNATIONAL INSTITUTE OF ISLAMIC THOUGHT
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية
الطبعة الأولى ١٤٤٥هـ/ ٢٠٢٣م

إشكالية النهوض الحضاري عند أبو يعرب المرزوقي
تأليف: حنان الحسيني

موضـــوع الكتـاب: ١- النهوض الحضاري. ٢- الرؤية الحضارية. ٣- الفكر الديني. ٤- الفكر الفلسفي. ٥- أبو يعرب المرزوقي. ٦- فكر إسلامي معاصر.

ردمك (ISBN): ٩٧٨-١-٥٦٥٦٤-٨٣٤-٠

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (٢٠٢٢/٦/٣١١٨)

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من المعهد.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org/ iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان
ص.ب ٩٤٨٩ الرمز البريدي ١١١٩١
هاتف: ٩٦٢٦٤٦١١٤٢١+ فاكس: ٩٦٢٦٤٦١١٤٢٠+
www.iiitjordan.org

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تعبّر بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء مؤلفيها واجتهاداتهم

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

المقدمة ٩

الفصل الأول

الإطار المفاهيمي لإشكالية النهوض الحضاري ٢٧

أولاً: ماهية العناصر التي تحكم الإطار المفاهيمي ٢٧

ثانياً: إشكالية النهوض الحضاري في العالم العربي الإسلامي ٤٠

الفصل الثاني

الرؤية الحضارية في مشروع المرزوقي النهضوي ٧٥

أولاً: الإطار المفهومي والإطار المعرفي لرؤية المرزوقي الحضارية ٧٥

ثانياً: بُعدا التوجُّه الفلسفي والمنهجي لرؤية المرزوقي ٩٣

ثالثاً: النهوض الحضاري وعلاقته بنهوض الفكر الفلسفي ١٠٧

الفصل الثالث

رؤية أبو يعرب المرزوقي في التحرُّر من الانحطاطين ١٣٧

أولاً: منهج المرزوقي النقدي وأدواته في الكشف عن علل الانحطاط ١٣٧

ثانياً: علل الانحطاط (بصنفيه: الذاتي، والموروث عن الاستعمار) التي يعيشها المجتمع العربي ١٤٠

ثالثاً: محفزات النهوض وشروطه تأسيساً على فلسفة ابن تيمية وابن خلدون في الإصلاح ١٧٢

الفصل الرابع

الدين والفلسفة في مشروع المرزوقي ١٨٩

أولاً: وحدة الفكر الديني والفكر الفلسفي عند المرزوقي ١٨٩

ثانياً: مسيرة تطور وحدة كلٍّ من الدين والفلسفة؛ محطات الفصل والوصل بينهما ٢٠٠

ثالثاً: نظرية المرزوقي في مبادئ العقل والنظر، ومبادئ الشرع والعمل ٢١٣

الفصل الخامس

أبرز الانتقادات التي تعرَّض لها المشروع الفكري للمرزوقي ٢٢٥

الخاتمة ٢٣٣

الملحق الأول: السيرة الذاتية لأبو يعرب المرزوقي ٢٤٣

الملحق الثاني: المصطلحات الواردة عند المزوقي ٢٤٩

المراجع ٢٦٩

الكشاف ٢٨٣

المقدمة

إن الواقع الأليم الذي تعيشه الأمة العربية الإسلامية يعيد إلى الأذهان الإشكالية الأساسية التي تدور حولها أزمة الحضارة العربية الإسلامية، مُستحضَراً في هذا الإطار قضية النهضة في القرنين الأخيرين، في صورتيها: المحاولة، والإخفاق. وقد كان لهذه الإشكالية أثر في مُنظِّري الفكر بشقيه: الإسلامي، والعلماني؛ فما زال الفكر العربي المعاصر أسيراً لسؤال جوهري وحيد هو سؤال النهضة. ويُمكِن القول إن مسألة النهوض الحضاري تُعدُّ الدافع والأساس لمجمل الإسهامات الثقافية والفكرية التي تعاقبت على العالم العربي الإسلامي منذ قرنين ونيف، وقد مثَّلت تلك الإسهامات أرضية لانبعاث المشروع الحضاري بشقيه: الديني، والعلماني.

وبالرغم من كثرة النظريات والتحليلات التي جاءت، لتكشف عن العِلل المعيقة لحيوية الإبداع الحضاري، وتُؤسِّس لعملية النهوض، فإنها تبقى دون المستوى في تحقيق أهدافها المنشودة؛ فقد عانت أغلب حركات النهوض، وتيارات الإصلاح -بين النهوض والإصلاح تواصل وتقاطع- إخفاقات كبرى منذ زمن ليس بالقصير. ويدل على ذلك صور التخلُّف والانحطاط التي تشهدها المنطقة، وما زال العالم العربي والإسلامي يعاني -إلى يومنا هذا- كثيراً من المشكلات الداخلية والذاتية على مختلف الصعد، وتُعْزى هذه المشكلات إلى أسباب عدَّة، لعل من أهمها واقع النخب التي أنتجها الخطاب الديني، والخطاب العلماني من حيث إيجادهما حالة من اليأس والإحباط والاصطراع، تسود بينهما بسبب التنازع على السلطة؛ إذ يزعم الأول امتلاكها باسم الدين، والثاني باسم العقل، وهو ما يطرح التساؤل الآتي: هل يلزمنا إيجاد مساحة مشتركة تُؤسِّس لخطاب تصالحي مبني على المصلحة العامة، وتُخلِّصنا من حالة التشرذم والتقاطع، وتُمهِّد لبروز تيار جديد لا ينتمي إلى أيٍّ من الطرفين المتصارعين (الديني، والعلماني) بأطيافهما المتعددة؟

ومن الممكن أن نُعْزي عجز المشاريع الإصلاحية عامة، ودعوات التجديد في العالم العربي الإسلامي إلى الصراع المؤجج المستمر بين النخب العلمانية المدعومة -في معظمها- من توجُّهات لا تعنيها مصلحة الأوطان، وتسير في الأوطان على نهج النموذج الغربي، والنخب الإسلامية التي تفتقر إلى الإحاطة بسنن التغيير، وإلى الإلمام بشروط النهضة الحضارية ولوازمها، فضلاً عن جمودها وتقوقعها على حالة فكرية سابقة؛ ما أدّى إلى بُعْدها عن تحصيل رؤية واقعية لحل حالة الانحطاط السائدة؛ ذلك أن فكرة النهوض الحضاري توجد غالباً إن وُجِد الانحطاط، وتُؤسَّس على فكرة التاريخ وتطوُره.

فحركات التجديد في العالم العربي الإسلامي جاءت رَدَّ فعل محدود التأثير، من حيث تقييدها بالفكر السابق، وعدم إبداعها طرائق جديدة، وميلها إلى التركيب الانتقائي التوفيقي؛ ما جعل إصلاحاتها قاصرة عن معالجة الداء المستشري في الجسد المنهك للأمة.

إن الأزمة الحضارية هي أزمة عالمية جوهرها الإنسان؛ ذلك أن الخلل المنهجي والتصوُّري فيما يخص الإنسان وموقعية وجوده، من حيث سيطرة الفلسفات المادية التي اختزلت الإنسان في بُعْد واحد هو البُعْد المادي؛ أدّى إلى ظهور نظريات متعددة في الغرب، تدور معظمها في فلك المادية، فأصبح الإنسان يعيش في جبريات متعددة؛ الطبيعة، والتاريخ، والمجتمع.

وما زالت هذه الأزمة الحضارية مستحكمة في أوطاننا بسبب عدم قدرتها على التخلُّص من عِلل انحطاطها بالرغم من مرور عقود من الزمن عليها. فحالة الغياب الحضاري التي تعيشها الأمة الإسلامية تُعْزى إلى عوامل عدَّة، منها: تشوُّه الفكرة التي تعتمر في أذهان المسلمين عن الوجود والكون والحياة، والطريقة المنهجية التي يتفاعلون فيها مع الواقع، وفقدان عامل الإرادة الحرة المحركة نتيجة التراكمات والانتكاسات التي مَرَّت بها خلال عقود من الزمن؛ ما أحدث تصدُّعاً اجتماعياً وفكرياً داخل المجتمعات -وهو الأخطر- وهذا ما تشهده مجتمعاتنا اليوم.

ولا شك في أن تراجع مقولات الدين إلى حيِّز تراثي غير فاعل في حياة الإنسان المعاصر؛ لغياب الحس النقدي التحليلي عن تلك المقولات، أدّىٰ إلى ضعف البُعْد الروحي، وقصوره عن تحرير الإنسان، واستمرار منطق الدفاع السلبي عن الإسلام المبني على التسويغ والوعظ واللامعرفة أمام الاتهامات الموجَّهة إليه، من دون تجاوزه المنطق العقلي في فهم الإسلام، من حيث بُعْده الغيبي الكامن في التجربة البشرية، فضلاً عن تهميش الفكر الديني واستبعاده من المحاورات الفلسفية والفكرية التي تُغني الخطاب الديني، فتجعله فاعلاً ومُوجِّهاً في الحياة.

وبوجه عام، فإن أيَّة حضارة لا بُدَّ أن تنبع من فكرة أو معتقد ما، فتجد صداها في جموع أفراد المجتمع، وتثير فيهم الرغبة في العمل والإنتاج؛ ذلك أن هذه الفكرة تُمثِّل الدافع الأقوىٰ لنشوء الحضارة وتطوُّرها؛ فهي أشبه بالدين لهذا المجتمع بحيث تُحرِّكه وتبنيه، وهي تقوم على رؤية للوجود والكون والإنسان. ولا يشترط في الدين (الفكرة) أن يكون سماوياً؛ ذلك أن المستقرئ للتاريخ البشري يجد كثيراً من الأمثلة على حضارات حققت أوج مبتغاها، في مراحل تاريخية متباينة، نقلت الإنسان من البدائية إلى حالة الحضارة، ومن الجمود إلى الحركة، من خلال فكرة انبثقت من الدين، سواء كان هذا الدين طبيعياً،[1] أو مُنَزّلاً،[2] وهو ما نلحظه جلياً في كل نهضات الشرق القديم، ثم نهضة اليونان، فنهضة المسلمين، وآخرها حركة التنوير التي أعقبت الثورة الفرنسية، ومثَّلت ذروة المعارضة لكل ما هو تقليدي. وقد استندت حركة التنوير إلى فكرة إصلاح استمدتها من مفهوم الدين الطبيعي، وقامت على التحرُّر من السلطان الكنسي، واعتماد العقل بدلاً منه. وهذا هو حال حركات الإصلاح التي تعاقبت على العالم العربي الإسلامي؛ إذ استندت جميعها إلى فكرة الإصلاح المستمدة من الدين الطبيعي، أو الدين الشريعي؛ بغية التأسيس لفعل النهوض الحضاري.

---

(١) الدين الطبيعي: الفطرة، وهو ما يجعله طبيعياً إن صح التعبير؛ أي أنه ملازم لحقيقة الإنسان. فهو تديُّن الإنسان بمقتضىٰ الفطرة قبل وصول الدين المنزل من خلال المساءلة المستمرة عن دلالة الأشياء من حوله. ولهذا، فهو ليس نقلياً؛ لأنه لا يأتي من الخارج، وإنما يقوم في الكيان الإنساني؛ فهو ما أودعه الله في قلوب الناس جميعاً منذ الخليقة.

(٢) هو الدين المنزل: الوحي؛ أي الشريعي، وهو تذكير بالدين الفطري الكوني الذي لا يخلو منه أيُّ وجدان إنساني.

بدأت حركات الإصلاح والنهوض بتوجُّهها الديني منذ القرن التاسع عشر الميلادي، ولكن إرهاصات النهضة الحديثة الساعية إلى بعث النهضة الإسلامية، والاستفادة من معارف العصر، والرغبة في الاستقلال من هيمنة الاستعمار، ورفع الغشاوة عن العقول؛ بدأت بجمال الدين الأفغاني ومدرسته في الإصلاح، مروراً بالمفكِّر محمد عبده بوصفه أحد أهم أركان النهضة الإسلامية التي وجدت في تجديد الدين طريقاً إلى النهوض، ثم الفيلسوف الجزائري مالك بن نبي، الذي مثَّلت رؤيته الحضارية مجالاً رحباً، بحيث يُمكِن البناء عليها لحلِّ إشكالات النهضة في العصر الحديث.

وقد استكمل المرزوقي ما بدأه روّاد حركات الإصلاح، من حيث بناء نموذجه الحضاري في النهوض على فلسفة ذات توجُّه إسلامي. وطمح المرزوقي في مشروعه الحضاري إلى إقامة كونية إسلامية ترفض التعامل مع العولمة الرأسمالية الغربية على أساس أنها حتمية، وتسعى لتخليص الإنسانية من مآزقها.

وقد مارس المرزوقي فعل الإصلاح لقناعته أن النكوص الحضاري في الأمة العربية الإسلامية مؤقت؛ أي أنه تجاوز السؤال المعتاد (سؤال النهضة): لماذا تقدموا وتأخرنا؟ وتبنّى التوجُّه الإسلامي في مشروعه أساساً للانطلاق منه دائماً، وحاول -في الوقت نفسه- الابتعاد عن الفكر التقليدي والتراثي للأحداث، وعن آراء علماء العقائد السابقين، واجتهادات الفقهاء؛ فهو لا يَعدُّ الاجتهاد الديني اجتهاداً لفهم النص، وإنما يراه اجتهاداً لقراءة التجربة الإنسانية، والبناء عليها، وإكمال المسيرة بأفكار ومعطيات جديدة تدفع البشرية إلى الأمام، ولا تعود بها إلى الخلف.

وقد ميَّز المرزوقي بين مدلول الفلسفة الاصطلاحي الذي يشير إلى نوع من التراث، يشمل محاولات الفكر اليوناني في السؤال وما تلاه وانبنى عليه من حضارات إنسانية، بوصفه منتجاً ثقافياً وتاريخياً معيناً، وفعل السؤال نفسه، من حيث هو بحث في المبادئ الأولى لأيِّ نشاط فكري إنساني، بوصفه نشاطاً ذهنياً غير مُحدَّد المضمون، ولكنه مُحدَّد الموضوع. ولهذا، فإن كل الاجتهادات الفلسفية -بوصفها محاولات للعقل البشري- تستحق النظر

فيها وتعلُّمها، بحيث نختار منها ما يناسب ظرفية حضارتنا، الذي لا يكون تحكمياً من دون نظر، وإنما يكون محكوماً بخصوصيات الحضارة عامة، والتنويعات الظرفية التاريخية بوجه خاص. وتأسيساً على ذلك، فإن المرزوقي لم يقلل من أهمية المنظومة المعرفية الغربية في بناء نموذج النهوض الإسلامي، من حيث تراكمية المعرفة، ولكن من دون توثين؛ على أن تخضع المعرفة للمنهج النقدي.

وتأتي أهمية الفعل النقدي المنهجي -لدى المرزوقي- في تجديد الفكر العربي الإسلامي، من كونها تُمثِّل ضرورة قصوى لامتلاك زمام الفعل الحضاري؛ إذ يمتاز المرزوقي بحسِّه الفلسفي القائم على النقد الذي لا يقتصر فقط على التراث والعقل، وإنما يطال العمل والممارسة ومناحي الحياة جميعها، وهو أساساً نقد لدوغمائية التصورات الفلسفية نفسها، المعنية بتنميط معايير القيم والمبادئ التي أنتجها العقل في وقت ما، وهو أيضاً نقد لدوغمائية الدين وارتباطه بتصورات مرحلية، وتحويله إلى أيديولوجيا. ولهذا رأى المرزوقي أن أسمى أشكال الفلسفة هو شكلها النقدي؛ لأنها تسعى إلى تحرير العقل الإنساني من الدعاوى الدوغمائية للفلسفة والدين.

ويُمثِّل ارتباط البُعْد النظري بالبُعْد العملي أهمية لدى المرزوقي؛ لذا نجده يرتبط أشد الارتباط بواقعه في المجتمع والدولة، وينطلق منه متفاعلاً مع الحكومات تفاعله مع المجتمع الأهلي، فقد طالب الحكومات بالإصلاح السياسي، وطالب أفراد المجتمع بالوصول إلى درجة من الوعي والفهم، والبُعْد عمّا يشوب الإسلام من معتقدات ليست فيه؛ ذلك أن الفكر لا يأخذ دورته الحيوية في النمو والتجديد إلا من خلال فعاليته في عالم الواقع، وأن مقياس تقدم أيِّ فكر هو مدى ارتباطه بالواقع من حيث السياقات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي تُمثِّل بيئات الفكر التي شكَّلت مكوِّناته وعناصره، وإلا فهو فكر مبتور ضيِّق يفقد قدرته الحقيقية على التأثير.

وقد عمل المرزوقي على تحقيق بناء فكري كامل الاتساق نظرياً ومنهجياً، وأسَّسه على رؤية اجتهادية تصل بين ما هو عقلي وما هو عقدي، وتَعدُّ العقل أداة لفهم الوحي. وقد تشعَّبت فيه الأُسس النظرية والمنهجية التي قامت عليه، مروراً بأرسطو Aristotle واليونان،

وانتهاءً بنقد أصيل لأفكار فلاسفة عظماء من اليونان والعرب والألمان، ممَّن قدَّموا إسهامات كبرىٰ في مسار الفكر الفلسفي، إلىٰ جانب الوقوف عند قِلَّة من الفلاسفة الكلاسيكيين، مثل: كانط Kant، وهيجل Hegel.

وقد استلهم المرزوقي أفكاره الإصلاحية من برهانه علىٰ العصر الوسيط، بتجسيد نصوص ابن تيمية في النظر، ونصوص ابن خلدون في العمل. وانطلق موقفه في البحث عن الحقيقة من المنزلة الإنسانية التي تستدعي التحرُّر التام من كل الظرفيات حتىٰ لو كانت فلسفية؛ رغبة منه في الوصول إلىٰ نقطة البداية في طريق النهوض الحضاري، التي تمثَّلت لديه في الصدر الأول.[1]

وبالرغم من تعدُّد المشاريع النهضوية وتشعُّبها وانطلاقها من رؤىٰ متباينة، إلا أنّ هذه المشاريع في الوطن العربي لم تحقق الهدف المنشود بعدُ لأسباب عدَّة، أهمها:

أ- عصور الانحطاط والجمود التي سادت مدَّة طويلة، وتعاقب الاستعمار بكل أشكاله؛ ما انعكس سلباً علىٰ مخرجات هذه المشاريع، من حيث تنازع الرؤىٰ، وتناقضها، وافتقارها إلىٰ التأصيل المعرفي والفلسفي المتكامل.

ب- النظرة الجزئية إلىٰ الأشياء؛ ما حرم هذه المشاريع الرؤية الشمولية، وقلَّص أفق الفكرة، فانحصرت مواقفها في ردود الفعل لا الفعل نفسه.

ت- غياب دور وحدة الفكرين الديني والفلسفي في مشاريع النهوض، وعلاقتهما بوحدة الفكر الإنساني.

ث- افتقار هذه المشاريع إلىٰ الأدوات المنهجية والمعرفية؛ في التحرُّر من الانحطاط، وعوامله الداخلية والخارجية.

---

(١) الصدر الأول: فترة نزول الوحي والرسالة المحمدية، وهي لحظة مُؤسِّسة حدثت في القرن الأول الهجري، وإصلاحية نقدية أساساً، والنموذج المؤسِّس دائماً لكل استئناف في تاريخنا. انظر:

- المرزوقي، أبو يعرب. **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٦م، ص٣٦١.

ج- افتقار بعض هذه المشاريع إلى تأصيل فلسفي ونسق فكري متكامل ينطوي على رؤية واضحة.

ح- الحرب الأهلية التي هي أكبر الأدواء في تاريخنا منذ الفتنة الكبرى، والتي تتجلّى في كيفية الجمع بين ختم النبوة ونفي الوصية، إضافةً إلى بُعْد تنظيرات هذه المشاريع عن تطلعات قطاعات عريضة من الشعوب.

وبالرغم من أن الأمة العربية قد حققت بعض الاستقرار في مرحلة ما، فإن هذا الاستقرار المؤقت لم ينعكس إيجاباً على مستوى البناء التنظيري للتقدم النهضوي؛ نظراً إلى الفهم المغلوط لحركة التاريخ وفلسفته، والاستغراق في الماضي، والعجز عن مواكبة الحاضر.

وبناءً على ذلك، فإن هذه المعضلة في الفكر العربي أضفت طابع المساءلة أو الأزمة الوجدانية على المفكِّر العربي، مُمَثَّلاً في تلمُّس السبيل الأنسب للتغلُّب على عوائق النهضة، والمضي قُدُماً في تحقيق أُسسها. وهذا ما فعله المرزوقي حين بنى مشروعه الحضاري على أساس العلاقة المتكاملة بين الفلسفة والدين، وسخَّر كل طاقاته الفكرية وأدواته المنهجية لمشروعه الحضاري الذي يتمثَّل في استعادة الفلسفة دورها الرائد في البناء الديني والبناء الفلسفي، والذي يكون فيه النهوض الثقافي عامة والفكري خاصة على رأس أولويات هذه المهمة.

ويمكن إجمال أهمية هذه الدراسة في ما يأتي:

أ- محتوى الدراسة من حيث صلته بأحداث جسيمة أليمة تحيط بواقعنا العربي.

ب- الفكرة المركزية في فكر أبو يعرب، وهي "وحدة الفكرين الديني والفلسفي،"[1] التي تمهِّد في نظره لإصلاح العقل، وتضييق الهوَّة بين ما يُسمّى النقل والعقل، وإطفاء حدَّة الصراع القائم بين الفقهاء والفلاسفة.

(١) هذا المفهوم يشير إلى كتاب رئيس من كتب أبو يعرب المرزوقي هو "وحدة الفكرين الديني والفلسفي".

ت- الاستناد إلى فكرة فلسفية لا تناصب الدين العداء، بل يعملان معاً على تحقيق النهوض، اعتماداً على فكرة أن تاريخ البشرية واحد بتركيبته الفلسفية والدينية.

ث- الوقوف على مسافة واحدة من المشروع العلماني، والمشروع الأصولي.

ج- قدرة المرزوقي -في مشروعه- على تحليل الواقع الراهن، وتحديد علله البعيدة والقريبة، مستعيناً بما قدَّمه مفكِّرون كبار عالجوا مسألة الحيوية الحضارية العربية الإسلامية من منظور فلسفة التاريخ وفلسفة الدين، وهم: الغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون.

وتهدف هذه الدراسة إلى بيان ما يأتي:

أ- عرض مجمل الأفكار التي قامت عليها مشاريع النهوض الحضاري منذ نهايات القرن التاسع عشر الميلادي إلى وقتنا الحالي، مع التركيز على المجدِّد محمد عبده، والمفكِّر مالك بن نبي، بوصفهما نموذجين يمثِّلان فكر مدرسة الإصلاح وخطاب التجديد الديني، وذلك بعقد مقارنة بين مشروع المرزوقي ومشروعيهما؛ إذ شكَّل نموذج محمد عبده بدايات هذه المدرسة التي انطلقت من منظور تجديد الدين بوصف هذا التجديد مدخلاً إلى النهوض، في حين انطلق نموذج مالك بن نبي من بيئة مشابهة مجاورة لبيئة المرزوقي، وكانت جُلُّ كتاباته في النهضة ومشكلاتها وشروطها.

ب- تحديد ملامح الرؤية الحضارية في المشروع النهضوي للمرزوقي، وإجلاء عناصر هذه الرؤيا، وتوضيح الأُسس الفلسفية والمنهجية التي قامت عليها وتمحيصها؛ لرسم إطار نظري يمكن للأمه من خلاله استلهام مسارها النهضوي، وربط النهوض الحضاري بنهوض الفكر الفلسفي، وإحداث تحوُّل نوعي نحو الاستجابة لسؤال النهضة العربية الإسلامية، باعتماد فلسفة الإمكان وتبنّيها، وهي الفلسفة التي انبثقت من رؤية أبو يعرب الحضارية، فضلاً عن توضيح أبعاد نظرية الاستخلاف الحضاري، والقيم الاستخلافية؛ الذوقية، والمعرفية، والتشريعية، والوجودية.

ت- الكشف عن منهج أبو يعرب في التحرُّر من الانحطاطين؛ الذاتي، والمستورد الموروث عن الاستعمار، وتبيان محفِّزات النهوض وشروطه تأسيساً على فلسفة ابن تيمية وابن خلدون في الإصلاح، وذلك وَفق نظريته في الاستئناف الحضاري.

ث- توضيح دور كلٍّ من الدين والفلسفة في مشروع المرزوقي، وعلاقتهما بوحدة الفكر الإنساني، والكشف عن مسيرة تطوُّر كلٍّ منهما (محطات الفصل والوصل بينهما).

ج- عرض أبرز الانتقادات التي تعرَّض لها المشروع الفكري للمرزوقي.

لعل من أهم ما تسعى إليه هذه الدراسة هو الإجابة عن عدد من الأسئلة المتعلقة بموضوع المشاريع النهضوية، من أهمها:

- ما الإطار المفاهيمي لإشكالية النهوض الحضاري؟
- ما مجمل ما جاء في النظريات السابقة للنهوض الحضاري، بالتركيز على فكر مدرسة الإصلاح وخطاب التجديد الديني؟
- ما أوجه التشابه والاختلاف بين المشروع النهضوي للمرزوقي، ومشروعي محمد عبده ومالك بن نبي؟
- ما الرؤية الحضارية في المشروع النهضوي للمرزوقي؟
- ما عناصر هذه الرؤية؟
- ما الأساس الفلسفي والأساس المنهجي لرؤية المرزوقي الحضارية؟
- ما نظرية الاستخلاف الحضاري والقيم الاستخلافية في مشروع أبو يعرب المرزوقي؟
- ما منهج المرزوقي وأدواته في الكشف عن علل الانحطاط؟
- ما فرضية المرزوقي في تفسير الانحطاط؟
- ما الدور الذي رسمه المرزوقي لكلٍّ من ابن تيمية وابن خلدون بوصفهما مساهمين أساسيين في استئناف مشروعه الحضاري؟
- كيف استطاع المرزوقي تجاوز ثورتيهما في الإصلاح؟

- ما رؤية المرزوقي للوحدة بين الفكر الديني، والفكر الفلسفي؟
- كيف استطاع المرزوقي تجاوز الفصل بين هذين الفكرين من خلال نظريته في مبادئ العقل، والنظر، ومبادئ الشرع، والعمل؟
- ما الانتقادات التي طالت مفاهيم المرزوقي وتصوُّراته لإشكالية النهوض الحضاري؟

يعدّ هذا الموضوع من المواضيع الناشئة، فلا غرابة إن كانت الدراسات التي كتبت فيه شحيحة أو قليلة، أو نظرت إليه من زاوية معينة تخالف ما تصبو إليه هذه الدراسة؛ إذ لم أعثر على دراسات جامعية متخصصة، ولكني وجدتُ دراسات في صورة كتب ومقالات ذات فائدة وصلة، أهمها:

أ- دراسة محمد عبد النور (٢٠١٦م): "لماذا الإسلام أجدر بقيادة البشرية؟ أُسس نظرية الاستخلاف عند أبو يعرب المرزوقي".[١]

شرح الباحث في دراسته الأساس التاريخي والأساس الفلسفي الذي اعتمد عليه المرزوقي في منح المسلمين الأهلية والكفاءة التامة لقيادة التاريخ البشري مستقبلاً، وذلك من خلال تحقيب المرزوقي للتاريخ الإنساني بدءاً بآدم عليه السلام وانتهاءً بخاتم الأنبياء سيدنا محمد ﷺ، وتبيان أن الإسلام يُشكِّل ذروة التاريخ الروحي للبشرية، وأن طبيعة القيادة الاستخلافية للمسلمين وجدارتها تستند إلى التصوُّر الفلسفي القائم على الرَّيبية الموجَبة،[٢] بوصفها شرط الإيمان المؤسِّس للعلم النسبي؛ ذلك أن العلم النسبي هو الوجه الآخر للإيمان باختصاص الله بالعلم المحيط.

---

(١) عبد النور، محمد. "**لماذا الإسلام أجدر بقيادة البشرية؟ أُسس نظرية الاستخلاف عند أبو يعرب المرزوقي**"، مركز نماء للبحوث والدراسات، (٢٤/ ٤/ ٢٠١٦م).

- http://www.nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?id=30638

(٢) وضع عبد النور الرَّيبية الموجَبة في مقابل الرَّيبية السالبة القائمة على الشك المجرَّد من الغاية؛ ذلك أن الموجَبة قائمة على اعتقاد النسبية المطلقة في التصورات عن الوجود والحقائق العامة. إذن، فالرَّيبية شك غايته تعرُّف إلى الموجِد الأسمى من دون تصوُّر إمكان بلوغ مكانته، وإن طبيعة الإنسان في حدِّ ذاتها تحيل عليه، وإن إنكاره هو تأسيس للجحود القائم على تصوُّرات ثابتة هي نفسها المؤسِّسة لإنكار الأسمى، ثم التأسيس للجحود والطغيان المؤسِّسين لاستعباد الناس.

ب- دراسة محمد عبد النور (٢٠١٤م): "شذرات في قضايا التجديد والنهوض".[١]

خصَّص الباحث جزءاً من دراسته للحديث عن المرزوقي وفكره، وتكلَّم فيها عن هاجس أبو يعرب المرزوقي، وهو استئناف الأمة مسيرتها الفكرية، مُبيِّناً أن أبو يعرب لا يعترف إلا بـ"الكلاسيكيين" من الفلاسفة اليونان والعرب والألمان؛ فهو يتوقف فقط عند مَن قدَّم إسهاماً في السير بالفكر الفلسفي إلى الأمام، وهذا يعني أن الإسهام في الفلسفة منوط بقلة من الأفراد؛ ما يوجب المرور بهم لمن أراد أن يصل درجتهم. ورأى عبد النور أن المرزوقي لم يكن مهتماً بتقديم مشروع فكري بقدر محاولته فهم ما تم الوصول إليه بُغية امتلاك ناصية الإبداع؛ ما دعاه إلى البدء بفلاسفة اليونان.

وبحسب عبد النور، فإن مطلب المرزوقي يتمثَّل في إحياء النقاشات والسجالات الفكرية التي تعمل على إنضاج الأفكار والرؤى، ثم السير بالفلسفة والفكر قُدُماً. فقد بحث أبو يعرب في تاريخ الفلسفة مُتلمِّساً أُسس التطوير الديني والعقلي، فوصل إلى نموذجين بعيدين عن الحقبة الراهنة؛ أحدهما لابن تيمية الذي جَدَّ في البحث عن الأُسس النظرية، والآخر لابن خلدون الذي سعى إلى البحث في الأُسس العملية، ورأى أن كُلاً منهما أراد الخلوص إلى تحقيق التحرُّر من الاستبداد؛ تحرُّر العقيدة من استبداد المجتمع عند ابن تيمية، وتحرُّر إرادة الفعل الحر من استبداد المجتمع السياسي (الدولة) عند ابن خلدون. ثم استتبع المرزوقي هذا التحرُّر بمقاربة فلسفية تشي بضرورة التحرُّر التام من كل الظرفيات -للوصول إلى الحقيقة- حتى لو كانت فلسفية. وقد أشار عبد النور إلى أن المرزوقي ينظر إلى المسيرة الفكرية الإنسانية بوصفها وحدة لا تتجزأ؛ أي أن الفكر -على اختلاف المذاهب والنحل- ليس سوى انعكاس لنسق واحد، هو نسق الفكر الإنساني، وأن هذا التصوُّر مستمد من التصوُّر الهيجلي لتاريخ الفلسفة؛ ما يُفسِّر الاشتغال اليعربي بمنزلة الكلي في كتابه "تجليات الفلسفة العربية."[٢]

---

(١) عبد النور، محمد. **شذرات في قضايا التجديد والنهوض**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤م، ص١٩٠-١٩٩.

(٢) المرجع السابق، ص١٩٨.

ت- دراسة عبد العزيز القاسم ورضوان مرحوم وسليمان الصيخان التي شكَّلت مقدمة لكتاب المرزوقي (٢٠١٢م): "دور الفلسفة العربية ومنجزاتها".[١]

يرى كل من القاسم، ومرحوم، والصيخان أن المرزوقي هو من فلاسفة الإسلام المعاصرين القلائل الذين قدَّموا مشروعاً لإحياء الاجتهاد الفلسفي المستقل، سعى فيه لتأسيس تكامل معرفي بين ثوابت الوحي والخبرة الإنسانية وتجريداتها الفلسفية، بوصف ذلك أساساً لنهضة عربية إسلامية، يدحض فيه التقليد الفلسفي الذي بناه فلاسفة العرب تقليداً لنموذج فلسفي غربي له حدوده الثقافية والدينية والفلسفية، مع ما أبدعه هذا النموذج من مخرجات يدين لها الاجتماع البشري بإنجازاته؛ إذ سعى المرزوقي إلى تخليص الإنسان العربي من عقدة النقص بقوله بوحدة المسار الفلسفي الإنساني عامة، الذي تحدَّث فيه عن إسهام المسلمين في شروط إنضاجه. وعرضت الدراسة لقول المرزوقي من أن الفساد الذي طرأ على العلوم الإسلامية ليس جديداً، وأن الأمة الإسلامية نكصت فيه إلى العلاج الميتافيزيقي، بتقليد الفعل من دون إبداع فعل جديد، إضافةً إلى عزوفها عن الفكر الفلسفي الذي أدّى بها إلى الجمود والتقوقع.

ث- دراسة السيد ولد أباه (٢٠١٠م): في كتابه: "أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة".[٢]

يرى الباحث أنه يصعب تحديد موقع المرزوقي في خارطة الفكر العربي؛ فهو عَصي على التصنيف، ومفاهيمه تزخر بالتجريد، وتحمل تراكيب كثيفة التعقيد؛ ما يجعل متابعة كتاباته من غير المتخصصين غايةً في الصعوبة. وقد وجد الباحث أن الإشكالية الناظمة لمشروع

(١) القاسم، عبد العزيز. ومرحوم، رضوان. والصيخان، سليمان. "نحو نقدية سلفية وفلسفية، قراءة لرؤية أبو يعرب المرزوقي في تجديد الدين والتفلسف"، في: **دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها**، تحرير: أبو يعرب المرزوقي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢م، ص٢٥-٥٨.

(٢) ولد أباه، السيد. **أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠م، ص١٣-٢٠.

المرزوقي تتمحور في "محاولة تجديد فلسفة التاريخ القرآنية" التي يراها "متحكمة في كل ظاهرات الحضارة الإسلامية؛ لأنها مطابقة لفلسفة الدين الخاتم والجامع بين الدنيوي مُمثَّلاً بفن أدوات الوجود الإنساني في صلته بمتعاليات وجدانه (السياسة)، والآخروي مُمثَّلاً بفن غايات الوجود الإنساني في صلته بمتحايثات عقله (الدين)."[1]

وبحسب ولد أباه، فإن المقاربة الأساسية التي شكَّلت شرارة المشروع النهضوي للمرزوقي تعتمد على تمييز التصوُّر اليوناني للعقل في بُعْده الوجودي من التصور الغزالي للإرادة في بُعْدها اللامتناهي، وإن المرزوقي يرى أن ما أحدثه الغزالي هو "ثورة إبستمولوجية"، مثَّلت لحظة حاسمة في تاريخ الفكر العربي، ونفت عن العقل قوته السماوية -بوصفه عقلاً كلياً يرادف الوجود- التي تفعل من الخارج، وأعادت إليه مجراه النفسي والاجتماعي وحركيته، فانتقل العقل من مسلك "العقلانية الكسلى" إلى مسلك" الإرادية المقدامة". ولكن ولد أباه يرى أن المرزوقي قد تجاوز الغزالي لعدم اكتمال محاولته، وانتهائها إلى صياغات سبَّبت مآزق متعددة، وجد المرزوقي حلَّها في "اسمية" ابن تيمية وابن خلدون.

ووَفْقاً لولد أباه، يرى المرزوقي أن بناء المشروع النهضوي يُحتِّم استئناف المشروع الخلدوني التيمي، والقطع على مقاربتين سادتا في الفكر العربي الإسلامي؛ إحداهما تبحث عن نموذج في "العقلانية الرشدية الاعتزالية"، والأخرى تبحث عنه في الفلسفة الغربية الحديثة بعيداً عن التصوُّرات الإسلامية، التي اختلط على مُفكِّرينا أمر تشكيلها الكائن في سياق لاهوتي معظمه صياغة مباشرة له؛ ما أنتج أشد أشكال الفكر انحطاطاً -بتعبير المرزوقي- بالجمع بين الوضعية والماركسية. وأشار ولد أباه إلى أن المرزوقي قدَّم بديلاً لهذا الفكر تمثَّل في فلسفة الاستخلاف التي هدف من خلالها إلى تحقيق أمرين؛ أولهما: تأسيس الإبداع الحضاري بأبعاده المتعددة التي تشمل القيم المادية، والروحية، والعملية، والمدنية، وهي نفسها قيم العمران البشري. وثانيهما: إصلاح مؤسسات الإبداع، وهي مؤسسات المجتمع الوسطى المنفصلة عن سلطة الدولة.

---

(١) المرجع السابق، ص١٣-١٤.

وقد انتهى ولد أباه إلى أن مشروع المرزوقي هو مشروع متكامل من حيث العلاقة العضوية بين "الوسائل والغايات، وبين النظر والعمل"، وأنه يقوم على "التأسيس الفلسفي الرصين، والإبداع المؤسَّسي الناجح."[1]

ج- دراسة محمد شيدوقة (٢٠١٠م): "الكلي في فلسفة أبو يعرب المرزوقي: تحرير الإمكان من أجل استئناف التمكين".[2]

يرى الباحث أن المرزوقي -في الفكر الفلسفي كما في الفكر الديني- اسم لن تستطيع أن تتغافل عن إنتاجه الغزير، وأنه يمتاز بعمق التحليل، والدقة العلمية، والجرأة في الطرح، ويكاد يكون الوحيد -أو هو كذلك- الذي يردُّ الفكر الديني والفكر الفلسفي إلى المشكاة نفسها، ولا يدَّعي التوفيق بينهما كما حاول بعض السلف من الفلاسفة؛ فهما واحد وإن اختلفا في طريقة العلاج وأولوياته؛ إذ إن الفكر الديني يتوجَّه إلى الشريعة، ومنها إلى الطبيعة، والفكر الفلسفي يتوجَّه من الطبيعة إلى الشريعة، والاختلاف هنا لا يقتضي تنازعهما، معتبراً ذلك "جرأة دونها جرأة آينشتاين في مخالفته لنيوتن."[3]

ويرى الباحث أيضاً أن النهوض الحضاري هو مهمة يتقاسمها جميعهم، وأن النهوض الثقافي عامة والنهوض الفكري خاصة هما على رأس أولويات هذه المهمة، وأن مشروع المرزوقي الذي يجمع بين مطلب الإصلاح ومطلب التحرُّر يُصنَّف ضمنها، وهو ما لم يجتمع لغيره؛ فالتاريخ الإسلامي شهد باستعصائهما على الجمع. وأكَّد شيدوقة أن المرزوقي هو أوضح ما يكون حين تقرؤه كله؛ إذ تُلِمُّ بإبداعه الأول في الفكر الديني، وإبداعه الثاني في الفلسفة اليونانية.

---

(١) المرجع السابق، ص١٩.

(٢) شيدوقة، محمد. **الكلي في فلسفة أبو يعرب المرزوقي: تحرير الإمكان من أجل استئناف التمكين**، شبكة الحوار نت الإعلامية، (١٠/ ٥/ ٢٠١٠م).

- www.alhiwar.net/ShowNews.php?Tnd=6440.

(٣) المرجع السابق.

ح- دراسة رضوان زيادة (٢٠٠٠م): "النهضة المستحيلة: قراءة المستقبل بعيون الماضي (أبو يعرب المرزوقي)".[١]

يرى صاحب الدراسة أن المرزوقي في تنظيره مأزق الفكر العربي لم يتجاوز حدَّ التوصيف النظري إلى طرح الحلول للخروج من هذا المأزق، وأنه دائم الانشداد إلى الماضي برغبته استلهام الأفكار التي حققت النهضة العربية الأولى، والإفادة منها في تحقيق النهضة العربية الثانية؛ فهو يشدُّ الرحال إلى مفكريْن اثنين (ابن تيمية، وابن خلدون)، معتبراً أن رؤاهما قد جسَّدت النهضة الأولى بأدق معانيها. وهو بهذا يغضُّ الطرف عن الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تُعوِّق تحقيق رؤيته الطوبائية باستعمال أدوات سابقة.

غير أن ما يُسجَّل للمرزوقي -كما يرى صاحب الدراسة- هو "جدته في زاوية النظر إلى النهضة الأولى...، إذ يرى أن المبدأ الذي يجمع القيم الحضارية التي أنتجتها الحضارة الإسلامية ويُحدِّد فعلها المؤسِّس بصفتها حضارة أسهمت في التاريخ الكوني، هو ختم عهد الأنبياء وإلغاء سلطان الأوصياء، والقصد من تصاحبهما هو امتناع أن تجتمع هذه الأبعاد بعد الرسول في أحد، لذا كانت جميع أزمات حضارتنا منذئذٍ ناتجة عن عدم إدراك دلالات هذا الختم المؤسِّس لحضارة ما بعد الأنبياء؛ أي الشروط التي تجعل جميع البشر خلفاء مستغنين عن الأوصياء، وتلك هي عِلَّة الحرب الأهلية التي هي أكبر الأدواء في تاريخنا منذ الفتنة الكبرى، والتي تتجلّى في كيفية الجمع بين ختم النبوة ونفي الوصية."[٢]

ويرى المرزوقي -بحسب صاحب الدراسة- أن الخروج من هذا المأزق التاريخي يكون فقط من خلال الدين، لا بوصفه وسيلة سياسية، وإنما بصفته دعوة متعالية للإنسانية جمعاء، تحوي نظرية في الوجود والقيمة، لتخليص الإنسان من التردي الحاصل نتيجة حصر

---

(١) زيادة، رضوان جودت. "النهضة المستحيلة: قراءة المستقبل بعيون الماضي (أبو يعرب المرزوقي)"، في: **سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر**، بيروت: دار المدار الإسلامي للتوزيع ط١، ٢٠٠٤م، ص٣٢١ – ٣٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص٣٢٤.

وجوده في الأبعاد الدنيا منه، وتقديم المسلم النموذج الذي يُحتذى به عن طريق التزامه بالقيم المستمدة من الإسلام.[1]

خ- دراسة عبد الحفيظ عبداللي (١٩٩٤م): "إصلاح العقل في الفلسفة العربية من الواقعية إلى الاسمية".[2]

رأى الباحث أن محاولات المرزوقي الدفع بالمشروع النهضوي إلى تحقيق أهدافه، إنما هي محاولات نقدية جادة جريئة تضاف إلى محاولات أخرى عملت على كسر قيود الجمود الذي أوقف العقل العربي عن إبداعه. ورأى الباحث أيضاً أن المرزوقي قد حقَّق في مضمون رسالته -آنفاً- درجة عالية من الأصالة، بالرغم من اعتقاده أن المحاولة تعاني استلاباً منهجياً من حيث غلوُّها في محاكاة العمل النقدي للفيلسوف ميشيل فوكو Michel Foucault (توفي: ١٩٨٤م)، الذي يظهر بصورة تناغم بين العملين على مستوى المنهج وحتى النتائج، إضافةً إلى حضور المدوَّنة الكانطية في الرسالة ببعض مصطلحاتها.

وبالرغم من أن جميع الدراسات الآنف ذكرها تناولت جانباً واحداً أو جوانب عدَّة من فلسفة المرزوقي، فإنها لم تُحِط بها من جميع أطرافها. وما ستُقدِّمه الباحثة في دراستها لمشروع المرزوقي يختلف عمّا سبق من الدراسات، من حيث تناول فكر المرزوقي وتأصيله وامتداده بأبعاده المختلفة التي تعود في جذورها إلى بعض الفلاسفة والمفكِّرين القدماء، وهم: أرسطو Aristotle، والغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون. ومع هذا، فإن هذه الدراسة لا تزعم الإحاطة بكل الجزئيات التي انتظمتها كتابات المرزوقي، وإنما تقتصر على تلك التي تخص مشروعه النقدي المؤسِّس للنهوض الحضاري.

وقد استخدمتُ المناهج الآتية في هذه الدراسة:

أ- المنهج الوصفي، لعرض عناصر مشروع المرزوقي.

---

(١) المرجع السابق، ص٣٢٣.

(٢) عبداللي، عبد الحفيظ. "قراءة في كتاب: إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون"، مجلة **إسلامية المعرفة**، السنة الثانية، العدد (٥)، ١٩٩٤م، ص ١٣٩-١٥٤.

ب- المنهج الاستنباطي، لإظهار وإبراز الأفكار المتمِّمة والموضِّحة لمشروع المرزوقي في النهوض الحضاري.

ت- المنهج المقارن، لعقد مقارنات في الأفكار الرئيسة بين مشروع النهوض الحضاري للمرزوقي، ومشروع محمد عبده، ونموذج مالك بن نبي.

انعقدت هذه الدراسة في مقدمة، وخمسة فصول، وخاتمة، وقد بيَّنتُ في المقدمة مَوْقعية فكر أبو يعرب المرزوقي في إشكالية النهوض الحضاري، وتناول الفصل الأول الإطار المفاهيمي لإشكالية النهوض الحضاري، وجاء في مبحثين. أمّا الفصل الثاني فتناول الرؤية الحضارية في المشروع النهضوي للمرزوقي، وانقسم إلى أربعة مباحث. وأمّا الفصل الثالث فقد عرض رؤية أبو يعرب المرزوقي في التحرُّر من الانحطاطين، وجاء في ثلاثة مباحث. وأمّا الفصل الرابع فحمل عنوان "الدين والفلسفة في مشروع المرزوقي"، وجاء في ثلاثة مباحث. وأمّا الفصل الخامس فعرض أبرز الانتقادات التي طالت المشروع الفكري للمرزوقي. وقد اشتملت الخاتمة على الاستنتاجات التي خَلُصت إليها الدراسة، كما الخلاصات المتعلقة بمشروع المرزوقي في النهوض الحضاري.[1]

(١) لاحظت الباحثة على موضوع الدراسة ما يأتي:

- لدى أبو يعرب معانٍ غير مباشرة تقبع خلف الكلمات والسطور، وهي أكثر من المعاني الظاهرة، وتحتاج إلى طول صبر وأناة للوصول إليها.

- امتداد فكر أبو يعرب واتصاله بفلاسفة اليونان مثل أرسطو Aristotle، ثم بفلاسفة غربيين مثل كانط Kant وهيجل Hegel؛ ما جعل فهم أفكار أبو يعرب بحاجة إلى جهد غير قليل.

- في تأسيس المرزوقي مشروعه النهضوي، اعتمد على شخصيات إشكالية، مثل ابن تيمية، واتهم على إثرها بالماضوية، ورغبته الجامحة في الجمع بين متقابلين -على الأقل كما يبدو عند بعض المفكرين في الوقت المعاصر- أي الفلسفة والدين.

الفصل الأول

الإطار المفاهيمي لإشكالية النهوض الحضاري

تمهيد

لإشكالية النهوض الحضاري إطار مفاهيمي يجمع بين دفتيه عناصر مُكوِّنة له، هي: النهوض، والحضارة، والتاريخ، والفلسفة. وتتمثَّل أهمية هذا الفصل في طرحه مفردات عنوان البحث، وتوضيح معانيها ومدلولاتها اللغوية والاصطلاحية، وارتباطاتها، وتعدُّد مستوياتها. وهو يتضمَّن لمحة تاريخية عن إشكالية النهضة في الفكر العربي من حيث تعدُّد مشاريع النهوض الحضاري، وانطلاقها من أفكار فلسفية ونظريات إصلاحية مستقاة من مصادر مختلفة، مُركِّزاً على مدرسة الإصلاح وخطاب التجديد الديني -باعتبار المرزوقي امتداداً لتلك المدرسة- مُمثَّلةً في أبرز مؤسِّسيها الأفغاني ومحمد عبده، ومَن سلك بعدهما الطريق نفسه (مالك بن نبي). وقد خُتِم الفصل بعقد مقارنة منهجية بين الأفكار والرؤى السابقة والسائدة في عصر المرزوقي (محمد عبده، ومالك بن نبي)، إلى جانب رؤيته التي يُقدِّمها في مشروعه الحضاري.

أولاً: ماهية العناصر التي تحكم الإطار المفاهيمي

إن الموضوع المطروح للدراسة يتألف من عناصر عدَّة، تحمل كل منها دلالة فلسفية، تعددت حولها الرؤى وتباينت، وهذه العناصر هي: النهوض، والحضارة، والتاريخ، والفلسفة. ولا بُدَّ من الوقوف على هذه المفاهيم والمصطلحات؛ لشرحها، واستيضاح مفهومها ومدلولها اللغوي ومدلولها الاصطلاحي؛ ذلك أن تعقيد مفهوم الحضارة وفعل النهوض، وارتباطهما بالتاريخ والفلسفة، ودخول كثير من المعطيات في تكوينهما، وتعدُّد مستوياتهما، واختلاف المقاربات المقدمة باختلاف الأيديولوجيات والنماذج؛ يصل بهما إلى حدِّ التناقض من جهة، واستخدام المصطلح نفسه بمدلولات مختلفة من جهة أخرى؛ ما يُحتِّم علينا الوقوف على هذه المفاهيم، لنتمكَّن من تقعيدها؛ تمهيداً لإجلاء الرؤيا بشأنها.

١- تعريف الإشكالية

الإشكالية لغةً: قضية فكرية، أو ثقافية، أو اجتماعية، تتضمَّن التباساً وغموضاً، وهي بحاجة إلى تفكير وتأمُّل ونظر لإيجاد حل لها.[١] وبعبارة أخرى، فإنها تعني الأمور الملتبسة التي تنطوي على الاشتباه والاختلاف والاختلاط؛ فكل مختلط مُشْكِل.

أمّا اصطلاحاً فهي "صفة لما يبين فيه وجه الحق، ويُمكِن أن يكون صادقاً إلا أن لا يُقطَع بصدقه."[٢] فهي –إذن– جملة الأسئلة الجديرة التي يطرحها الملاحظ العلمي عن ظاهرة معينة، والتي يُمكن إيجاد جواب منطقي لها.

ويُعرِّف محمد عابد الجابري الإشكالية بأنها "منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معيَّن، مشكلات عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلِّها منفردة، ولا تقبل الحلَّ –من الناحية النظرية– إلا في إطار حلٍّ عام يشملها جميعاً. وبعبارة أخرى، إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية؛ أي نحو الاستقرار الفكري."[٣] وهي تكون في طور الإعداد لتنتقل عبر التفكير المستمر من التداعي، وعدم الانتظام إلى النمو والاكتمال والتماسك.

وعلى هذا، فإن "كل إشكالية تحمل طابعاً منظومياً تترابط فيه جملة من الأسئلة يُحيل بعضها إلى بعض. تتفاوت كثافة الأسئلة بحسب سعة الإشكالية التي تنتظمها،"[٤] علماً بأن السؤال فيها ليس استفهاماً، والإجابة عنه ليست بدهية مباشرة؛ ذلك أنه يحتاج إلى بحث ونظر مع الأسئلة التي تترابط معه، وتشترك في صيغته الإشكالية نفسها.

---

(١) أبو العزم، عبد الغني. **معجم الغني**، موقع معاجم صخر، ٢٠١١م.

(٢) وهبة، مراد. **المعجم الفلسفي**، القاهرة: دار قباء، ط١، ٢٠٠٧م، ص٦٦.

(٣) الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦م، ص٢٧.

(٤) بلقريز، عبد الإله. **من النهضة إلى الحداثة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٩م، ص٣١.

٢- تعريف النهوض

أ- الدلالة اللغوية لمفهوم النهوض

جاء في "لسان العرب" أن النهوض هو البراح من الموضع والقيام عنه. نهض، ينهض، نهضاً، ونهوضاً: قام عن مكانه، وارتفع عنه إلى العدو: أسرع إليه يحاربه، وأنهضته أنا فانتهض، وأنهضته: حرَّكتة للنهوض، واستنهضته لأمر كذا: إذا أمرته بالنهوض له.(١)

وجاء في "الرائد" نقلاً عن "المنجد في اللغة": نهض بمعنى قام، والنهضة: التجدُّد والانبعاث بعد تأخر وركود.(٢) وبناءً على المعنى اللغوي، تنكشف لنا حركية النهوض وفعليته في الأشياء على الصعيد الفكري والنفسي والمادي. وفي كلا المعنيين يوجد استحضار لطاقات المرء وقواه، وتحرُّك للحواس عنده؛ أي انتقال من حال إلى حال، وتغيير في الهيئة والموضع. والنهوض يرادف القيام، وهو ما أورده القرآن الكريم بالمعنى نفسه في أكثر من موقع، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ﴾ [سبأ: ٤٦].

ب- الدلالة الاصطلاحية لمفهوم النهوض

النهوض مطلب تاريخي، ومشروع تنموي، وفلسفة استراتيجية، تترجم واقع المجتمع ورؤيته لطبيعة الحاضر والمستقبل، وتتنازعه قوى تتوزع بين القديم والجديد، والموروث والحديث، والقومي والكوني، وتنتهبه تفاعلات المجتمع وصراعاته بمختلف توجهاته.

وقد شغلت مسألة النهوض عقول كثير من مفكري العرب والمسلمين منذ عقود من الزمن، حين شعروا بالهوَّة العميقة الفاصلة بينهم وبين الغرب المتقدم، ورغبتهم العارمة في الخروج من ربقة الاستعمار، وكان مالك بن نبي أحدهم؛ إذ وجد أن المشكلة الأم لأيِّ شعب تكمن في قدرته على النهوض، وقد تناول مسألة النهوض من هذا المنطلق حين قال: "إن مشكلة أيِّ شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته؛"(٣) أي أنه لن يستطيع فهمها أو

(١) ابن منظور، أحمد. **لسان العرب**، بيروت: دار إحياء التراث ومؤسسة التاريخ العربي، ط٢، ج١٥، ١٩٩٧م، ص٣٥٧-٣٥٨.

(٢) مسعود، جبران. **الرائد**، بيروت: دار العلم للملايين، ط٥، ١٩٨٦م، ج٢، ص١٦٣.

(٣) ابن نبي، مالك. **شروط النهضة**، ترجمة: عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، تقديم: محمد همام، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٢م، ص٢٤.

حلها من دون أن يرتقي بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، ويتعمق في فهم ماضيها الحضاري، بحيث يستجلب منه القيم والمعاني، ليُقدِّم رؤىً تبني حاضرها المعاصر؛ إذ لا أمة بلا ماضٍ. وقد أثبت واقع التجارب الحضارية للمجتمعات المختلفة استحالة انطلاقة أمة من دون التفات إلى تراثها الحضاري، شرط عدم الانغماس فيه؛ ذلك أنه يُضيِّع عليها الوقت الطويل في مرحلة الاستعادة التاريخية، ويستنزف قدراتها، ويؤدي إلى صراعات داخل الأمة نفسها، فتأخذ منه ما يُعزِّز عملية النهوض، وتتفق عليه مكونات المجتمع.

إن بدء نهضة أيِّ مجتمع وبنائه ينطلق من بناء شبكة العلاقات الاجتماعية التي يسهر "القانون الخلقي"[1] عليها، فيُؤلِّف بين الناس. وأفوله يبدأ بتمزُّق علاقاته الاجتماعية، وما يُميِّز هذه المرحلة هو تضخُّم ذوات الأفراد على حساب المجتمع، فتنحل الروح الجماعية بينهم. وقد أشار ابن نبي إلى دور الاستعمار في تضعيف القانون الخلقي بتحطيم شبكة العلاقات الاجتماعية للمجتمع المستعمَر ومبدؤه في ذلك "فرِّق تسد."[2]

ومن وجهة نظر مالك بن نبي، يستند النهوض إلى رؤية فلسفية للإنسان والحضارة والتاريخ، ويُعدُّ الإنسان فاعلاً رئيساً مهماً في حركته صوب التاريخ؛ فالتاريخ لا يُكتَب إلا من خلال حركة الإنسان وتفاعله في محيطه الخاص ومحيطه العام، وبها يَرسُم صورة المجتمع الذي يريد. والتاريخ في نظر مالك بن نبي يصنعه الأشخاص والأفكار والأشياء، عبر ترابط مبدع بين هذه العناصر مجتمعة في إطار تصور متكامل وعمل مشترك[3]، وهذا يعني "أن كل إنجاز لا بُدَّ أن يبدأ من عالم الأشخاص عبر عالم الأفكار لإنتاج عالم الأشياء."[4]

ويرى البدور أن النهضة المنشودة هي "عملية حضارية تقوم على أساس رؤية جديدة للكون والطبيعة والله والإنسان، رؤية فلسفية تخلق ثقافة منافسة للثقافة الغربية من ناحية،

---

(١) مفهوم الأخلاق عند مالك بن نبي أعم من الخصوصيات الدينية، فهو يشمل كل المعاني الإنسانية (الحق، الخير، الإعمار)، وفيها يتداخل كل ما يحقق مصلحة الإنسان وانسجامه مع ذاته ومع الآخرين ضمن مفهوم الكونية. انظر: - المشيشي، مولاي الخليفة. **مالك بن نبي: دراسة استقرائية مقارنة**، دمشق: دار النايا، ٢٠١٢م، ص٦٣.

(٢) شاويش، محمد. **مالك بن نبي والوضع الراهن**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٧م، ص٢٢-٢٣.

(٣) ابن نبي، مالك. **ميلاد مجتمع**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، طرابلس: دار الإنشاء، ط٢، ١٩٧٤م، ص٢٨ – ٣٢.

(٤) مسقاوي، عمر. **مقاربات حول فكر مالك بن نبي**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨م، ص١٩٠.

والتراث العربي والإسلامي من ناحية أخرى. تبدأ النهضة من واقع، وهو حالة غير مرغوب فيها، ومن ثَمَّ يجب رفضها بهدف تغييرها، لكن هذا الرفض يجب أن يتزامن مع بيان الحالة المستقبل."[1] وهنا تكمن أهمية الحالة الذهنية الجديدة، وقدرتها على إحلال ذاتها مكان الرؤية غير المرغوب فيها.

ويرى الجابري أن النهضة -بوصفها فعلاً وحركةً- يوقدها "السؤال الحالم المتجه إلى المستقبل بطبيعته، لا يتنكر للماضي ككل، بل على العكس: إنه ينطلق من نقد الحاضر والماضي القريب، يحتمي بالماضي البعيد (الأصيل) ليُوظِّفه لمصلحة النهضة؛ أي لمصلحة مشروعه المستقبلي."[2] فالنهوض مطلب تاريخي، ومشروع تنموي، وفلسفة استراتيجية، تترجم واقع المجتمع ورؤيته لطبيعة الحاضر والمستقبل، وتتنازعه قوى تتوزع بين القديم والجديد، والموروث والحديث، والقومي والكوني، وتنتهبه تفاعلات المجتمع وصراعاته بمختلف توجُّهاته.

وقد عرَّف الجابري النهوض بأنه التمدُّن، فقال: "أن ننهض معناه أن نتمدَّن، وأن نتمدَّن معناه أن نواكب عصرنا، أن نساير تطوُّره وتقدُّمه، أن نقتبس من منجزاته الفكرية والمادية."[3] ومن هنا، كانت النهضة حركة إبداعية متجددة متحررة من التقليد الأعمى؛ ذلك أنه يحمل في ذاته بذور فنائه، وتحمل بين طياتها بُعْداً أخلاقياً عميقاً، وتمتاز بقدرة على تصحيح مسارها، باعتبار أن المسيرة الإنسانية للمجتمعات في التاريخ متغايرة لا تحتمل الديمومة؛ فهي ما بين مسير وتعثُّر، وصعود وانكفاء؛ ما يوحي بالحركة الدائمة والتجدُّد، ذلك التجدُّد الرافض للسكون، الذي يحدوه الأمل في النهوض من جديد نحو الفعل الحضاري.

ثم تناول الجابري آليات النهضة، وسمّاها ميكانيزميات العملية النهضوية التي تعمل من خلال الواقع، والتي تحدث حين "يبلغ الصراع بين (القديم) و(الجديد) في مجتمع ما

(١) البدور، سلمان. **العالم الثالث الهوية والحضارة**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠١١م، ص٢١.

(٢) الجابري، محمد عابد. **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، بيروت: دارالوحدة، ط٢، ١٩٩٠م، ص٢١.

(٣) المرجع السابق، ص١٠٢.

درجة معينة من التطور، تعمد القوى الممثِّلة (للجديد) المناضلة من أجله إلى البحث في الماضي البعيد عن (أصول) تعيد قراءتها بالشكل الذي يجعل مضامينها تبدو وكأنها تُؤسِّس (الجديد) الذي تناضل من أجله، ويجعل الحاضر، وما يحمله من قيم وأساليب في العمل والتفكير، يبدو وكأنه انحراف عن (الأصول) وخروج عنه."[1]

إذن، فالنهوض يعتمد على بِنى تحتية اجتماعية واقتصادية مهمة جداً تسبقه، وتُمهِّد له، وتتحرك، وتعمل بفاعلية، وتُهيِّئ المجتمعات لعملية انقلابية واسعة المدى، وتنقلها من حال الركود والجمود إلى حال النشاط والإبداع. ويقف على رأس مشروع النهوض "الإنسان" الذي كثيراً ما نتناساه أو نتخطاه، غير مدركين أنه وسيلة النهضة، وقوامها، وهدفها، وفعاليتها، وأن المجتمعات تنهض به، وتهوي به.

وقد ارتبط مفهوم النهوض بمفاهيم أخرى تشير إلى المعنى نفسه، وتحمل أبعاداً أخرى، مثل مسألة الترقي والتقدم، فقد أسهم الفلاسفة المسلمون (مثل: جابر بن حيان (توفي: ١٦٠هـ/ ٨١٥م)، والكندي (توفي: ٢٥٦هـ/ ٨٧٣م)، وأبو بكر الرازي (توفي: ٣١١هـ/ ٩٢٣م)، والفارابي (توفي: ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)، وابن سينا (توفي: ٤٢٧هـ/ ١٠٣٧م) في فكرة التطوُّر والتقدُّم والارتقاء على مستويات مختلفة، فتكلَّموا عن تقدُّم ثقافي وكوني وروحي على المستويين: الفردي، والجماعي.[2]

وقد استقطبت فكرة التقدُّم علماء الفكر الإسلامي الوسيط، مثل: الغزالي (توفي: ٥٠٥هـ/ ١١١١م)،[3] وابن خلدون (توفي: ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م) الذي عرض في مقدمته نظريته في "اتصال الموجودات"، التي تتضمَّن العناصر الرئيسة لنظرية التقدُّم، واستقطبت أيضاً عقول مفكري العالم العربي الحديث؛ فحيثما وُجِد تأخُّر وسقوط وُجِد فكر ونهوض.

---

(١) المرجع السابق، ص٢١.

(٢) جدعان، فهمي. **أُسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط٤، ٢٠١٠م، ص٤٤ – ٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص٣١.

بيد أنه من الخطأ الاعتقاد أن تاريخ الفكر العربي الإسلامي هو تاريخ دائم التقهقر واليأس؛ إذ توجد محطات بزغ فيها الأمل، ولكن يتعيَّن علينا الاعتراف أن كُوّات الأمل والتقدم تنفتح، ثم ما تلبث أن يصيبها بعض الغباش.[1]

٣- تعريف الحضارة

أدّى التباين الفكري والتباين التاريخي للحضارات المختلفة إلى خلط واضح في فهم معنى الحضارة، وهو ما انعكس على طريقة تناول المفكِّرين والفلاسفة وعلماء الاجتماع للّفظ. وقد أدّى استعمال بعض الألفاظ (مثل: التحضر، والمدنية، والثقافة) على أساس المعنى الواحد، من دون تمييز، أو مراعاة لمنطق اللغة والاشتقاق، إلى وقوع التباس في تناول مفهوم الحضارة؛ ما يُحتِّم علينا الإشارة إلى معنى الحضارة في اللغة والاصطلاح، ولا سيما أن لكل حضارة كياناً خاصاً بها، ينطوي على قدر متنوع من العناصر التاريخية والعقيدية والاجتماعية، فضلاً عن الرموز خاصتها التي تشي بضرورة تناول الحضارة من زاوية الأُسس التي أقام عليها الإسلام نظرته إلى الحضارة.

أ- الدلالة اللغوية لمفهوم الحضارة

ورد في "القاموس المحيط" أن "الحضارة" هي من "حضر"، وأنها ضد فعل "غاب"، وأن الحاضرة والحضارة خلاف البادية.[2] وجاء في "لسان العرب" أن كلمة "حضارة" مشتقة في اللغة العربية من فعل "حضر" الذي هو نقيض "غاب"، ومنه المغيبُ والغَيبةُ، وأن مشتقات حضر هي: يحضر، حضوراً، وحضارةً.[3] أمّا في "تاج العروس" فورد أن "الحاضرة والحضرة والحضر هي المدن والقرى والريف، سُمِّيت بذلك؛ لأن أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار."[4]

---

(١) المرجع السابق، ص٥٠.

(٢) الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: الرسالة، ط٨، ٢٠٠٥م، ج٢، ص١٠.

(٣) ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم الإفريقي. **لسان العرب**، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨م، ج٣، ص٨.

(٤) الزبيدي، أبو الفيض مرتضى محمد بن محمد. **تاج العروس من جواهر القاموس**، الكويت: دار الهداية، ط٢، ٢٠١٠م، ج٣، ص١٤٦.

وقد استخلص عبد المجيد النجار من المعاني اللغوية أن "الحضارة في مدلولها اللغوي تعني الإقامة في الحضر؛ أي في المدن والقرى، وإنما سُمِّيت الإقامة في المدن والقرى حضارة؛ لأن فيها يكون الحضور المستمر، فطبيعة حياتها الاستقرار، وذلك في مقابل حياة البادية التي طبيعتها التنقل والارتحال تتبعاً لمواطن الماء والكلأ."[1] ومن المعنى اللغوي نشأ مدلول الحضارة الاصطلاحي ليدل على "الآثار والنتائج التي تنشأ من الحضارة لغة، وهي حياة الحضور والاستقرار،"[2] وتشمل الآداب، والفنون، والعمارة، والعلوم، والنظم.

ب- الدلالة الاصطلاحية لمفهوم الحضارة

الحضارة تحمل معنى الاستقرار لارتباطها بالعمران؛ فحضارة أيّة أمة في أيِّ عصر تُشكِّل البوتقة التي تنبثق منها مختلف قضاياها القومية والإنسانية، وتنتظم فيها، وتُنتِج من خلالها عناصر مادية ومعنوية تتضافر معاً، لتسهم في عملية تقدُّم تلك الأمة.[3] والحضارة تشير أيضاً إلى ما يُميِّز أمة عن أمة من حيث ضروب الحياة جميعها؛ العادات والتقاليد، وأسلوب المعيشة والملابس، والتمسك بالقيم الدينية والأخلاقية، والإبداع في الفنون والآداب والعلوم.

ولا بُدَّ من الإشارة إلى أن كلمة "حضارة" أو "تحضُّر" لم تكن شائعة الاستعمال عند العرب، بالرغم من أن المتنبي (توفي: ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م) قابل بين الحضارة والبداوة، بقوله:

حُسنُ الحَضارَةِ مَجلوبٌ بِتَطرِيَةٍ وَفي البَداوَةِ حُسنٌ غَيرُ مَجلوبِ[4]

وقد عبَّر ابن خلدون عن هذا المعنى في مقدمته حين استخدم مصطلح "العمران البشري" مرادفاً لمعنى الحضارة، التي عرَّفها بـ"نمط الحياة المستقرة ينشئ القرى والأمصار، ويضفي

(١) النجار، عبد المجيد. **الشهود الحضاري للأمة الإسلامية (١) "فقه التحضر الإسلامي"**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م، ج١، ص٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠.

(٣) الخطيب، سليمان. **فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣م، ص٣٨.

(٤) ديوان المتنبي. **الموسوعة العالمية للشعر العربي: أدب**، رقم القصيدة ٥٤٦٣، انظر موقع: www.adab.com.

على حياة أصحابه فنوناً منتظمةً من العيش، والعمل، والاجتماع، والعلم، والصناعة، وإدارة شؤون الحياة، والحكم، وترتيب وسائل الراحة وأسباب الرفاهية."[١] ورأى أن الحضارة هي طور طبيعي، وأنها مرحلة موالية للبداوة التي كانت أصل المجتمعات، فهي "نمط من الحياة المناقض للبداوة، المنشئ للمدن والأمصار، المتصف بفنون منتظمة من الملك والإدارة ومكاسب العيش."[٢] وقد أشار ابن خلدون في تعريفه للحضارة إلى أنها من ثمار الاستقرار، فقال: "الحضارة هي التفنن في الترف واستجادة أحواله، والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه."[٣] وبهذا يُركِّز ابن خلدون في تعريفه للحضارة على الجانب المدني (بمعنى التمدُّن)، أو العمراني – المادي.

أمّا رفاعة الطهطاوي (توفي: ١٢٩٠هـ/ ١٨٧٣م) فرأى "أن للتمدُّن أصلين: الأول معنوي وهو التمدُّن الأخلاقي، والثاني مادي وهو التقدُّم في المنافع العمومية."[٤] ورأى أيضاً أن بذور فكرة التحضُّر بمعنى المدنية لدى محمد عبده (توفي: ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م) تعود بجذورها إلى الأفغاني (توفي: ١٣١٤هـ/ ١٨٩٧م) الذي عَدَّ الغاية من أعمال الإنسان "خلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل نواحيها،"[٥] أي أعمالاً ليست غايتها فقط التوجه إلى الله تعالى، والانعزال عن الواقع.

وقد عرَّف مالك بن نبي (توفي: ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م) الحضارة بأنها "جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يُوفِّر لكل عضو فيه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوُّره،"[٦] على أساس أن الحضارة تُقاس بمدى ما يتحقق للإنسان من حياة

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي. **المقدمة**، بيروت: دار الكتاب اللبناني: ١٩٧٦م، ص٢٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص٦٣.

(٣) المرجع السابق، ص١٦٢.

(٤) إسماعيل، محمد. **المجمل في الآثار والحضارة الإسلامية**، القاهرة: زهراء الشرق، ٢٠٠٦م، ص٢١.

(٥) حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة: كريم عزقول، بيروت: دار النهار، ١٩٦٨م، ص١٤٤.

(٦) ابن نبي، مالك. **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة: أحمد شعبو وبسام بركة وعمر مسقاوي، دمشق: دار الفكر، ط٩، ٢٠٠٩م، ص٤٢.

كريمة يتطور من خلالها. ورأى أن التمدُّن يرتكز على بُعْدين: البُعْد الروحي الأخلاقي الذي يشير إلى الحضارة بجانبيها: المعنوي، والثقافي. والبُعْد المادي الذي يُشكِّل الحضارة بجانبها المدني.[1] وعلى هذا، فإن مالك بن نبي ينظر إلى الحضارة من وجهة نظر وظيفية؛ إذ يعدّها الشروط الأخلاقية والمادية التي يتيحها المجتمع لأفراده في مرحلة نموه، فهي في جوهرها نتاج فكرة تطبع على مجتمع ما ليدخل التاريخ.[2] إذن، فالحضارة معنى شامل لجميع أنواع المنجزات المادية وغير المادية التي تؤدي إلى التقدُّم والرقي الإنسانيين للمستقرين في مواطن العمران.

وأمّا ألبرت اشفيتسر Albert Schweitzer (توفي: ١٩٦٥م) فعرَّف الحضارة بأنها تحقيق سيادة العقل على نوازع الإنسان، وهو لديه أهم من تحقيق سيادة عقله على الطبيعة، معتبراً إياه جوهر أيِّة حضارة، وأنه يتحدد بمقدرة أفراد تلك الحضارة على الاحتفاظ بالمثل العليا لكمال الإنسان، وجعل إرادتهم موجَّهة إلى الخير المادي للجميع؛ بمعنى أن تتسم أفعالهم بالبُعْد الأخلاقي.[3]

وقد عبَّر اشفيتسر عن هذا بقوله: "إن الأعمال المبتكرة والفنية والعقلية والمادية لا تكشف عن آثارها الكاملة الحقيقية إلا إذا استندت الحضارة في بقائها ونمائها إلى استعداد نفسي يكون أخلاقياً حقاً."[4] وهذا يعني أن تحمل الفكرة المؤسِّسة للنهوض في داخلها المثل الأعلى للنشاط الأخلاقي الذي يُؤكِّد مصلحة الإنسانية بصورة كاملة. ويضاف إلى ذلك أن تطوُّر الحضارة يتطلَّب وجود أفراد يملكون القدرة العقلية والحرية بشقيها المادي والروحي، وتتوافر لهم فرصة التطوُّر الشامل، ويعملون من خلال مُثل هدفها تَقدُّم المجموع.

---

(١) الخطيب، **فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص٢٦.

(٢) المرجع السابق، ص٩٧.

(٣) اشفيتسر، ألبرت. **فلسفة الحضارة**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس، ط٢، ١٩٨٠م، ص١١.

(٤) المرجع السابق، ص٤.

إذن، فالمدنية لا تكفي لصناعة الحضارة؛ أي أن الإنتاج المادي للإنسان -وإن كان متقدماً- لا يكفي لإطلاق مصطلح "الحضارة" عليه؛ ذلك أن الحضارة "هي ذلك الوضع الإنساني الذي يكون الإنسان حاضراً فيه بكله: المادي والمعنوي."[1] وأن العنصر الجوهري في كل حضارة هو العنصر الروحي -غير المادي- الذي إن ضعف أصاب الحضارة الذبول والضياع، ولو كانت على صعيد الإنجازات المادية متقدمة؛ لأن معيارية الحضارة هي تكييف الأشياء للإنسان، وليس تكييف الإنسان لمنتجاتها، فيصبح خاضعاً لها، سائراً في ركابها من دون اعتبار لآدميته. ولهذا، فإن الحضارات التي تقوم على فكرة أخلاقية سرعان ما تنهض عند سقوطها، خلافاً للحضارات التي تُؤكِّد الجانب المادي من دون الجانب الروحي الأخلاقي؛ فإنها إن سقطت اندثرت.

وفي هذا السياق، فإننا نسمع أصواتاً في الغرب تعلو منطلقة من فلسفات تنادي بأهمية الجانب الأخلاقي الروحي ودوره في استمرار المسيرة الحضارية الغربية، مثل: فلسفة هنري برجسون Henri Bergson (توفي: ١٩٤١م) في الدين والأخلاق، وفلسفة ألبرت اشفيتسر الأخلاقية التي يدعو فيها إلى توفير الحياة لكل الإنسانية انطلاقاً من حبه للإنسانية جمعاء، ويُؤكِّد فيها أن الحضارة هي: "التقدُّم الروحي للأفراد والجماهير على السواء".[2]

ومن هنا، يتضح أن مفهوم الحضارة لدى الباحثين فيه بعضٌ من التباين، إلا أننا نرى أن ما يُجمِع عليه معظم الدارسين هو وجوب اجتماع البُعْد المادي والبُعْد الروحي الأخلاقي في الحضارة، وهذا ما نلحظه في تعاقب الأزمان؛ فاقتصار الإنتاج على البُعْد المادي يصنع حضارة زائفة سرعان ما تسقط، وإن طال الزمان بها، بحيث يصعب أن تعاود النهوض، خلافاً للحضارة التي تحمل بُعْداً أخلاقياً إلى جانب البُعْد المادي؛ فهي إن سقطت ما تلبث أن تعود.

---

(١) أمبيرش، مهدي. **في إشكاليات المشروع والمشروع الإسلامي: الجذور التاريخية**، طرابلس: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ج١، ٢٠٠٩م، ص١٦٣.

(٢) اشفيتسر، **فلسفة الحضارة**، مرجع سابق، ص٣٤.

٤- تعريف التاريخ

إن مفهوم الحضارة وثيق الصلة بمفهوم التاريخ؛ فالحديث عن الحضارة يتطلَّب الحديث مباشرة عن التاريخ، وإلا فإنه سيكون حديثاً من غير أُطر؛ حديثاً في الأثير.

أ- الدلالة اللغوية لمفهوم التاريخ

جاء في "معجم المعاني" أن التاريخ هو "جملة الأحوال والأحداث التي يمر بها كائن من كان، ويصدق على الفرد والمجتمع، كما يصدق على الظواهر الطبيعية والإنسانية."[١] وهذا المعنى يدل على مضمون المادة التاريخية ومحتواها. بيد أن المعنى الغالب على التعريفات اللغوية لكلمة "تاريخ" هو الوقت؛ فقد ورد في "لسان العرب" أن التاريخ هو "تعريف الوقت، أرَّخ الكتاب: وقَّته."[٢]

ب- الدلالة الاصطلاحية لمفهوم التاريخ

تعددت وجهات النظر حيال التاريخ، فتعددت الأقوال والتعريفات فيه؛ إذ عرَّفه الجابري بأنه "العلم الذي يستعان به في بناء حضارة الأمة، وفهم التجربة الزمنية الماضية."[٣] فجعله طريقاً لبناء الحضارة، واستخدم التعليل فيه، لفهم أحداثه التي ربطها بزمن حدوثها. فالتاريخ من حيث علاقته المباشرة بالحضارات يحمل إرثاً حضارياً يصعب تجاوزه؛ إذ إنه وسيلة لوعي الحضارات بنفسها ماضياً ومستقبلاً؛ ذلك أن التأريخ وعاء الأحداث، به تُوثَّق الثمرات الحضارية وتُسجَّل، وثمار الحضارة تحتاج إلى جهد إنسان وزمن، والزمن ملازم للحادث لا يكون إلا به، فكل ما نراه من المبتكرات ما هو إلا ثمرة تغيُّر بطيء احتاج إلى زمن لكي يتم. والحادث هو التغيُّر الذي يطرأ على الشخص، أو الجماعة، أو المكان في إطار الزمن، سواء أكان بطيئاً أم دفعة واحدة. وتعمل الأفكار الخلّاقة وسيطاً بين الحضارة والتاريخ،

---

(١) مجمع اللغة العربية. **المعجم الوسيط**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤م.

(٢) ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم الإفريقي. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ج١، ٢٠٠٣م.

(٣) الجابري، علي حسين. **فلسفة التاريخ والحضارة في الفكر العربي: دراسة عقلانية نقدية**، إربد: دار الكتاب الثقافي، ٢٠٠٥م، ص٧.

من حيث إسهامها في عملية البناء الحضاري التي تحدَّث عنها مؤنس حين قال: "إن الأفكار والعقائد هي التي تُسيِّر التاريخ."[1] وقد تكون الأفكار من نتاج تأمُّل فلسفي، أو مصدر فائق، أو متعالٍ، وهمياً كان أو حقيقياً، وغالباً ما تكون ذات صلة بعقيدة دينية، سواء أكان هذا الدين حقيقياً أم أسطورياً.

٥- الفلسفة وعلاقتها بالحضارة والتاريخ

لا شك في أن للفلسفة دوراً في الفعل الحضاري؛ فهي تسهم في تطوُّر الفكر الإنساني الذي يعمل على تطوُّر الفعل الحضاري، و"لا يجوز لنا على أيِّ حال أن ننكر ما للفلسفة القديمة من فضل في تقدُّم الفكر البشري، ولكن اعترافنا بهذا لا يمنعنا من التطوُّر بأفكارنا حسب مقتضيات الزمان الجديد."[2] ذلك أن الفكر الفلسفي لا ينفصل عن بيئته الحضارية؛ أي أن الحضارة هي -بصورة من الصور- نتاج لهذا الفكر الإنساني الذي عملت الفلسفة على تطويره من خلال النقد والمراجعة والتصحيح. يضاف إلى ذلك أن الفلسفة تسهم في فعالية الإنسان المنشِئ للحضارة، وتُحفِّز قدراته الفكرية والثقافية؛ فهي وسيلة نستطيع أن نضعها إلى جانب القيم العقدية والإيمانية والأخلاقية التي كوَّنت الحدث الحضاري الإسلامي وشكَّلته.

وكما أن فلسفة الحضارة تهتم بعوامل قيام الحضارات واندثارها، فإن فلسفة التاريخ تهتم بفهم مجرى التاريخ عن طريق وضعها أساساً فلسفياً له، يكون بتتبع سير العقل البشري مُمثَّلاً في مختلف مظاهر النشاط الإنساني. ففلسفة التاريخ نوع من المعرفة الاجتماعية التي تبحث في الاتجاه العام لتطوُّر البشرية؛ بغية إيجاد قانون لحركة الحياة.

ومن أشهر مَن عرَّف التاريخ ابن خلدون؛ إذ ذكر في مقدمته أن التاريخ "في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأُوَل، وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيّات الوقائع وأسبابها عميق. فهو في ذلك أصيل

---

(١) مؤنس، حسين. **الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، سلسلة عالم المعرفة (٧٣٢)**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، ط٢، ١٩٩٨م، ص٦٢.

(٢) الوردي، علي. **مهزلة العقل البشري**، عمان: دار الوراق، ٢٠٠٨م، ص٦.

في الحكمة عريق وجدير بأن يُعدَّ في علومها وخليق."[1] وقد أسَّس ابن خلدون في تعريفه هذا للمنهج النقدي الذي سمّاه حكمة التاريخ، والذي تحوَّل لاحقاً إلى ما سمّاه فولتير Voltaire (توفي: ١٧٧٨م) فلسفة التاريخ، وقصد به "دراسة التاريخ من وجه نظر الفيلسوف دراسة عقلية ناقدة."[2]

ثم أطلق هيجل Hegel (توفي: ١٨٣١م) على فلسفة التاريخ مصطلح "التاريخ العام"[3] للبشرية جميعها، على أساس أن التاريخ يتمثَّل لدينا عن طريق مسار العقل؛ أي الفكر الإنساني عامة. ورأى هيجل أن التاريخ الفلسفي هو المقصود بفلسفة التاريخ، وعنى به دراسة التاريخ من خلال الفكر الإنساني؛ فهو ليس جعبة أخبار عن الأيام والدول من القرون السابقة، بل هو العقل في التاريخ؛ التاريخ الكلي، وهو التاريخ المنظور إليه من خلال الفكر والوعي، وهو على نحو ما يُعرِّفه "ليس شيئاً آخر سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر."[4]

ومن هنا، يتبيَّن لنا تشعُّب المضامين والعناصر لإشكالية النهوض الحضاري؛ بتوزعها على مناحٍ عدَّة مترابطة متداخلة في النهضة، والحضارة، والتاريخ، والفلسفة. وبالرغم من تعدُّد الرؤى فيها واختلافها، فإنها تتفق في ما بينها على أهمية الأفكار النابعة من فلسفة حية، تعمل على تسيير حركة التاريخ، والنظر في أحداثه نظرة تعليلية، نستطيع بها فهم الماضي، والانطلاق من جديد في عملية النهوض الحضاري.

ثانياً: إشكالية النهوض الحضاري في العالم العربي الإسلامي

١- لمحة تاريخية عن إشكالية النهضة في الفكر العربي

تعددت مشاريع النهوض الحضاري، وانطلقت من الأفكار الفلسفية والنظريات الإصلاحية التي استقتها من مصادر مختلفة، وكانت في اتجاهين: الأول نادى به روّاد

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣.

(٢) صبحي، أحمد. **فلسفة التاريخ**، الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الاجتماعية، ١٩٦٧م، ص٢٩.

(٣) المرجع السابق، ص٣٠.

(٤) هيجل، جورج فيلهلم. **العقل في التاريخ "من محاضرات في فلسفة التاريخ"**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، بيروت: دار التنوير، ط٣، ٢٠٠٧م، ص٧٧.

الإصلاح العاملون على نهضة العالم العربي الإسلامي في العصر الحديث، ومثَّل موقف المفكِّرين العرب والمسلمين من أمرين، هما: الحضارة الغربية الوافدة وإملاءاتها على الواقع العربي والإسلامي، ودور الإسلام المرتقب في الحياة المعاصرة من خلال الاجتهادات التي يُقدِّمها المصلحون للتعامل مع النص القرآني والتعاليم الإسلامية. وترتكز هذه الفلسفة لدى الاتجاه الإصلاحي برموزه المتعاقبة (الأفغاني (توفي: ١٣١٥هـ/ ١٨٩٧م)، ومحمد عبده (توفي: ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م)، ومحمد رشيد رضا (توفي: ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م)، وحسن البنا (توفي: ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م)، وغيرهم) على أُسس تراثية تحمل سمات أشعرية أحياناً، وتتبنّى أفكاراً رشدية أحياناً أخرى، وتنحى توجُّهاً اعتزالياً في بعضها، وتتبع تعاليم تيمية في بعضها الآخر.[١]

والاتجاه الثاني مثَّله أصحاب التوجه الليبرالي - الإنساني، واعتمدوا فيه على أُسس وأفكار غربية، وقد توزعت رموزه المختلفة بين الشام ومصر؛ إذ بدأ بوساطة شبلي شميل (توفي: ١٣٣٥هـ/ ١٩١٧م)، وفرح أنطوان (توفي: ١٣٤٠هـ/ ١٩٢٢م)، وغيرهما، ثم تبعهما من مصر أحمد لطفي السيد (توفي: ١٤٠٩هـ/ ١٩٦٣م)، وطه حسين (توفي: ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، وإسماعيل مظهر (توفي: ١٤٠٨هـ/ ١٩٦٢م)، وقد تأثَّر هؤلاء بالفلسفة الوضعية والتطورية، وانطلق معظمهم من منظور غربي محض لطبيعة العلاقة بين الدين والعلم والعقل.[٢]

وتقع بدايات عصر النهضة الحديثة ما بين أوائل القرن السابع عشر الميلادي إلى أوائل القرن التاسع عشر للميلاد عند بعض الباحثين؛[٣] فقد أرَّخ الجابري[٤] لبدايات اليقظة

---

(١) عبد الرازق، أحمد محمد جاد. **فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ج ١، ١٩٩٥م، ص١٥٥-١٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٦.

(٣) أمثال: محمود شاكر. انظر:

- المرجع السابق ص ٢٨٢.

(٤) الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص١٢٩.

العربية الحديثة باحتلال نابليون مصر (١٧٩٨م-١٨٠١م). ولكن هذه اليقظة لم تتبلور في وعي يطرح شروط النهضة، ويقف في مواجهة الآخر (الغرب) الذي يُمثِّل تهديداً له (العرب) إلا في نهايات القرن التاسع عشر الميلادي حين أسَّس جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده جمعية "العروة الوثقىٰ".

وبالمثل، فقد أرَّخت سوزان كساب لبداية الالتقاء بين الشرق والغرب بالنقلة الكبيرة التي أحدثها محمد علي (١٧٦٩م-١٨٤٩م)، والتي أصبحت فيها القاهرة مركزاً للحداثة، تطور فيما بعد ليصبح معقلاً للنهضة العربية.[١] وقد أرَّخ العقاد -بوصفه مثقفاً عربياً عاصر أزمة العقل العربي- للنهضة في مصر أوائل القرن التاسع عشر الميلادي فحسب،[٢] وذلك عندما بلغ الانحطاط والتدني أعظم دركه، فسادت حالة من التضعضع أصابت المناحي العقلية والاجتماعية والسياسية، وكان التخلُّف الفكري رائداً للمرحلة، ورافقه تزمُّت العلماء ورجال الدين، فكان كل اجتهاد بدعة، وكل بدعة ضلالة، فسكن الجمود والتحجُّر كل زاوية. أمّا المفكِّر فهمي جدعان فأرَّخ للبداية الحقيقية لعصر اليقظة العربية بابن خلدون، ليس بوصفه سابقاً زمنياً فقط، وإنما بسبب اعتماد مُفكِّري النهضة الأوائل تفسيره -بصيغ متفاوتة- لِعلل انحطاط الحضارات ونهوضها.[٣]

وبالرغم من تعدُّد المنهجيات التي اتبعها أصحاب المشاريع النهضوية، فإنها اجتمعت حول سؤال مشترك واحد، شكَّل هاجساً لدىٰ معظم المفكِّرين، وتمثَّل في الإجابة عن الكيفية التي تُمكِّن الشعوب العربية والإسلامية من النهوض.

---

(١) كساب، إليزابيث سوزان. **الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد الثقافي المقارن**، بيروت: مركز دراسات الوحدة، ط١، ٢٠١٢م، ص٣٦-٣٧.

(٢) العقاد، عباس محمود. **الإسلام في القرن العشرين: حاضره ومستقبله**، القاهرة: نهضة مصر، ط٣، ٢٠٠٨م، ص١٠٠-١٠١.

(٣) جدعان، فهمي. **نظرية التراث**، عمّان: دار الشروق، ١٩٨٥م، ص١٢٥. انظر أيضاً:

- جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، مرجع سابق، ص٢٢ – ٢٣.

يُرْجِع أغلب رواد النهضة الحديثة أسبابها إلى عوامل خارجية، منها: الصدام التاريخي مع الغرب، والهيمنة التي تعرَّضت لها المجتمعات العربية، والانبهار الحاصل بنموذج الغرب وعدّه الأنموذج المتقدِّم الذي يجب أن يُحتذى به. فعلى خلاف ما يعتقده معظم الدارسين لفكرة النهوض، فإن الفكر التنويري عند العرب والمسلمين مصدره عصر التنوير الأوروبي، وإن كان هو أحد روافده، فهو بنظر فهمي جدعان قد أتى من مصدرين رئيسين؛ الأول: وعي الشرق بالهوَّة العميقة التي تفصلهم عن الغرب؛ فقد اصطدم العرب والمسلمون بالإنتاج الحضاري الغربي عندما أُرسلت البعوث العربية إلى أوروبا، ووفد الخبراء والفنيون على ديار العرب، إلى جانب التحديات السياسية والعسكرية؛ ما أدّى إلى ظهور بوادر يقظة، ووعي انتشرت بين النخب المثقفة نتيجة مقارنتها بين الواقع المتخلِّف الذي يحيط بها، ومعايشتها النظريات الغربية في التنوير والتقدُّم. والمصدر الثاني: اطلاع النخب المثقفة على فكر ابن خلدون في تعليله انكفاء الحضارات وسقوطها؛ أي مشكلة أفول العمران، أو ما يُعرف بالنكوص الحضاري، والسبل التي تحقق قيامها الحضاري من جديد؛ ما أسَّس لفكرة النهوض بين هذه النخب.[1]

وبالرغم من أن التأريخ لحدث النهضة تتداخله كثير من الملابسات؛ إذ تختلف وجهات النظر باختلاف الأسباب التي يراها كل مُؤرِّخ تقبع خلف ذلك الحدث، فإننا نستطيع التأريخ لملامح النهضة الحديثة بمنتصف القرن الثامن عشر الميلادي؛ نظراً إلى تضافر وتشابك عوامل عدَّة (داخلية، وخارجية)، أدَّت إلى اتساع بداياتها وتكوُّنها، مثل: انفتاح العالم العربي على الفكر الغربي، وظهور حركات الإصلاح الإسلامي، وتشكيل الجمعيات والأحزاب السياسية، والحملة الفرنسية على مصر وبلاد الشام.

وقد بدأت تباشير النهضة العربية تلوح في الأفق في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي في صورة محاولات واجهت فيها تحديات داخلية معقدة، وأخرى خارجية نتيجة تدخل الاستعمار -بأشكاله المختلفة- في مسيرتها أكثر من مرَّة، وبطرائق متعددة،

(١) جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، مرجع سابق، ص١٠٥.

منها ما سبقت الحرب العالمية الأولى، ومهَّدت لسقوط الدولة العثمانية، وانفصال العرب عن الأتراك، واقتسام أراضيهم بين الدول الأوروبية، حيث واجهت المنطقة العربية كلها تحديات على جميع المستويات، بما في ذلك الخوف على الهوية. ومنها ما جاءت بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وحصول معظم الدول العربية على استقلالها؛ إذ نشأت تيارات نادت بالنهضة استناداً إلى أيديولوجيات مختلفة ضيِّقة. وقد ظهرت في كل مرحلة من مراحل محاولة الصعود أفكار نبعت من الواقع المحيط؛ تلبيةً لحاجات المرحلة.(١)

وممّا لا شك فيه أن قضية الانحطاط الداخلي شغلت عقول مُفكِّري النهضة، واقترنت بقضية أخرى، هي قضية البقاء، وتمثَّل ذلك في السيطرة الأوروبية على معظم البلدان العربية والإسلامية، فنتج فكر النهضة بوصفه استجابة واقعية للمواجهة التي تعرَّض لها مثقفو العالم العربي مع النهضة ذات الطابع العلمي في الغرب، التي أثارت كثيراً من التساؤلات عن إمكانية الاقتباس ومشروعيته على نحوٍ يناسب العالم العربي الإسلامي.

ونتج من تلك المواجهة مع النموذج الحضاري الغربي صراعٌ احتدَّ بين النظم الحضارية الغربية -التي بثَّها الاستعمار بأدواته المختلفة في العالم العربي الإسلامي- والمقاومة المنبثقة من مبادئ الثقافة الإسلامية، وقد بدا ذلك أشبه بالموجِّه الأساسي للتفكير الفلسفي في مصر الحديثة لدى النخب ذات التوجُّه الإسلامي التي تؤمن بالإسلام قاعدة للانطلاق والتوجيه، والنخب الليبرالية التي ترى في أعمدة التنوير الغربي مثالاً يُحتذى به، وأفكاراً يُمكن أن تلتقي مع الإسلام، أو يُمكن استيرادها وتطبيقها بوصفها نموذجاً حضارياً قائماً بذاته.(٢)

وعلى إثر ذلك تنوعت مشاريع النهوض، وتباينت بتباين المنطلقات والأيديولوجيات التي حكمت مُنظِّري النهضة في العالم العربي الحديث. فالمدارس الفكرية التي انبثقت من ذلك كانت نتاج سياقات ثقافية اجتماعية مهَّدت لها، وأنتجت مشاريع فكرية تراوحت ما

---

(١) محافظة، علي. "شروط النهضة العربية"، في: **حوارات في الفكر العربي المعاصر: المشروع الحضاري العربي بين التراث والحداثة**، الحوار الرابع، عمّان: منشورات مكتبة عبد الحميد شومان، ٢٠٠٢م، ص١٦٥-١٧٨.

(٢) حاج حمد، محمد أبو القاسم. **إبستمولوجية المعرفة الكونية**، بغداد: دار الهادي، ٢٠٠٤م، ص١٢٧-١٢٨.

بين القومي والديني والليبرالي، وما يتصل بها من اجتهادات متباينة في الموقف من التراث والتحديث، في ظل هيمنة القوىٰ الدولية. وقد جمعت بين هذه المشاريع قواسم مشتركة حيناً، تمثَّلت في هواجس النهوض والتقدم، وفرَّقتها في أحايين أخرىٰ تناقضات حادة في الفكر، من حيث انطلاق بعضها من تجارب لا تمتُّ بصلة إلىٰ تجارب المجتمعات العربية.

وبرز في ثنايا تلك الحقبة ما يُسمّىٰ العقلانية النقدية، وهي نتاجٌ للعملية النقدية المستمرة لنظام التفكير القديم من أجل تجاوزه للجديد، بطريقة تتفق مع الواقع العملي المعيش، من دون إغفال للعناصر النافعة في البناء القديم، الذي يدعو إجمالاً إلىٰ إعادة الفهم لأصول القديم بمناهج جديدة تناسب مشكلات حاضرنا الجديد.[1] فكان الفكر الناتج هو المحصلة المنطقية للتفاعلات التي دارت بتأثير الحوار المتنوع المضامين مع تراثنا من ناحية -بهدف التجديد- ومع الحضارة الأوروبية ومقولاتها من ناحية أخرىٰ.

وقد لمع في سماء فكر النهضة (١٧٩٨م-١٩٤٥م) أسماء كثيرة أسَّست لهذا الفكر العقلاني النقدي، إلا أنها لم تستمر طويلاً؛ فقد أُسْكِتت وكُمِّمت أفواهها من الغرب؛ ما خلَّف فراغاً أيديولوجياً استطاعت من خلاله القوىٰ المغرضة أن تُوجِّه لاعبيها كيفما تشاء.[2] وكانت النتيجة فكراً مبتوراً ضعيفاً علىٰ صعيد الحركات الإصلاحية بتوجُّهاتها المختلفة (الإسلامية، والليبرالية، والعلمانية، واليسارية)، فكراً لم يأخذ في اعتباره أبعاد تلك "العقلانية النقدية" حيال بناء منظومته الفكرية وعلاقته بالآخر المختلف؛ ما أدّىٰ إلىٰ اصطراع مفكِّري المجتمعات العربية، بتوجيه من الأنظمة السياسية الحاكمة؛ لما يُحقِّقه هذا الاصطراع من تثبيت لهذه الأنظمة، وأسفر ذلك عن عدم قدرة تلك المجتمعات علىٰ تحقيق التقدُّم -ولو جزئياً- في مشاريع النهضة عامة.[3]

---

(1) see: Mahdi, Muhsin S, "Islamic Philosophy", in: *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, Charles Malik, New Youk: Syracuse Univ Pr: 1972, p. 110

(٢) عبد الرازق، **فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي**، مرجع سابق، ص٢٧٣ – ٢٨٩.

(٣) حاج حمد، **إبستمولوجية المعرفة الكونية**، مرجع سابق، ص١٢٦-١٢٨.

وقد ظهرت تصنيفات لهذه التوجُّهات الإصلاحية حدَّدها العروي[1] بثلاثة أنماط من الوعي النموذجي، تُفسِّر التخلُّف، وتُحدِّد كيفية التعامل معه، وهي أنماط سادت لدى مُفكِّري النهضة العربية منذ بدايتها، بوصفها نماذج حضارية يُبنى عليها، فما إن يضعف أحدها حتى يأخذ الآخر مكانه، وهي: وعي الشيخ مُمثَّلاً في محمد عبده، والوعي الليبرالي مُمثَّلاً في أحمد لطفي السيد، ووعي داعية التقنية مُمثَّلاً في سلامة موسى.[2] ولا بُدَّ من الإشارة هنا إلى أن هذا التحديد هو تحديد شديد الصرامة، من حيث القطع بين تلك التوجُّهات لأيِّ مجال للالتقاء والتوفيق.

وبالرغم من ذلك، فقد نادى فريق بالتوفيق بين تلك التوجُّهات؛ رغبةً في تجاوز الإشكالات الناتجة من تناول التراث من حيث علاقته بالنهوض؛ إذ ظهرت مجموعة من المفكِّرين الذين حاولوا إنتاج خطاب نهضوي توفيقي من منطق فكري ومنهجي، وقد شكَّل التراث القاسم المعرفي المشترك بينهم. ويُعدُّ محمد عابد الجابري أحد أهم المفكِّرين الذين نادوا بفكرة تدارس التراث من منطلق عقلاني، محاولاً تغيير نمطية الدراسات الفكرية، وإخراج الإرث الثقافي من دائرة الاستهلاك والاجترارية. وبالمثل، نادى محمد أركون بضرورة التخلص من الفكر الاستشراقي، أو ما سمّاه الإسلاميات الكلاسيكية، وإعادة صياغة الموقف الفكري الراهن انطلاقاً من إعادة استيعاب الذات العربية وجعلها الأساس في عملية النهوض. أمّا نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي فقد انطلقا في التجديد الديني من محاولة إعادة تأويل النص والخطاب الدينيين من اعتبار تاريخي بناءً على أُسس مختلفة.[3]

---

(١) يرى العروي أن الطريق الوحيد الذي يُمكِنه تخليصنا من مآزقنا الراهنة المتمثِّلة في الانتقائية والسلفية هو الخضوع للفكر التاريخي الماركسي بكل مقوِّماته باعتباره المحرِّر من الأصالة الموهومة التي تُمجِّد التراث، والتي تشي بالقطع مع كل ما هو ماضٍ.

(٢) العروي، عبد الله. **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥م.

(٣) شعلان، عبد الوهاب. **إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات أركون، الجابري، العروي، حسن حنفي، علي حرب**، القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٦م، ص١٤-١٨.

ومن النماذج التي تقاطعت مع مشروع المرزوقي نموذج الجابري؛ فقد ظهر بالتزامن مع مشروعه -وإن سبقه بسنوات قليلة- وتقاطع معه في مناحٍ عدَّة، من حيث طرحه جملة من الأسئلة عن إمكانية تجاوز أزمة العقل العربي، وكيفية جعله قادراً على الإبداع، بإنتاج فكر يتصف بالجدة والأصالة،[1] وهذه الأسئلة نفسها تُشكِّل بعضاً من أسئلة المرزوقي.

عمد الجابري إلى تأسيس عقلانية عربية ثورية تقوم عليها أركان النهضة العربية، في حين تحدَّث المرزوقي عن عقلانية نقدية يسير فيها العقل مع الدين في وحدة متكاملة، بأن جعل ما هو عقلي في علاقة وطيدة مع ما هو عقدي، باعتبار أن العقل هو الأداة الرئيسة لفهم الدين (الشريعي).

وتحدَّث عبد الإله بلقزيز عن تحوُّل لدى المفكِّرين العرب المشتغلين بالهم النهضوي، تمثَّل في تبنّي مصطلح "الحداثة" بدلاً من مصطلح "النهضة". فمنذ عقد الخمسينات من القرن الماضي حدثت تحوُّلات جذرية في الفكر العربي المعاصر؛ إذ تحوَّلت إشكالية النهضة إلى إشكالية الحداثة، وتحوَّل الخطاب معها من خطاب نهضوي إلى خطاب في الحداثة. وكانت المسائل المتداولة في خطاب النهضة تُركِّز على الحرية، والدستور، والعقل، وقضايا الأصالة والمعاصرة. ولم ينقطع الحداثيون الجدد عن هذه المسائل، وإنما أخضعوها للنقد والتفكيك؛ لإخراجها من يقينياتها القديمة، والنظر إليها من خلال منظور تركيبي ونقدي.

فقد كانت هذه الحداثة على غير حداثة الغرب، من حيث إنها نتاج التقاء خصوصية العرب مع حداثة الغرب، وتخلَّل هذا الاتصال اقتباس وتأويل واستلهام ونقد. ويرى عبد الإله بلقزيز أن الحداثة الناتجة لم تتطور في رحم طبيعي لثقافة المجتمع العربي، وإنما جاءت مع المحتل وفي ركابه، فأحدثت تشوُّهات كبيرة في ملامح المجتمعات التي نشأت فيها وتطورت على مختلف الصعد في القيم، وفي النظام الاجتماعي.[2]

---

(١) الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص٦٢.

(٢) بلقزيز، **من النهضة إلى الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٧٠.

وقد اكتسبت إشكالية النهضة زخمها مع تعدُّد فلسفات مشاريع النهضة واختلافها، بيد أن هذا التعدُّد أوجد كثيراً من التحديات التي واجهها العالم العربي الإسلامي، مثل: تعدُّد مفهوم النهضة وارتباطه بمفاهيم أخرىٰ كالتقدم والحداثة، وتحديد نقطة البداية والانطلاق والأولويات التي لها علاقة مباشرة باللحظة التاريخية التي يمر بها المجتمع العالمي، والصراعات الفكرية حول النموذج الحضاري الذي ينبغي تبنّيه لتحقيق النهضة العربية.

كما ناقشت سوزان كساب كثيراً من القضايا التي انطلقت من أسئلة أجاب عنها مُفكِّرو النهضة منذ ما يزيد علىٰ قرنين، وكان جُلُّها يدور حول تعريف الذات، وتحديد الهوية، وأسباب الانحطاط، وسبل التغيير: كيف نُعرِّف ذواتنا؟ وكيف نُحدِّد هويتنا؟ ما سبب انحطاطنا؟ وكيف يُمكِن أن نتغيَّر؟ أسئلة كثيرة انبثقت من الواقع الصعب الذي كانت -وما تزال- المجتمعات العربية ترزخ تحته، وقد ناقشت فيها كساب أزمة النهضة وعلاقتها بجملة من التحديات، تدور "حول صعوبات التفكير من منطلق الذات المدمَّرة والمكبَّلة بين الماضي الاستعماري والحاضر النيو-استعماري، وبين التبعية الخارجية والقمع الداخلي الاجتماعي السياسي، ...، إلىٰ جانب ذلك التحدي الذي يواجه التفكير بالانطلاق من حال التاريخ الممزَّقة، والمعنىٰ المشوَّه للحقيقة، والصورة المشوَّهة للذات، عبر المناطق والأديان والثقافات واللغات والتقاليد."[1] فقد تمظهرت أفكار مُفكِّري تلك الحقبة، وتنوعت في مناح عدَّة، منها: النزعة القومية، والفكر الديني الماورائي، والأيديولوجيا، والتاريخانية، وجندرة النقد، والاحتكار الفكري للإسلام.

وقد لخَّص حاج حمد التحديات التي واجهت مشروع النهضة في ثلاث نقاط، هي:

أولاً: تحديات الفكر الوضعي بالمفهوم الغربي للعلمانية وليس الإسلامي، والذي يعمد لعزل الدين عن الحياة، وبالذات علىٰ مستوىٰ النظم السياسية.

ثانياً: تحديات الفكر الديني التراثي الماضوي الذي يستلب الحاضر باسم الموروث بتاريخية مفارقة، وينبذ كل فكر تجديدي معاصر.

---

(١) كساب، **الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد الثقافي المقارن**، مرجع سابق، ص٢٨.

ثالثاً: التصدي لخطر التطرف الأصولي الذي يستمد فكره من التأويل المنحرف للتعاليم الإسلامية، ويُوظِّفها حركياً حتى ضد المسلمين أنفسهم تكفيراً وردةً."[1] وجاء الخطر أيضاً من رفض الفقهاء التقليديين للتجديد النوعي المستند إلى مناهج معرفية تحليلية ونقدية معاصرة؛ ما مهَّد الأرضية الخصبة لنمو تأويلات متطرفة نعيش وقعها في الحاضر.

ومن الواضح أن الحاج حمد قد توصَّل إلى أن التحديات الجسيمة التي تعترض فعل النهوض، تتمثَّل في الفكر التراثي بما فيه من دوغمائية، والفكر الوضعي بما يحمل من عداء سافر للدين، والأيديولوجيا الإسلامية التي تتحدث باسم الدين.

٢- المدرسة الإصلاحية وخطاب الإصلاح الديني

شهد القرن التاسع عشر الميلادي ظهور دعوة التجديد (الإصلاح) الإسلامي التي نادت بالوحدة السياسية والجامعة الإسلامية، تعبيراً عن العلاقة بين الشرق والغرب، منطلقةً من الصدمة[2] التي أحدثها الآخر الغربي، "وسعياً إلى بعث الهوية الذاتية الحضارية لهذا الشرق المهيض في مواجهة الغرب الباغي مع الإفادة من نهضة هذا الأخير."[3] وكان محمد عبده قد حمل لواء التنوير والتصدي للاستعمار قبل مجموعة من مثقفي الجيل الأول، أمثال: جمال الدين الأفغاني، وخير الدين التونسي (توفي: ١٣٠٨هـ/ ١٨٩٠م)، ورفاعة الطهطاوي، ومحمود قبادو (توفي: ١٢٨٨هـ/ ١٨٧١م). وقد جمع هؤلاء وعي مشترك بحجم التغلغل الاستعماري العميق في بلادهم، وأبان لهم بصورة فاجعة الهوَّة الفاصلة بين المجتمعين؛ المجتمع العربي بتخلُّفه الفكري والاجتماعي والسياسي، والمجتمع الغربي بتقدُّمه التقني والعلمي، فعمدوا إلى البحث لاستجلاء عِلل الانحطاط، ثم بيان سبل التغلب على هذا الانحطاط.[4]

---

(١) حاج حمد، **إبستمولوجية المعرفة الكونية**، مرجع سابق، ص١٢٩.

(٢) شرابي، هشام. **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة ١٨٧٥-١٩١٤**، بيروت: دار النهار، ط٢، ١٩٧٨م، ص٣١-٣٢.

(٣) عبد الرازق، **فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي**، مرجع سابق، ص٢٢٦.

(٤) جدعان، **أُسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، مرجع سابق، ص٢٠٢-٢٠٣.

وقد استمدت أيديولوجية التجديد للحركة الإصلاحية زخم انطلاقها -جزئياً- من ردِّ الفعل على السيطرة الغربية السياسية والفكرية التي سادت في القرن التاسع عشر الميلادي التي طرحتها الحضارة الأوروبية، ومن التحدي السياسي والفكري الذي طرحته الحضارة الغربية في الداخل مُمثَّلاً في الإصلاحات الليبرالية التي اضطلع بها مَن رغبوا في غضِّ الطرف عن التحدي الغربي، فضلاً عن التحدي السياسي والفكري الخارجي، مُمثَّلاً في الضغوط التي مارستها الدول الكبرى على الإمبراطورية العثمانية في ذلك الوقت.

وانطلقت فلسفة المشروع الحضاري للحركة الإصلاحية من الأرضية المشتركة التي انبثقت منها حركة الإصلاح بقيادة الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، ومَن سبقهم. وقد ارتكزت على عدَّة نقاط مشتركة، هي:

- ضرورة توليد الفكر الديني من مَعينه الصافي في شكله الداخلي (الباطني)، وشكله الخارجي.
- إصلاح المفاهيم الدينية، وإعادة تشكيلها.
- إحياء الشعائر والمعتقدات الدينية للمسلمين اليوم.
- تأكيد الدراسة المباشرة للقرآن الكريم وإسقاطاته في عالم الواقع، بدلاً من الاشتغال بالتعبيرات اللاهوتية المضجرة.
- تبسيط العقيدة وجعلها في متناول فهم العوام.
- إعادة المطالبة بحق الاجتهاد والعودة إلى مصادر الدين الأولى بعيداً عن المراجعات الفقهية الخاصة بالعصور السابقة.[1]

وقد قامت حركات الإصلاح لتُؤكِّد أن "الإسلام هو دين العقل والتمدُّن والحضارة والمنطق."[2] ذلك أن الموقف الإصلاحي، بالرغم من محدوديته، يُمثِّل ثورة في مجال الوعي

(1) See: Amir, N. & Shuriye, Abdio. & Ismail, "Mohamed Abduh's Contribution to Modernity", *Asian Journal of Management Sciences and Education*, Leena and Luna International, Oyama, Japan, Vol. 1, April 2012, p. 67.

(٢) نعيم، بلال. **الفكر الإسلامي بين النهضة والتجديد**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤م، ص٢١.

الديني؛ لكونه استكمالاً لموقف فقهي لم يأخذ العناية الكاملة والتطور المطلوب في دفاعه عن مصلحة الكائن في نطاق الواقع من دون العودة إلى ما كان. وقد انطلق منهج التوجُّه الإصلاحي من العقل في ممارسته التي عُرفت بالتحكيم العقلاني الذي شكَّل فيه الاجتهاد أعلى مستوياته؛ إذ اهتم المصلحون بإعادة فتح باب الاجتهاد، معتبرين ذلك بداية لإعادة بناء الدين.[1]

تشكَّل الخطاب الإصلاحي -بوصفه واقعاً حتمياً- لمنافسة الخطاب التقليدي، وحاول كلا الطرفين انتزاع القيادة الرمزية للمجتمع تهيئةً للقيادة الفعلية. وفي هذا السياق، فإن الخطاب الإصلاحي قام على ثلاث مصادرات: "أوَّلاً، الاعتراف بتخلُّف المجتمعات الإسلامية مع تفسير ذلك التخلُّف بأنه انحطاط عن عهد ذهبي. ثانياً، الاعتراف بضرورة الاقتباس من الحضارة الجديدة (الأوروبية) مع تنزيل ذلك الاقتباس ضمن آليات التأويل الإدماجي.[2] ثالثاً، الاعتراف بتفوُّق النظام السياسي الغربي مع تقديم ذلك النظام الليبرالي على أنه ذروة مسار البشر في مسالك المدنية، ومرحلة عليا جاءت تراكماً لمساهمات عدد من المجموعات العرقية والثقافية، ومنها العرق العربي والثقافة الإسلامية."[3]

واستطاع خطاب الإصلاح الديني توظيف الفكر الغربي في سياق عملية التحديث، والخروج بخطاب نهضوي يتخلص من الإطار الضيِّق لتاريخ الأفكار التقليدي؛ إذ انطلق الأفغاني ومَن بعده (محمد عبده) في البناء الحضاري للإسلام من فعل التمدُّن بوصفه تراثاً مشتركاً بين كل الأمم والحضارات والأديان، ولم يقابلا في ذلك بين ما هو إسلام روحاني ومادية غربية، وإنما قابلا بين التمدُّن الكوني (وريث الحضارات جميعها) والنزعات المادية التي ظهرت في الآونة الأخيرة، والتي هدَّدت هذا التمدُّن. وقد استخدم كلٌّ منهما التأويل الإدماجي بوصفه منهجية للانفتاح على كل ما هو جديد، واستعمله في غير سياقه؛ أي في سياق القديم، لإنتاج معرفة معاصرة توائم متطلبات العصر.

---

(١) شرابي، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة ١٨٧٥-١٩١٤**، مرجع سابق، ص٤٢.

(٢) التأويل الإدماجي يعني القابلية لاستقبال كل الآراء في نظام مفتوح قائم على التعددية، وقد تحدَّث عنه بإسهاب محمد الحداد في أكثر من موقع.

(٣) الحداد، محمد. **في نشأة الجدل العربي حول العلمانية (١)**، جمعية الأوان، ٢٠٠٧م. انظر:

- www.alawan.org/article311.html.

٣- مشروع محمد عبده ونموذج مالك بن نبي

أ- مشروع محمد عبده

تكمن أهمية مشروع الشيخ محمد عبده في الكيفية التي وقع بها الإصلاح، وتأثيره في العالم العربي الإسلامي؛ فقد أسَّس لفكر النهضة الذي انبثق على إثره كثيراً من المشاريع النهضوية المطالبة بالتغيير على اختلاف منطلقاتها. وقد سُمِّيت حركته (مع الأفغاني) بحركة الإصلاح الديني التي انتقل فيها الحديث عن الإصلاح من المستوى اللغوي إلى مجال الفعل، وأصبح مصطلح "الإصلاح" يستعمل غالباً للإشارة إلى هذه الحركة تحديداً.[١] وقد قدَّمت حركة الإصلاح الديني نموذجاً في النهضة، مثَّل فيه الإسلام حافزاً إلى النهوض، لا عقبةً في سبيله؛ نموذجاً وسطاً بين المتنكرين للعقل والعقلانية (الجمود) والمؤلِّهين للعقل ومقدِّسيه.

وبالرغم من انتشار فكر النهضة بين مثقفي الجيل الأول على رقعة متسعة من العالم العربي الإسلامي، فإن ظهور الشيخ محمد عبده مثَّل علامة فارقة في هذا الفكر؛[٢] فهو يُشكِّل الأساس والأرضية لظهور جيل ثانٍ ينادي بالتجديد الفكري الإسلامي في القرن العشرين الميلادي، بوصفه أحد أبرز روّاده، بل يقف في مقدمته. وهو أيضاً من مُفكِّري التيار التوفيقي؛ التيار الذي حاول أصحابه التوفيق بين مفاهيم الغرب المتعلقة بالمدنية والتحضُّر، وتلك الموجودة في التراث الإسلامي، انطلاقاً من المبادئ الإنسانية التي تجمع بين مختلف التوجُّهات.

ومن وجهة نظر علي الجابري، فقد قصَر محمد عبده "النهضة الحقيقية للمجتمع العربي الإسلامي على القرنين الأول والثاني الهجريين، أمّا بعدهما فقد دبَّ الانحلال في الحضارة والمجتمع،" و"استحضر المنهج العقلاني -المعتزلي- الحر وهو يُفتِّش عن دور الإنسان في النهضة المطلوبة، إيماناً منه بضرورة تجديد الإسلام"، التي جعل ركائزها في الإصلاح الفكري والتربوي، "فلا نهضة إلا بعلم وذوق وقلب وعقل وبرهان وإذعان وفكر ووجدان،

---

(١) الحداد، محمد. **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤م، ص١٧٥-١٧٦.

(2) see:Abu Zayd, Nasr. *Reformation of Islamic Thought: A Critical historical Analysis*, Amsterdam: Amsterdam university Press, 2006, p..34.

ذلك هو دين العصر" به تتحقق النهضة، وجعل "الإنسان مسؤولاً عن صنع تاريخه" ليُجنِّبه الجمود والتقليد، "فليس له إلا العقل الحر والعلم النافع لكي يصبح عضواً صالحاً نافعاً في المجتمع. وبهذا فقط تمتلك النهضة مبرِّرات قيامها."[١]

لقد ارتبط محمد عبده بواقعه السياسي والعلمي والديني من خلال تقديمه مشاريع للإصلاح، مثل إصلاح الأزهر بوصفه مؤسسة دينية مرموقة لها دورها في مشروعه النهضوي، ولكنه واجه في إصلاحها كثيراً من العقبات، وتحمَّل رفض علمائها لمشروعه الإصلاحي؛ سعياً منهم للاحتفاظ بامتيازاتهم، فضلاً عن معارضة السلطة السياسية التي رأت في مشروعه الإصلاحي تهديداً لسلطتها.[٢]

وقد سعى محمد عبده إلى حشد القوى الوطنية جميعها لمواجهة المستعمِر في توحُّد حول حدٍّ أدنى من المشتركات؛ ذلك أنه لم يكن سهلاً التوحُّد حول مذهب واحد بسبب التعدُّدية المذهبية والفكرية والدينية والقومية والعرقية للقارة الهندية وأفغانستان مع إيران والدول العربية، فعمل على توسيع دائرة التأويل إلى الحدِّ الذي أصبح فيه مقبولاً. قال محمد عبده مُعلِّقاً في الهامش على نص الدواني: "وهذا القدر أمر اتفق عليه جميع الفرق، إلا أن يكون وثنياً أو كتابياً متعصباً."[٣] ومن هنا، فقد "كان محمد عبده مُمثِّلًا للتأويل الإدماجي فيما كان الفكر الديني السائد تأويلاً إقصائياً."[٤]

ب- نموذج مالك بن نبي

أدّى انتشار فكر الإصلاح في مختلف أرجاء الوطن العربي الإسلامي إلى ظهور نماذج متعددة للنهوض، منها نموذج مالك بن نبي الذي يُمثِّل امتداداً طبيعياً لفكر الإصلاح

---

(١) الجابري، **فلسفة التاريخ والحضارة في الفكر العربي**، مرجع سابق، ص٢٦٤-٢٦٦.

(٢) أبو حمدان، سمير. **الإمام محمد عبده، جدلية العقل والنهضة**، بيروت: دار الكتاب العالمي، ١٩٩٢م، ص١١١-١١٢.

(٣) الأفغاني، جمال الدين. وعبده، الشيخ محمد. **التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية**، إعداد وتقديم: سيد هادي خسروشاهي، القاهرة: الشروق الدولية، ٢٠٠٢م، ص١٦٠.

(٤) الحداد، **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، مرجع سابق، ص٢١٩.

الحديث، وإن غلب عليه الطابع العلمي الدقيق. وقد تجاوز مالك بن نبي مرحلة الصدمة التي أصابت الجيل الأول من المصلحين أمثال الأفغاني ومحمد عبده، فكان من الجيل الذي استطاع أن يستفيد من التجارب الإصلاحية التي سبقته، ويبني عليها مشروعاً أكثر اتزاناً وعمقاً وشمولاً، نقد فيه الحضارة الغربية ومنتجاتها، وعمَّق فيه -في الوقت نفسه- الرؤية الإسلامية والحضارة أيَّما تعميق.

وبالرغم ممّا أبداه مالك بن نبي من إشادة بإنجازات التيار الإصلاحي ومدرسته التي تركت أثراً عميقاً في الوعي السياسي العربي، بلغت فيه أوساطاً واسعةً، فإنه أشار إلى عدم قدرتها على تحديد مجرى سياسي لعملية النهضة؛ نتيجة التأثير الطاغي للغرب، وافتقارها إلى الوسائل والذهنية البرجماتية الكفيلة بتوفير السلطة، من حيث إن "الحركة الإصلاحية لم تستطع تغيير النفس الإسلامية، بل لم تستطع أن تترجم إلى لغة الواقع فكرة الوظيفة الاجتماعية للدين، ولكنها -على أيَّة حال- نجحت في إزالة الركود الذي ساد مجتمع ما بعد الموحدين، حين أقحمت في الضمير الإسلامي فكرة مأساته المزمنة، وإن كان ذلك قد اقتصر على المجال العقلي، فإذا ما أريد للنهضة أن تبرز إلى عالم الوجود، فإن علينا أن نواجه مشكلة الثقافة في أصولها."[1]

ورأى ابن نبي أن إخفاق حركات الإصلاح في تحقيق مرادها إنما يعود إلى أربعة أسباب:

- عجز العقل المسلم في تلك المرحلة عن التركيب بين أجزاء المشكلة الرازح تحت وقعها؛ ما أدّى إلى فقدان فكر النهضة أطروحةً متكاملةً من حيث الأهداف والوسائل؛[2] إذ إنه لو تحقَّق المزج بين الطرحين (الأفغاني ومحمد عبده) بالتوحيد بين العملي والنظري، لكان بإمكان إشكالية النهضة أن تتخطى راهنيتها.[3]

---

(١) ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، القاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠١٢م، ص٥٥.

(٢) ابن نبي، **شروط النهضة**، مرجع سابق، ص٢١.

(٣) بو خلخال، عبد الوهاب. **قراءة في فكر مالك بن نبي**، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة (٢٥٨)، ذو القعدة ١٤٣٣هـ، ص١٣٩.

- عدم تبنّي محاولات النهضة الاجتهادَ بوصفه خياراً استراتيجياً في توجُّهها؛ تأسياً بالعصر الإسلامي الذهبي، ما عرَّضها لانتكاسات متتالية بسبب طغيان التقليد.[1]
- اهتمام حركات الإصلاح بالأعراض من دون الجوهر، أو الخلط بين جوهر الظواهر وأعراضها؛[2] أي الاهتمام بمظاهر الانحطاط من دون البحث في أسبابه العميقة.
- وصف الواقع ووضع الحلول؛ كلٌّ من زاوية عمله، فتنوعت الرؤى لتلك المشاريع واختلفت، بحيث تبنّى بعضها التوجُّه السياسي، وتبنّى بعضٌ آخر التوجُّه العقدي أو التوجُّه التربوي.

اعتقد ابن نبي أن إنسان أوروبا قام من -غير قصد- بدور "الديناميت" الذي نسف فيه سطوة الأحلام التي كان يعيشها إنسان ما بعد الموحدين[3] في واقعه الصامت، فانتفض مستيقظاً في واقع لم يصنعه، وقد وضعه هذا الواقع أمام أمرين ملحين: الحفاظ على ما تبقّى من كرامة، وتأمين الحدِّ الأدنى من متطلَّبات الحياة. فبدأ البحث عن أسلوب حياة يتفق والواقع الغامض الجديد، مصطحباً معه قلقه القديم الذي خلَّفته في الضمير المسلم كتب ابن تيمية؛ ذلك أن ابن نبي رأى أن جذور التيار الإصلاحي المرتبط بالضمير المسلم تمتد إلى ابن تيمية، على هيئة تيار ماء ما يلبث أن يختفي في ثنايا باطن الأرض إلى أن ينبجس في مظهر آخر.[4]

ومن الملاحظ أن مجالات الإصلاح في فلسفة مالك بن نبي قد تعددت، لتشمل: المجال السياسي، والاقتصادي، والثقافي، والاجتماعي، وإن كانت جميعها تدور في فلك الحضارة،

---

(١) ابن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص٨٦.

(٢) ابن نبي، مالك. **من أجل التغيير**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨م، ص١٠٩.

(٣) إنسان ما بعد الموحدين عند مالك بن نبي هو إنسان عصر الانحطاط الإسلامي، ويعني به الإنسان الذي عاش في مجتمعاتنا في مرحلة ما بعد الدولة الموحدية التي أسَّسها محمد بن تومرت في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، وسقطت في القرن السابع الهجري، فتجزَّأ الوجود الإسلامي وضعف. وقد ربط ابن نبي هذا المفهوم بمصطلح آخر، هو القابلية للاستعمار. فإنسان ما بعد الموحدين هو إنسان يحمل القابلية للاستعمار، من حيث تخلُّفه وانحطاطه على جميع المستويات.

(٤) ابن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص٥٢-٥٣.

حيث وضع لكل مجال فلسفته التي يقوم عليها من حيث علاقته بالنهوض الحضاري، وبهذا يكون قد جمع بين الإصلاح والبناء الحضاري. وقد اتسمت فلسفة ابن نبي بالحركة مقابل السكون، والانفتاح مقابل الانغلاق، والشمول مقابل التجزئة؛[1] فهو يرى أن تجديد الفكر الديني لا بُدَّ أن يستجيب لمشكلات المسلمين التي تستجد؛ سواء كانت تتصل بالفكر الفلسفي، أو الفكر الديني، أو الجماليات والأذواق؛ فالمشكلة لديه تكمن في المنهج، والفكر، والإنسان، والثقافة، وهو لم يهدف فقط إلى الإصلاح من خلال جزئيات بعينها، وإنما دعا إلى إعادة تركيب عناصر الماضي وَفق الفكرة الدينية بعد تصفية سلبيات الماضي،[2] وسعى إلى "الخروج بالخطاب الإسلامي من مرحلة الدفاع عن الإسلام إلى مرحلة النظر العلمي الموضوعي الموجه بقيم الإسلام وعقيدته، لإيجاد الحلول للكمِّ الهائل لمخلَّفات عهد ما بعد الموحدين"، من خلال "طرحه مشروعاً تغيُّرياً ثقافياً اجتماعياً -حضارياً بعامة- للعودة بالمجتمعات المسلمة إلى دائرة الحضارة،"[3] والانعتاق من حالة الانحطاط.

٤- المقارنة بين مشروع المرزوقي ومشروع محمد عبده ونموذج مالك بن نبي في النهوض الحضاري

قد يتوارد إلى الذهن أسئلة مفادها:

- ما أوجه التشابه بين مشروع المرزوقي ومشاريع النهضة التي سبقته؟
- فيمَ اختلف مشروعه عنها، وعن مشروع محمد عبده ونموذج مالك بن نبي تحديداً؟
- ما أسباب هذا الاختلاف؟

تشابه مُفكِّرو مدرسة الإصلاح من حيث الهمُّ الواحد، والرغبة في التقدُّم، وسؤال النهضة؛ إذ انطلق كل واحد منهم في فكره من قضية انحطاط العالم الإسلامي، والحاجة إلى

---

(١) سيدابي، جمال رجب. "مالك بن نبي وفلسفته الإصلاحية"، **سلسلة دراسات عربية وإسلامية**، العدد (١٦)، ١٩٩٦م، ص٨١-٨٣.

(٢) المشيشي، **مالك بن نبي: دراسة استقرائية مقارنة**، مرجع سابق، ص٣٥-٣٦.

(٣) السعيد، نورة. **التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي**، جدة: الدار السعودية، ١٩٩٧م، ص٣٨-٤٢.

بعث جديد وحركة فكرية تنفض عن الأمة غبار الذل والهوان الذي بعثته الحركات الهدّامة والاستعمار. أمّا اختلافهم فيُعْزىٰ إلىٰ أسباب عدَّة، أهمها: البيئة المحيطة التي نشأ كلٌّ منهم فيها، والتخصصات المتعددة، والحقب الزمنية المختلفة التي جاءوا فيها، والمدخلات المتباينة في التكوين لكلٍّ منهم.

إن التشابه بين المرزوقي ومحمد عبده من جهة، والمرزوقي ومالك بن نبي من جهة أخرىٰ مردُّه إلىٰ تشابه المنطلقات في مسألة النهوض، من حيث تمثُّلهم توجُّهاً إسلامياً أصيلاً في مسألة النهوض. أمّا الاختلاف فهو في أمور عدَّة، منها: الأُسس الفكرية والفلسفية التي يراها كلٌّ منهم لحل الأزمة، والتي نجم عنها اختلاف في التوجُّه والوسائل والآليات، وهو اختلاف يعود في أساسه إلىٰ اختلاف التكوين الفكري لكلٍّ منهم، واختلاف المناخ السياسي والاجتماعي لكل بلد، وكذلك الحقبة الزمنية التي جاء كلٌّ منهم فيها.

أ- أوجه الاتفاق بين المرزوقي ومحمد عبده

- استناد المرزوقي ومحمد عبده إلىٰ التراث العربي الإسلامي في تكوين فكريهما، وبحثهما عن حلول لإشكالية النهضة؛ إذ الخلاص من حالة الانحطاط والاستئناف الحضاري: ظهر ذلك جلياً في تأثُّرهما بابن خلدون والغزالي؛ فمفهوم الإصلاح لدىٰ محمد عبده المفضي إلىٰ النهضة يعود في جذوره إلىٰ نظرة ابن خلدون إلىٰ التاريخ من حيث تحليل التغييرات الاجتماعية، وعلاقتها بالقوىٰ السائدة في المجتمع؛ إذ اعتمد محمد عبده في تعليله لسقوط الخلافة علىٰ تعليل ابن خلدون التاريخي.[1] وكذلك الاستئناف لدىٰ المرزوقي؛ فإنه يعود في جانب منه، وهو الجانب العملي، إلىٰ نظرية ابن خلدون في العمران: مادته، وصورته.[2] وفكرة التوازن بين الوجدان والعقل لدىٰ محمد عبده تعود في جذورها إلىٰ المبدأ الذي دعا إليه الغزالي (مبدأ

(١) فخري، ماجد."مفهوما التمدن والتخلف عند بعض أعلام مفكري عصر النهضة"، **قضايا عربية**، بيروت، السنة السابعة، العدد (٨)، ١٩٨٠م، ص٥٢-٥٣.

(٢) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب، ص ٧٥.

التوازن)، وقال فيه بضرورة "إيجاد نوع من التوازن في الدين، بين التجربة الوجدانية، والشريعة والنظام العقلي."[١] وبالمثل، فإن المنهج النقدي الذي وظَّفه المرزوقي في مشروعه الفكري يعود في جذوره إلى منهج الغزالي النقدي في المراحل الأولى من حياته.[٢]

- الاستفادة من التراث الغربي فيما يخدم مشروع النهضة الحضاري: درَّس محمد عبده كتاب غيزو Guizot (١٧٨٧م) الذي يحمل عنوان "كتاب التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية"، والذي يتحدث فيه عن نشوء المدنيات وانحطاطها؛ إذ كان محمد عبده شديد الحرص على الإفادة من تاريخ الأمم، حتى إن غالي شكري قال فيه: "كان اكتشافه الباكر لغيزو وابن خلدون اكتشافاً لفكرة النهضة والسقوط الحضاريين."[٣]

أمّا المرزوقي فقد استطاع استيعاب التراث الغربي في الفكر والفلسفة والتأثُّر به بقراءته له باللغة الوسيطة، ولكنه ما لبث أن تحرر منه وتجاوزه بإتقانه اللغة التي جاء بها؛ فالمعالم الأساسية للمسار الفكري لأبو يعرب المرزوقي تحددت من خلال الانشغال بالفلسفتين اليونانية القديمة والألمانية الحديثة، ومن خلال علاقاته بالفلسفة العربية الوسيطة.[٤]

- نبذ التقليد والجمود الذي كان عليه رجال الدين: دعا محمد عبده إلى تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، ومثله فعل المرزوقي الذي دعا إلى لحظة الصدر الأولى. وقد حمل محمد عبده -كما المرزوقي- على رجال الدين المحافظين الذين يُمثِّلون الدين الرسمي، ويرتبطون بصلات مع

---

(١) غليون، برهان. **الوعي الذاتي**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٩٢م، ص٦٢.

(٢) انظر ص ٨٠ من هذا الكتاب.

(٣) شكري، غالي. **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، طرابلس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣م، ص١٨٥.

(٤) ولد أباه، **أعلام الفكر العربي المعاصر: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة**، مرجع سابق، ص١٤-١٥.

النظام السياسي المتمثِّل في الفقهاء المقلدين؛ لأنهم -في تصوره- يقفون حجر عثرة أمام التطوُّر والتقدُّم.[1]

وفيما يخص توجُّه محمد عبده إلى الإصلاح، فقد أنكر كل ما هو قديم من التفسيرات، ورأى أن التفسير يتجدَّد في حركة دائبة لا ترضى السكون، ويعود هذا إلى تأثُّره بتقدُّم الحضارة الغربية وتطوُّرها. ومن هنا جاءت فكرة العودة إلى قواعد الدين، وإصلاح ما انحرف منه؛ فقد كان هدفه إحداث ثورة فكرية لإصلاح الأمة.[2] وهذه الفكرة تتفق وفكرة الاستئناف لدى المرزوقي في جزئية منها، هي ضرورة التحرُّر من التحريف الفلسفي الذي جعل الفلسفة تنحرف عن غايتها في البحث عن الحقيقة، والتحريف الديني الذي كان شرط النهضة الأولى في الصدر الأول للرسالة الخاتمة.

- الدعوة إلى الإصلاح السياسي: رأى محمد عبده أن الإصلاح السياسي يتحقق بالتمييز ما بين حق الحكومة على الشعب بالطاعة، وحق الشعب على الحكومة بالعدالة؛ أي أن الحكومة لا تنتظر الانصياع من الشعب ما لم تعدل.[3] وبالمثل، فقد دعا المرزوقي إلى الإصلاح السياسي (مادة العمران بالمصطلح الخلدوني) ضمن منظومة قيمية مجتمعة تشمل الوجود كله، وتنطلق من فلسفة تجاه الكون والإنسان؛ لاعتقاده أن الإصلاح لا يُجدي نفعاً حين يكون مجتزأً؛ أي في جانب دون آخر.

ب- أوجه الاختلاف بين المرزوقي ومحمد عبده:

- الاختلاف في المدخل المؤدي إلى النهوض: يرى المرزوقي مدخل النهوض حلاً فلسفياً، يكمن في البحث في تاريخ الفلسفة عن أُسس التنوير الديني والعقلي (مدخل فلسفي)، في حين يجده محمد عبده حلاً دينياً يكمن في استخدام الفكرة

(١) عبد الرازق، **فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي**، مرجع سابق، ص٣٢٦.

(٢) لبيب، مصطفى. **نظرات في فكر الإمام محمد عبده**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م، ص١٧-١٨.

(٣) عمارة، محمد. **الإمام محمد عبده مجدد الإسلام**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١م، ص١٧٨.

الدينية أداة للتغيير (مدخل ديني)، وإن كان منطلقه في ذلك فلسفياً،[1] من حيث إن إصلاح حال المسلمين عن طريق الدين أسهل من الطرائق الأخرى -من وجهة نظره-؛ لقرب الناس من المعتقدات الدينية.

- الاختلاف في توظيف الأدوات والوسائل في تحقيق الهدف: يرى محمد عبده أن هدف الإصلاح لن يتحقق إلا بالعودة إلى الإسلام وتعاليمه، وفتح باب الاجتهاد وتنقية العقيدة مما اعتراها من تخليط. فشروط الاستئناف وتحقيق النهضة لديه قامت على فكرة تجديد الدين بوصفه منهجاً يقوم على بعث الدين وتنقيته ممّا لحق به، وذلك بإظهار قدرة الإسلام على مسايرة الحداثة.[2] وبعبارة أخرى، فإن محمد عبده أراد تحديث الدين ليصبح مستوعباً لمتطلَّبات الحياة العصرية، وهو بلا شك يختلف تمام الاختلاف عن رؤية المرزوقي لشروط الاستئناف أو شروط تحقيق النهضة، التي يكمن أساسها في نفي التحريفين الديني والفلسفي اللذين أصابا عقول الناس بالعطب والعطالة.

- اختلاف النظرة إلى حدود النهضة: كان محمد عبده يُوجِّه إصلاحه الديني إلى العامة، وهو إصلاح واسع النطاق تَجاوز به حدود القطرية، لينتقل فكره وعمله إلى سائر البلدان العربية والإسلامية. فكتاباته أسَّست لإصلاح ديني قد يُشكِّل منهجية يُمكن اعتمادها مستقبلاً لمتابعة طريق الإصلاح، ولكن من دون اعتبار لإصلاحه السياسي؛ ذلك أن محمد عبده اندفع في باكورة حياته نحو العمل السياسي لتأثُّره بجمال الدين الأفغاني، ثم ابتعد عن ذلك واستعاذ منه في آخر حياته بسبب ما ألمَّ به من محنة سياسية تعرَّض لها إبّان عهد الخديوي. وقد استبدل الإصلاح التربوي بالإصلاح السياسي الذي أفضى به إلى انتكاسة أيام ثورة عرابي.

أمّا فكرة الإصلاح لدى المرزوقي فكانت فكرة كونية[3] تتجاوز حدود العالمين العربي والإسلامي؛ فالمرزوقي لم يبهره الغرب، ولم ينشدَّ إليه بعد ما تعمَّق في فهم الأُسس التي

(١) شرابي، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة ١٨٧٥-١٩١٤**، مرجع سابق، ص٣٢.

(٢) نعيم، **الفكر الإسلامي بين النهضة والتجديد**، مرجع سابق، ص٧١.

(٣) انظر ص١٠١ وص١٢٩ من هذا الكتاب.

تقوم عليها الحضارة الغربية، وعلم مدى التحريف الذي أصابها، والذي تمثَّل في نظرتها إلى الله والوجود والإنسان. وقد مارس المرزوقي فعل الإصلاح لقناعته أن النكوص الحضاري في الأمتين العربية والإسلامية مؤقت؛ أي أنه تجاوز السؤال المعتاد (سؤال النهضة): لماذا تقدموا وتأخرنا؟

- اختلاف المرزوقي مع محمد عبده في تقديره لمكانة العقل، واتفاقه معه في الحمل على التقليد والمقلدين: إن مراحل الانبعاث الحضاري عند الإمام محمد عبده تمر بمراحل عدَّة، بدءاً بتحرير العقل من التقليد (التقليد عكس الاجتهاد) المتمثِّل في تيار الجمود الذي أضفى قداسة على فكر العصور السابقة، فمنع التفكير فيه، والاجتهاد في قضاياه، ليصبح التقليد حائلاً دون التجديد. وتُعدُّ دعوة الإمام في نبذ التقليد وتجاوزه النواة الأساسية لفكره الكامن في هذا البُعْد النقدي، الذي هو أبعد ما يكون من مجرَّد فكر إصلاحي. وهذا النظر يقتضي تغليب العقل على النقل عند التعارض؛ فقد وضع الشيخ أول أصل من أصول الإسلام، وهو النظر العقلي، وجعله وسيلة الإيمان، ثم جعل الأصل الثاني ينبني على ضرورة تقديم العقل على ظاهر النص عند التعارض، ووضع له طريقين: "طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل."[1] وهو بهذا يكون قد وافق المعتزلة على القول بأهمية النظر العقلي، ولكنه خالفهم في جعله أصلاً من أصول الدين، والاقتصار عليه بوصفه مصدراً وحيداً للمعرفة. وفي المقابل، نجد أن المرزوقي قد احترم العقل، وقدَّر دوره في مشروع النهوض، ولكنه وضع له حدوداً لا يُمكِنه تجاوزها، فضلاً عن معارضته مبدأ التأويل من أساسه؛ ذلك أنه -من وجهة نظره- لا تَعارض بين النقل والعقل،

(١) عبده، محمد. **الإسلام بين العلم والمدنية**، دمشق: دار المدى، ٢٠٠٢م، ص٧٦.

فهما وحدة واحدة. وهو بذلك أعاد الاعتبار إلى العقيدة الأشعرية، بدحض الاتهامات الموجَّهة إليها في آن وحدة الطبيعي والشريعي واحد من أنصار الاعتزال والسلفية، معتبراً أن عقلانية المعتزلة وهماً ما دامت تختزل الوجود في ضرورات الفكر، وما دامت نزعتها الإنسانية قاصرة، بافتراضها سلطة عقلية للقيم يتساوى في الامتثال لها الإله والإنسان.[1]

(١) سألت المرزوقي عن موقفه من الفكر الاعتزالي: ما موقفك من الفكر الاعتزالي؟ هل ترفضه برمته مع أن لك مواقف تنطلق فيها من مبادئ العقل وقيمه؟

فأجاب: "للجواب عن هذا السؤال لا بُدَّ من البدء بالإشارة إلى ما يترتَّب على الموقف الاعتزالي عامة والختم بالمبدأين الفاسدين اللذين ينبني عليهما منهجهم في إثبات موقفهم.

الموقف الاعتزالي العام:

فمَن يَدَّعي العقلانية المطلقة ليس بحاجة إلى الوحي، فضلاً عن ادعاء استعمال العقل للبرهان على الحقائق الإيمانية. ومنذ أن أدرك العقل حدوده أصبح الجميع يعلم أنه لا معنى للكلام على الاعتقاد في ما يتجاوزه موجَّه للعامة وليس خطاب الحقيقة.

مبدآ الاعتزال المنهجيان:

يعتمد الموقف الاعتزالي على مبدأين فاسدين عقلاً لتناقضهما مع المطلوب في المعرفة العلمية. وهما أصل هذا الموقف وما يترتَّب عليه من قول بالباطنية: مبدأ قياس الغائب على الشاهد والتأويل المترتِّب عليه لردِّ المنقول إلى المعقول في النظر، ومبدأ التحسين والتقبيح العقليين في العمل. ففي النظر قياس الغائب على الشاهد؛ أي في الإيمان بالعقل الذي يَدَّعي أصحابه أنه قابل لأن يرد إليه النقل. لذلك فالحقائق الإيمانية عندهم لا تتجاوز العبادات، والشرعيات ما يرد عندهم في الحقيقة إلى ما دون المعقول من حياة البشر؛ أي إلى العادات والتقاليد الغفلة التي تعتبر تحكمية وغنية عن التعليل العقلي. وإذن فالموقف الاعتزالي هو في الجوهر موقف باطني، لكأن الدين هو خطاب.

والتأويل ينفي أولهما الغيب، وينفي ثانيهما ما به يتجاوز الوحي العقل. والعِلَّة هي الخلط بين الغائب والغيب. فبيَّن أنه يُمكن في معرفة ما يقبل التجربة أن نعلمه قبل تجربته بقيسه على ما جرَّبنا من مثيل له ولو على سبيل الفرض، ويكون علمنا صادقاً ما لم تكذبه التجربة اللاحقة. لكن اعتبار الغيب (مثل ذات الله وصفاته وكيفيات البعث) من هذا الجنس يعني نفي أن يكون الغيب محجوباً، وهذا نفي لأحد أركان الإيمان.

والتأويل يستند إلى هذا القياس؛ ذلك أنه يفيد في الغاية نفي هذا الوجه الذي به يتجاوز الوحي العقل، والذي يرده التأويل إليه بنفيه تجاوزه وجعله من الغيب المردود للغائب، فلغى بقياسه على ما يعتبر شبيهاً له.

أمّا مبدؤهم في العمل والقول بالتحسين والتقبيح العقليين ففيه، فضلاً عن نفي تعالي الوحي على العقل الذي يطلق دون دليل، خطأ فلسفي كبير هو اعتبار الصفات التي ينسبها حكم الإنسان القيمي للأشياء صفات ذاتية لها قابلية للعلم بالعقل مثل الصفات المقوِّمة لها.

فهذا القول يفترض نفي الفرق بين مقوِّمات الأشياء وإضافاتها لغيرها من القاضين في قيمها، وفيه إطلاق للأحكام القيمية لا شيء يثبته عدا ما ذهبوا إليه عندما أرادوا أن يصبحوا رجال كنيسة تستعمل قوة الدولة لفرض أحكامهم على أنها ما يقتضيه العقل، ويفرضه الدين الرسمي للدولة على أنه مذهب الاعتزال."

ومن هنا، كان العقل الأشعري -بحسب المرزوقي- أقرب إلى المنهج العلمي الحديث برؤيته الاسمية، ونزوعه التجريبي الذي يفتح المجال لفعل العقل وتمدُّد العلوم. وبالمنظور القيمي، فهو أقرب إلى الفلسفات الإنسانية التي تربط الأخلاق بالذات الحرة، لا الوجود العقلي.[١]

- الاختلاف في آليات تحقيق النهضة: رأى محمد عبده أن تحقيق النهضة لا يتم إلا بأمرين؛ الأول: التأويل العقلاني بفتح باب الاجتهاد، الذي يكون وَفق صياغة عقلية تعتمد مبدأ المصلحة الذي يُقرُّه المذهب المالكي، ومبدأً يعتمد على تأليف العناصر الصالحة في كل مذهب من المذاهب الأربعة والخروج بمذهب موحَّد.[٢] والأمر الثاني: إصلاح المؤسسات الدينية مُمثَّلة في الأزهر بوصف ذلك طريقة منهجية في عملية إحداث النهضة.

أمّا آليات النهوض عند المرزوقي فهي آلية نظرية تتم بإصلاح العقل -بوصفه مدخلاً فلسفيّاً- عن طريق إعادة قراءة مقولات ابن تيمية ومكتوبات ابن خلدون، وآلية عملية تكمن في إصلاح المؤسسات عامة.

وبالرغم من إشادة المرزوقي بالشيخ محمد عبده واعتباره عملاقاً من عمالقة الإصلاح، فإنه خالفه في كثير من توجهاته نحو طلب النهوض، وقد انتقده في معرض حديثه عن بنية أزمة الفكر الإسلامي بالخلط بين الوسطية الوجودية[٣] والوسطية القيمية،[٤] مُعتبِراً هذا الخلط حائلاً بيننا وبين فهم علل انحطاطنا.[٥]

---

(١) ولد أباه، السيد. **الدين والسياسة والأخلاق؛ مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي**، بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ط٨، ٢٠١٤م، ص٥٧. انظر:

- aqlame.com/article4572.html.

(٢) نعيم، **الفكر الإسلامي بين النهضة والتجديد**، مرجع سابق، ص٨٥.

(٣) الوسطية الوجودية: قانون تناسب القوى الحاصل بمقتضى الضرورة، من حيث إن الإنسان كائن فيزيقي وميتافيزيقي في جوهره، وهو ليس مُكلَّف بتحقيقها؛ لأنها عين وجوده.

(٤) الوسطية القيمية: قانون تنسيب القيم الذي ينبغي تحصيله بمقتضى الحرية التي لا تتحقق قبلياً، وإنما تتحقق من خلال سعي كل حَدٍّ من حدود المسألة إلى غايته. وهي أساس المأزق الإسلامي الذي كبح السعي للوصول إلى غايته بتصوُّر وجود وسط مُحدَّد قبلياً. والتوسط هنا هو نفي لحرية المذاهب الأخرى.

(٥) المرزوقي، أبو يعرب. **تحديات وفرص محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين**، دمشق: دار الفرقد، ٢٠٠٨م، ص٤٠.

ومن الجدير بالذكر أن التباين الحاصل بين المرزوقي ومحمد عبده يُردُّ إلى اختلاف الحقبة الزمنية التي جاء فيها كلٌّ منهما؛ ذلك أن مسألة الإصلاح شهدت تحوُّلات جذرية في الحاضر العربي، فقد شهد المرزوقي -ولا يزال- صراعاته الأيديولوجية والفكرية مع الذات والآخر، بوتيرة أقوى ممّا شهدها روّاد النهضة والإصلاح (منهم الإمام محمد عبده) الذين كان همهم الشاغل مقارعة الاستعمار؛ ما عمل على تأجيل بعض التناقضات بين الفرقاء حتى يتم تحقيق الاستقلال.

ت- أوجه الاتفاق بين المرزوقي ومالك بن نبي

- مركزية الإنسان في النهوض الحضاري: اتفق المفكِّران على مركزية الإنسان في عملية النهوض الحضاري؛ فهو هدف هذا النهوض ووسيلته. ويرى مالك بن نبي أن كل تفكير في مشكلة الإنسان هو -في نهاية المطاف- تفكير في مشكلة الحضارة، في حين يرى المرزوقي أن الإنسان هو المعني بتحقيق الاستخلاف على الأرض، بعمارتها وَفق المبادئ والقيم الإنسانية التي دعا إليها الإسلام بوصفه المحدِّد لقيام الحضارة من عدمها على أساس تحقيق التسخير من دون إفساد. وبعبارة أخرى، فإن ابن نبي نظر إلى الإنسان على أساس أنه لُبٌّ للتغيير،[1] في حين نظر إليه المرزوقي بوصفه سيداً على الطبيعة.[2] ولذلك فالحضارة تقاس نسبةً إلى كليهما بمستوى الإنسان؛ فكراً، ومبادئ، وأخلاقاً، وعملاً، وعطاءً؛ أي أن الحضارة لا تقاس عند كلٍّ منهما بما يمتلكه أيُّ مجتمع من الأمور المادية فقط.

- مرجعية ابن خلدون في فكر المرزوقي ومالك بن نبي: تأثَّر مالك بن نبي بفكر ابن خلدون في البناء الحضاري، بوصفه الملهم الأول له؛ ففكرة البدء عند ابن نبي هي فكرة خلدونية خالصة، تنبع من الفهم الخلدوني لمسار الحضارة والعوامل المؤثِّرة في بنائها وهدمها. أمّا المرزوقي فقد اتكأ على ابن خلدون في بناء نموذجه الإصلاحي

(١) أبو خلخال، **قراءة في فكر مالك بن نبي**، مرجع سابق، ص١٤٢-١٤٣.

(٢) انظر ص ٩٢ من هذا الكتاب.

الذي انطلق فيه من الفعالية العملية؛ إصلاح العمران من حيث مادته وصورته.[1]

- العقل والنقل في تصور المرزوقي ومالك بن نبي: يرى المرزوقي أن استئناف المشروع الحضاري يتطلَّب الجمع بين النقل والعقل ضمن وحدة واحدة متعالية، في حين يرى ابن نبي أن الحضارة الكاملة تقوم على أساس التزاوج المتوازن بين العوامل الغيبية والعوامل المادية؛ بين الوحي الرباني (النقل) والفكر البشري (العقل). وهـذه الرؤية هي القاسـم المشترك بين الرجـلين، ولكنها تختلف من حيث التفاصيل؛ فكلاهما يدرك أهمية العقل والنقل في البناء الحضاري، إلا أن المرزوقي يُوحِّد بينهما لاعتقاده أنهما من مصدر واحد؛ وأنهما (آيات الكون وآيات الشرع) الطبيعي والشريعي.[2] أمّا ابن نبي فيطلق على هذه الأفكار اسم الأفكار المطبوعة[3] على أساس أنها الإسلام المتمثِّل في الوحي، وهي على خلاف الأفكار الموضوعة التي وضعها المجتمع، أو تم استيرادها بعد ما فَقَدَ اهتمامه بالأفكار المطبوعة. وقد أطلق ابن نبي على الإيمان ما سمّاه التوتر الداخلي،[4] في حين أطلق عليه المرزوقي اسم الموقف الشهودي.[5] وأكَّد كلاهما أهمية تدبر القرآن بوصفه الجسر الرابط بين الوحي الرباني والعقل الإنساني؛ أي بين الشريعي والطبيعي من حيث إطلاقية الوحي ونسبية الفكر البشري وعجزه، واتفقا على أهمية الإيمـان والعمل في عملية الإقـلاع الحضـاري.

- رؤية المرزوقي ومالك بن نبي للتراث والتاريخ الإسلامي: يتفق المرزوقي مع ابن نبي في تقـدير التراث والتاريخ الإسلاميين، لكنهما لا يرفعانهما إلى التعالي والتوثين فوق التدين الكسبي البشري القابل للصواب والخطأ، ويدخل في ذلك الفكر،

(١) انظر ص ٧٣ من هذا الكتاب.

(٢) انظر ص٢٢٣ من هذا الكتاب.

(٣) ابن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص٦٨ – ٧٠.

(٤) المرجع السابق، ص٤٥.

(٥) انظر ص١١٧ من هذا الكتاب.

والفقه، والفلسفة، والتصوف، وجميع الاجتهادات الفكرية التي تركها المسلمون في مختلف العصور. وقد جمع المرزوقي وابن نبي[1] بين القديم والحديث، وفرَّق كلاهما بين الدين والتدين؛ أي بين ما هو دين رباني ينبغي الثبات عليه، وما هو تدين بشري نسبي ينبغي تطويره دائماً ليتلاءم مع متغيرات الزمان والمكان والإنسان، وهو ما ألقى بظلاله على مشروع النهضة لكلٍّ منهما.

- ذاتية النهوض الحضاري: يؤكِّد المرزوقي وابن نبي أن النهوض الحضاري المطلوب في هذا العصر لا يُمكن أن يكون إلا ذاتياً؛ أي أنه لا يُمكن أن يكون تقليدياً للماضي بكل جوانبه، ولا يُمكن أن يحاكي نموذج الحضارة الغربية محاكاة كاملة؛ ما يعني ضرورة الانطلاق الذاتي بالجمع بين التراث بعد تخليته من الشوائب والمعاصرة البعيدة عن التغريب. وقد ركَّز كلاهما على أهمية المنظومة المعرفية الغربية في بناء نموذج النهوض الإسلامي، من حيث تراكمية المعرفة، ولكن من دون توثين؛ أي وجوب إخضاع المعرفة للمنهج النقدي. ولكيلا نقع في التقليد المؤدي إلى التوثين بجانبيه التاريخي والتغريبي؛ فقد حثَّ المفكِّران على ضرورة التوازن الزمني[2] بين الاستفادة من الماضي، والاستغراق في الحاضر، واستشراف المستقبل.

- الانطلاق من المحلية إلى العالمية -الكونية: بالرغم من أن كتابات ابن نبي ظلت تدور حول القضية الوطنية، فإن الحضارة -من وجهة نظره- مفهوم كوني يتجاوز الخصوصيات؛ إذ "أوجد مالك مصطلح "العالمية" في معناه الإنساني رغم أنه بنى فكرته من طين العالمية الحاضرة."[3] وفي محاضرته التي حملت عنوان "رسالتنا في العالم"، والتي ألقاها بدمشق في يوليو عام ١٩٥٩م، تحدَّث ابن نبي عن الدور

---

(١) السحمراني، أسعد. **مالك بن نبي "مفكراً إصلاحياً"**، بيروت: دار النفائس، ١٩٨٤م، ص١٨٣.

(٢) التوازن الزمني بين الماضي والحاضر والمستقبل من حيث إدراك أهمية التفاعل الزمني بينهم في تحصيل المعرفة الداعمة لعملية النهوض.

(٣) ابن عيسى، عمر. **مالك بن نبي في تاريخ الفكر الإسلامي وفي مستقبل المجتمع الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ط٢، (١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م)، ص٧٣.

العالمي الذي ينبغي أن يضطلع به المسلمون في هذا العصر؛ إذ لا بُدَّ من تبادل المنافع وتكامل الخبرات بين البشر، مُؤكِّداً امتلاك المسلمين الجوانب الروحية التي يفتقر إليها الغرب بالرغم من حالة الانحطاط التي يعانونها، وأنه يتعيَّن عليهم تقديم هذه الجوانب بوصفها ضروريات حتمية مثلما يُقدِّم الغرب الديمقراطية إلى العالم، فيحقِّقون بها إحدى حاجات الإنسانية الكبرى، ويتبوءون -في الوقت نفسه- لأنفسهم مكاناً كرياً في العالم الجديد.(١)

أمّا المرزوقي فهو يماثله الهم في هذا المضمار، بالرغم من حضور تونس القوي في فكره إلى درجة أرَّقته؛ فكثيراً من كتاباته اليومية تدور حول الهم التونسي، إلا أنه كان يطمح إلى إقامة كونية إسلامية تُخلِّص الإنسانية من مآزق العولمة الرأسمالية الغربية. فالكونية عند المرزوقي(٢) -تقابلها العالمية لدى مالك- تُرجِمت إلى نظرية في النهوض؛ وتمثَّلت في مشروع حضاري انطلق منه المرزوقي، وأسَّسه على فلسفة ذات توجُّه إسلامي.

- الفعالية الحضارية: أَوْلى مالك بن نبي والمرزوقي الفعالية اهتماماً كبيراً؛ بأن عمدا إلى إبراز عوامل صناعة الفاعلية وصناعة الفرد الفاعل بإطلاق طاقته الحيوية. وقد استدل ابن نبي على ذلك بالنصوص المعصومة، واستشهد بالتجارب السابقة في عصر الصحابة، وحلَّل تجارب الفاعلية في أوساط الشعوب التي ازدهرت وأثمرت، ورأى أن من عوامل ضعف الفاعلية تَغَلُّب الشيئية على الفكرية، وهو الداء الذي حلَّ بالمسلمين، ومكَّن الاستعمار منهم.(٣) أمّا المرزوقي فنظر إلى الفعالية الحضارية بوصفها فعالية مُبدِعة تُستأنف من خلال نموذج حضاري جديد مبني على ثورتين معرفيتين؛ إحداهما في علم الظاهرة الطبيعية ومنهجها، ورائدها ابن تيمية، والأخرى في علم الظاهرة العمرانية ومنهجها، ورائدها ابن خلدون.(٤)

---

(١) ابن نبي، مالك. **تأملات**، إشراف: ندوة مالك بن نبي، دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٢م، ص٢٠٣-٢١٧.

(٢) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب، ص٧٥.

(٣) شاويش، **مالك بن نبي والوضع الراهن**، مرجع سابق، ص٤٢.

(٤) عويس، عبد الحليم. **مشكلة التقدم بين السنن الكونية والقرآنية**، عمّان: دار المأمون، ٢٠١٢م، ص٨٤.

- القدرة على الجمع بين تشخيص العلل وتبيُّن فعل الاستئناف: في قراءتي ابن نبي والمرزوقي لعوامل السقوط والنهوض، نجد أنهما قد أدركا التشابك بين العوامل الداخلية والعوامل الخارجية، وأهمية كلٍّ منهما، إلا أنهما عدّا العوامل الداخلية هي الأُولى في الترتيب والاهتمام، والأهم في الفاعلية. والحقيقة أن ابن نبي والمرزوقي تساويا في قدرتهما المتميزة على الغوص في الأعماق وإدراك الدقائق والتفاصيل؛ ما جعل تشخيصهما دقيقاً إلى حدٍّ كبير، ولهذا كان إنتاجهما في الجبهة الفكرية كبيراً لقناعتهما أن الأمة، إنما أُوتِيت من هذا الجانب. فقد حمل المرزوقي على الأصولية الدينية كما الأصولية العلمانية، وحمَّلهما وِزْر الانحطاط، واتفق معه مالك بن نبي في نقد حركة النهضة بشقيها السلفي والحداثي في عدد من جوانب عملها، واستطاع كلٌّ منهما أن يصف -بالدقة نفسها- الدواء الناجع لهذه الأمة الذي يُخلِّصها من نكوصها الحضاري.

- فكُّ شيفرة الحضارة الغربية، وجعلها هدفاً مُسخَّراً لخدمة نهضة الأمة: احتك مالك بن نبي والمرزوقي بالحضارة الغربية، ودرساها في معاقلها، وهما في أوج عنفوان طاقاتهما النقدية؛ إذ عمل ابن نبي على تحليل المواقف التي عاشها بنفسه عن طريق احتكاكه المباشر بمختلف الحالات إبّان دراسته الهندسة في فرنسا، وكذلك فعل المرزوقي الذي درس الفلسفة الغربية في دارها، وتعمَّق فيها، وفكَّك مفهوماتها وأُسس بنائها.

- القدرة على نحت المصطلحات المعبِّرة عن رؤى المرزوقي ومالك بن نبي: نحت مالك بن نبي مصطلحاته من واقع حياته وبيئته التي عاشها؛ نحتها بعقلية المهندس، وبنى من خلالها تصوُّره للنهوض، جاعلاً هذه المفاهيم الجديدة مفاصل مشروعه الفكري الذي سمّاه مشكلات الحضارة. ومن أهم المصطلحات التي دارت عليها معظم كتبه وعُدَّت أكثر رواجاً في مشروعه: مفهوم دورة الحضارة الذي أصبح يُعرَف به، والقابلية للاستعمار، والعوالم الثلاث (الأفكار، والأشخاص، والأشياء)،

وشبكة العلاقات الاجتماعية، وعصر ما بعد الموحدين، وهو العصر الذي غرقت فيه الأمـة في ظـلمات التخـلُّف إلى يومنا هذا، وقد ذكره مراراً في عدد من كتبه، وغير ذلك من المفاهيم التي استعملها في تحليله التاريخي، وأسَّست لمشروعه الحضاري.[1]

أظهر المرزوقي قدرة مميزة على تسخير لغته العربية -في مداها الواسع- لبناء مصطلحاته[2] الخاصة بمشروعه الحضاري، التي تبدو أول وهلة عسيرة الفهم، وتتبع منهجاً صارماً، إلا أنها بعد تفكيكها تبدو واضحة للقارئ المتخصص. وقد اتبع المرزوقي في كتاباته مستويين من اللغة: الأول وجَّهه إلى القارئ المتخصص، وعجَّ بالمصطلحات التي تربط الفلسفة قديمها بحديثها، مثل: "الأفلاطونية المحدثة"، و"الحنيفية المحدثة"، و"الشهود" الذي يقابله "الجحود". والثاني وجَّهه إلى غير المتخصص، وظهر في كتبه، ولا سيما في المرحلة المتأخرة من إنتاجه الفكري، وقد وجَّه فيه الخطاب إلى الناس عامة، وهو خطاب لا يعجُّ بالمصطلحات كسابقه؛ فهو أكثر وضوحاً، لكنه ظل يخاطب المثقف فقط.

- قيم النهوض وحضورها في المشروعين الحضاريين للمرزوقي ومالك بن نبي: تشابَهَ ابن نبي والمرزوقي في العناية بقيم النهوض الحضاري، وهي قيم منبثقة من الإسلام، وقد أخذها ابن نبي، وركَّز عليها في مشروعه الحضاري، مثل: العدل، والمساواة، والموضوعية، وإنصاف الآخر، وجميع القيم التي تقوم بها الحضارات وتزدان، إضافةً إلى قيمة المحاسبة التي أعطاها صبغتها الإسلامية، وقيمة النقد الذاتي، وهما القيمتان اللتان تفتحان الطريق أمام التجديد وبلوغ الأفضل. وأشار ابن نبي إلى مبدأ آخر لا تقوم إنسانية المجتمع بغيابه، هو المبدأ الجمالي، بوصفه المنبع الذي تنبع منه الأفكار، وتنزع فيه إلى الإحسان في العمل متوخياً العادات الكريمة.[3] أمّا المرزوقي فرأى أن أساس المجتمع الإنساني هو المبدأ الأخلاقي؛

(١) المشيشي، **مالك بن نبي: دراسة استقرائية مقارنة**، مرجع سابق، ص٣٠.

(٢) انظر ملحق المصطلحات، ص٢٤٩.

(٣) عكاشة، شايف. **الصراع الحضاري في العالم الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ١٩٦٨م، ص٥٣-٦١.

إذ كانت القيم الأخلاقية والإنسانية عامة حاضرة في مشروعه، وقد صنَّف القيم إلى خمسة تصنيفات، هي: القيم الوجودية، والقيم النظرية، والقيم العملية، والقيم الخلقية، والقيم الجمالية، وجعلها أساساً لنظريته الاستخلافية.[1]

- العلاقة بين الأفكار والأفعال: حاول ابن نبي والمرزوقي تجسير الهُوَّة القائمة في حياة المسلمين بين أفكارهم وأفعالهم، وبين شعاراتهم وسلوكاتهم، معتبرينِ أن الأفكار هي رائدة للأعمال. فقد بحث ابن نبي في كيفية جعل الأفكار مهمازاً للفعل،[2] باعتبار أن الفكرة ومدى اعتناقها مُؤسِّسان للفاعلية، في حين عمد المرزوقي في مشروعه النهضوي إلى تصفية الأفكار، وتصحيحها، وتنقيتها من الانحرافات التي أصابتها، بوصفها الفعالية النظرية التي تُؤسِّس للفاعلية العملية. ويجمع بين ابن نبي والمرزوقي صفة الجهاد الفكري؛ أي بذل الجهد في تغيير الرؤى والقناعات التي اكتسبها الفرد المسلم نتيجة دخول أفكار مُشوَّشة إلى منظومته القيمية والمعرفية، باعتبار أن السبيل لتغيير حركة الفعل يكون بتحرير الإنسان من وطأة الأفكار المعيقة، وهذا يختلف -بلا شك- عن الجهاد المدني الذي مارسه بعض دعاة الإصلاح في المجتمعات. بيد أن اقتصار ابن نبي على الفكر أبقت علاقته بالناس في دائرة الصفوة؛ فكتاباته لا يعرفها أو يفهمها إلا المثقفون، أمّا عامة الناس فلم يصل صوته إليهم، وكذلك هي كتابات المرزوقي -كتبه بوجه خاص-؛ إذ لا يتفاعل معها إلا المتخصصون أو القريبون منهم، بينما نجده في مقالته يُخاطِب النخب، ويقترب من الناس، ولو قليلاً.

- اشتراك المرزوقي ومالك بن نبي في المنهج النقدي: قال مسقاوي في مقدمة كتاب "من أجل التغيير" لمالك بن نبي: إن منهج مالك بن نبي أهم من أفكاره،[3] من

(١) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب، ص٧٥ .

(٢) المشيشي، **مالك بن نبي: دراسة استقرائية مقارنة**، مرجع سابق، ص١٢٧-١٢٨.

(٣) ابن نبي، **من أجل التغيير**، مرجع سابق، ص٧.

حيث إن المنهج النقدي الذي استخدمه يصدم مَن تعوَّدوا تصنيم الأشخاص والأفكار. فقد نقد مالك بن نبي كُلاً من محمد إقبال، ومحمد عبده، وعبد الحميد بن باديس نقداً استثمارياً ابتغىٰ فيه التأسيس للمشروع النهضوي لكل المسلمين.[1] وقد شاركه المرزوقي منهجه النقدي الذي تبدّىٰ في محاولات نقده للأفكار والرؤىٰ السابقة والسائدة في عصره؛ سواء أكانت تلك الأفكار آتية من الشرق أم الغرب، فهو يرىٰ ضرورة إكساب المجتمع القدرة النقدية التي تطال ما اعتاد الناس علىٰ توثينه من أشخاص وأفكار.[2]

ث- أوجه الاختلاف بين المرزوقي ومالك بن نبي

- مجال الاستدعاء للتجارب والنماذج السابقة: من الملاحظ علىٰ معالجة ابن نبي والمرزوقي لقضايا التخلُّف والنهوض الحضاري أنهما يُكثِران من استدعاء النماذج والتجارب، ويُكثِّفان الاستدلال بأقوال العلماء والحكماء والزعماء والفلاسفة. والملاحظ أيضاً أن أكثر الشخصيات التي تعرَّفها مالك بن نبي في كتبه هي لأعلام أجانب يتوزعون بين مختلف التخصصات العلمية والفلسفية، وأن القائمة تتنوع بين الفلاسفة، والأدباء، والعلماء، والزعماء، والمؤرِّخين، والمربّين، والروائيين، من مثل: بوسييه Bossuet، وديكارت Descartes، وبيسمارك Bismarck، وديوي Dewey، وسبينوزا Spinoza. وبالمقابل، فإن مجال الاستدعاء عند المرزوقي يتسع لنماذج من المفكِّرين والفلاسفة، بدءاً بأفلاطون، ومروراً بفلاسفة الإسلام ومُفكِّريهم مثل ابن سينا والغزالي، وانتهاءً بنيتشه رائد المدرسة التفكيكية؛ وذلك لنقدهم، وتعرية أفكارهم. وهو يُركِّز في استدعائه علىٰ الفلاسفة أكثر من غيرهم نتيجة تأثُّره بتخصصه ومجال دراسته واهتمامه.

---

(١) ابن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص٥٥.

(٢) انظر ص١٣ وص١٣٩ من هذا الكتاب.

- تفاوت طبيعة اللغة المستخدمة في الكتابة: استخدم ابن نبي لغة فكرية منضبطة، مستفيداً من الأسلوب العلمي في الكتابة، بما يشتمل عليه من وضوح ودقة من جهة، ومن جفاف ومحدودية[1] من جهة أخرى. ونجح -بجانب ذلك- في ابتكار مصطلحات كثيرة، بعضها وجد رواجاً في عالم الفكر الإسلامي. وممّا يلفت الانتباه أن ابن نبي كتب معظم كتبه باللغة الفرنسية التي كان يتقنها أكثر من لغته العربية؛ فهي وعاء التواصل بينه وبين الناس، ولعل هذا هو الذي منع فكره من الوصول إلى محيطه العربي المُغرَق بالجهالة آنذاك. أمّا لغة المرزوقي فلغة أدبية فلسفية متمكنة، تنبع من ولعه الشديد باللغة العربية؛ إذ كانت اختياره الدراسي الأول قبل توجُّهه إلى دراسة الفلسفة.[2] وقد انماز المرزوقي بقدرته الفائقة على النحت اللغوي وإبداع الصور، ولم يجد غضاضة في استعمال مصطلحات نحتها غيره؛ إذ وظَّفها في كتاباته بمهارة،[3] وربَّما كان أحد أسباب نبوغ المرزوقي الكتابية وغزارة إنتاجه هو إتقانه عدداً من اللغات.

- اختلاف الرؤى حول علل الانحطاط وأسبابها: ألقى ابن نبي باللائمة على الاستعمار في فقدان المسلمين للفاعلية؛ إذ عزا أسباب الانحطاط إلى خصائص ذاتية في الإنسان سمّاها قابلية الشعوب للاستعمار، وهي حالة أحدثها المستعمِر في ذات المستعمَر وجعلته يرضخ للغازي وشروطه خلال صيرورة تاريخية معينة، ويعتنق أفكاراً ميتةً، ويظل محافظاً عليها. بيد أن المرزوقي ألقى باللائمة الكبرى على فساد النخب

(١) ذلك أن اللغة الفرنسية ظلَّت أداة التعبير في مؤلَّفاته أمداً طويلاً؛ فنقْلُها إلى اللغة العربية هو سبب جفافها ومحدوديتها.

(٢) حدث في اللقاء الذي أجريته معه في عمّان بتاريخ ١٠/ ٦/ ٢٠١٦م أن تحدَّث عن شغفه الشديد باللغة العربية، فقد كانت اختياره الأول قبل دراسة الفلسفة، إلا أنه لم ينخرط فيها، وأكمل دراسته الفلسفية. وقد سمّى ابنه البكر يعرب، من: أَعْرَبَ فلانٌ: أي كان فصيحاً في العربية.

(٣) من هذه المصطلحات: أفينة الدين لكارل ماركس، والتحييد التاريخي لكارل مانهايم، وسيادة الطبيعة لكانط. انظر:
- ملحق المصطلحات، ص ٢٤٩.

وطغيانها الفكري، وإحداثها عللاً أصابت الفكر الإسلامي في مقتل خلال حقبه المختلفة، إضافةً إلى دور التحريف الديني والفلسفي في تعزيز فعل الانحطاط.

- تصوُّر المسار الحضاري: إن السلسلة المتصلة التي رسم فيها مالك بن نبي مسار الحضارات تشي بأن الحضارات تطوَّرت عبر سلسلة تطوُّرية واكبت تطوُّر المراحل التاريخية، بدءاً بمرحلة الروح، ثم مرحلة العقل، وانتهاءً بمرحلة الغريزة، وهو في هذا يُشبه تصوُّر ابن خلدون وكيسرلنج kaiserling (١٨٩٣م-١٩١٨م) في رؤيتهما لدورة الحضارة.[١] وقد خالفه المرزوقي في تصوُّره لمسار الحضارات؛ إذ رأى أن الحضارات تسير في خطوط متوازية لا يمنع توازيها اتصالها في مراحل، ثم انفصالها. وأن ما يفسد الحضارات (العمران)، ويؤدي إلى ضعف مسارها، إنما هو فساد المنتسبين إليها أخلاقياً.[٢]

ج- تحديد شروط الاستئناف الحضاري: حدَّد مالك بن نبي شروط الاستئناف في ثلاثة أمور، هي: الفكرة الدينية التي سمّاها العامل المساعد، والعوامل الذاتية التي هي إرادة التغيير، وواقع التحدي، ورأى أن لكل منها دوراً جوهرياً في تركيب الحضارة.[٣] أمّا المرزوقي فوجد شرط الاستئناف في أمرين، هما: التحرُّر من التحريف الفلسفي الذي جعل الفلسفة تنحرف عن غايتها في البحث عن الحقيقة، والتحرُّر من التحريف الديني الذي كان نقده شرط النهضة الأولى في الصدر الأول للرسالة الخاتمة.

ومن الجدير ذكره أن المرزوقي لم يُوجِّه نقده إلى مالك بن نبي مباشرة؛ إذ شكَّل فكر مالك امتداداً لمدرسة الإصلاح التي كان محمد عبده رائداً فيها، وكان تصوُّره في النهوض الحضاري يحمل بعض صفات تلك المرحلة التي رأى المرزوقي أنها لم تبلغ غايتها في تحقيق

(١) ابن نبي، **شروط النهضة**، مرجع سابق، ص١٠٣-١٠٩.

(٢) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب، ص١٣٧.

(٣) ابن نبي، **شروط النهضة**، مرجع سابق، ص٤٦.

أهدافها، من حيث افتقارها إلى التأصيل الفلسفي في الكشف عن علل الانحطاط، وضعف قدرتها على التأسيس لبناء عوامل النهوض.

ولا شك في أن لكلٍّ من محمد عبده ومالك بن نبي قناعاته الخاصة واجتهاداته الذاتية التي عبَّر فيها عن مشروعه، وغلَّب فيها جانباً على آخر. فمن الطبيعي أن تختلف الرؤى حول مسألة النهوض وتتعدد، إلا أنها -في نهاية المطاف- يجب أن تصب في المشروع العام.

ومن ثم، فإن التباين بين النماذج المطروحة في النهضة يجب أن لا يكون مدعاة للفرقة والاصطراع، بل دافعاً إلى البناء والإغناء، ما دمنا ننطلق نحو هدف واحد يتمثَّل في أولوية النهوض، ويُحفِّز إلى ضرورة التخلص من الأيديولوجيات العمياء والاصطفافات الحزبية التي أعاقت المسير، وحالت بيننا وبين النهوض، والارتقاء إلى مستوى الأحداث بفعل مُؤثِّرٍ بانٍ، بعيداً عن الانفعالات اللحظية. ولا يكون ذلك إلا بالتأسيس لموقف نقدي لكل النماذج المطروحة بتوجُّهاتها المختلفة، ومنطلقاتها الأيديولوجية المتباينة.

إن أطروحة أبو يعرب المرزوقي في النهوض الحضاري جديرة بالمراجعة، لأجل البناء عليها؛ فقد استطاع من خلالها أن يُجدِّد معالم أشياء كثيرة ظلَّت ملتبسة على مَن سبقه من المفكرين والروّاد؛ ذلك أن نظرته إلى الإصلاح شاملة كونية؛ أي أنه جمع بين الإصلاح والبناء الحضاري في آنٍ معاً. صحيح أنه لم يؤمن بإمكانية العودة إلى أشكال التنظيم التي قامت عليها دولة الإسلام في الماضي، غير أنه أراد استعادة القيم الإسلامية ومزجها بالقيم المعاصرة بحيث تنتج طاقة حيوية تنفخ في رحم الأمة روحاً جديدةً. ولم يرَ المرزوقي أن حل المشكلة الحضارية يكمن في إجراء سياسي فوقي كالذي تطالب به أيديولوجيا الحركة الإسلامية المعاصرة، وإنما رآه فعلاً قيمياً اجتماعياً يقوم فيه كل فرد بواجبه قبل أن يطالب بحقوقه؛ ما يمهِّد السبيل لبناء حضارة عالمية.

الفصل الثاني

الرؤية الحضارية في مشروع المرزوقي النهضوي

تمهيد

تكمن أهمية هذا الفصل في تناوله الرؤية الحضارية لأبو يعرب المرزوقي في مشروعه للنهوض، بوصفها رؤية تستند إلى إطار مفاهيمي وإطار معرفي، وتتضمَّن عناصر حيوية، وتتكوّن من الوحي وهو النظر، والإنسان وفعل الاستخلاف وهو العمل الذي تُطبَّق فيه قيم العمران البشرية، فضلاً عن استنادها إلى مفهوم الكلي في المذهب الاسمي، واتصافها ببُعْد كوني.

بنى المرزوقي رؤيته على أساسين: فلسفي، ومنهجي، وطرح في رؤيته هذه أهمية النهوض الفلسفي بوصفه جسراً يُعبَر بواسطته إلى النهوض الحضاري، ويضع من خلاله شروط فعل التفلسف الحقيقية التي تُمهِّد الطريق لإمكانية الاستئناف الحضاري، معتبراً أن الفكر الاستخلافي يُمثِّل جوهر التوحيد الذي نادت به جميع الرسالات السماوية.

وقد ربط المرزوقي تحقُّق فعل الاستخلاف بتحقيق شرطيه: النظري، والعملي؛ النظري بسيادة الإنسان على الطبيعة من دون إفسادها، والعملي بسيادة الإنسان على التاريخ من دون إفساد الحضارة.

أولاً: الإطار المفهومي والإطار المعرفي لرؤية المرزوقي الحضارية

١- مفاهيم تأسيسية (النهضة، والحضارة)

النهضة والحضارة هما مفهومان أساسيان في رؤية المرزوقي الحضارية ؛ فما فلسفته في النهوض، ونظرته إلى الحضارة؟

رأى المرزوقي أن النهضة إبداع حضاري يتوزع على مناحٍ عدَّة: مادية، وعملية، وروحية، ومدنية، وهي قيم العمران البشري بأبعاده الخمسة: الشهودي، وفيه شهود المطلق

لا جحوده؛ والقيامي، ويكون على أساس الحرية الإنسانية لا عبوديتها؛ والجمالي، وفيه تحرّي الجمال دون القبح؛ والعملي، وهو البُعْد الأخلاقي، ويكون في اتباع ما يجلب الخير، ويدرأ الشر؛ والعلمي، وهو البُعْد الإبستمولوجي، وفيه توخّي الصدق دون الكذب.[1] فالنهضة ظاهرة ذاتية للحضارة العربية الإسلامية، أثَّرت فيها المواجهة مع الغرب؛ أي أنها ليست ظاهرة دخيلة ولَّدها الصدام بالغرب كما يتصوَّر بعض مَن وصفهم من المصلحين في عصر النهضة، وأن علَّة تصوُّرها تكمن في الشعور بعقدة النقص أمام الاستعمار الغربي وسيطرته، وأن كُبرى علامات وجود القابلية للنهوض هي صمود الحضارة الإسلامية أمام هيمنة الهجمات المتتالية عليها في مختلف العصور.

فعلى خلاف ما يعتقده معظم الدارسين لفكرة النهوض، فإن النهوض يقتضي السير في ركاب الغرب؛ إذ يرى المرزوقي أن طريق النهوض، إنما هو استئناف لما بدأه ابن تيمية وابن خلدون من عمل تحرُّري في بُعْديه الخلقي والروحي عند ابن تيمية، وبُعْديه السياسي والمادي عند ابن خلدون؛ أي تحرير النظر من كل ما شابه من أفكار دخيلة عليه، وتحرير العمل من ضرورة الأسباب وجبريتها.

أرَّخ المرزوقي لبدايات النهضة الحديثة فيما يخص الدور التحريري للإسلام في حروبه على الاستعمار بالصمود أولاً، الذي تطور إلى الكفاح المسلح ثانياً، تلاه الدعوة إلى التحرُّر الاجتماعي ثالثاً، ثم التحرُّر من الهيمنة الغربية -وإن تحوَّلت إلى هيمنة عن بُعد- رابعاً.[2]

وأفاد المرزوقي بأن الحضارة من حيث هي تراث إنساني متراكم "كائن حي جسده حيِّز المكان وثمرته المادية وروحه حيِّز الزمان وثمرته الروحية."[3] أمّا التراث -كما يراه المرزوقي- فهو ثمرة مادية لفعل روحي يتمثَّل في الإنتاج الاقتصادي وشروطه المعرفية

---

(١) المرزوقي، أبو يعرب. **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩م، ص٥.

(٢) المرزوقي، أبو يعرب. "إصلاحات النهضة وعلاقتها بالنظريات الخلدونية"، **شؤون عربية**، مصر، العدد (٢٤)، ١٩٨٣م، ص١١٩.

(٣) المرزوقي، أبو يعرب. **التراث، الاستخلاف، واستعمار الإنسان في الأرض**، ج١، الوعي العربي بقضايا الأمة، (٧/ ٢٥/ ٢٠١٥م). انظر:

- www.abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

والتقنية حين يتحرر من سلطانه؛ أي أنه حفظ النماذج والتحرُّر منها في آنٍ معاً. وهو لا يخضع لسياسة التجفيف، أو التعويض، أو التقويم بغيره من تراث أمم سابقة عليه؛ إذ لا تجميد، ولا قطع مع التراث، فكلاهما دليل سوء فهم وتأويل. وبالتراث وتواصل الأرحام تتكوَّن الحضارات؛ فهو الحياة المتجددة بتوالي الأجيال في إبداعها للأدوات والغايات.[١] ومن هنا، كان التراث "منظومة للحضارة بمقوماتها المادية (علاقة بالطبيعة) والروحية (علاقة بالتاريخ) سنامها المرجعية الفلسفية والدينية."[٢]

وتأسيساً على ذلك، فإن رؤية المرزوقي للحضارة تُمثِّل تصوُّراً يرى في الحضارة خَلق الإبداع؛ إذ "ليست الحضارة إلا هذه الإبداعات وثمراتها، وهي نوع من إعادة خلق الوجود المادي والروحي، لإيجاد العالم الرمزي والتاريخي على أساس العالم الطبيعي الخارجي والداخلي[٣] ...، فتكون الحضارة التي هي ما يضيفه الإنسان إلى محيطه الطبيعي الخارجي والداخلي مجرَّد استكمال للطبيعة بما في الإنسان من قدرات طبيعية، تثقف خلال التاريخ، وتستكمل ليكون الإنسان قادراً على تحقيق الاستعمار[٤] والاستخلاف؛ إثباتاً لتوفُّر الشرط النظري، ورهاناً على توفير الشرط العملي."[٥]

٢- الإسناد المعرفي لرؤية المرزوقي الحضارية

صاغ المرزوقي[٦] مشروعه النهضوي في إطار مختلف عن الأصوليتين الدينية والعلمانية، وقدَّمه بعيداً عن تهافت هاتين الاثنتين وتناقضهما على حدٍّ قوله.[٧] فشكَّل في النهوض الحضاري رؤية شاملة، أكَّد فيها "أن الفكر العربي الإسلامي قد أدرك جاد الإدراك

---

(١) المرزوقي، **التراث، الاستخلاف، واستعمار الإنسان في الأرض**، مرجع سابق، ص٦-٩.

(٢) المرجع السابق، ص١٣.

(٣) قصد المرزوقي بالمخلوق الطبيعي الخارجي: الكون الطبيعي، وقصد بالمخلوق الداخلي: الإنسان.

(٤) قصد المرزوقي بالاستعمار: استعمار الأرض؛ أي عمارتها وإثبات جدارة الإنسان فيها بالخلافة، عن طريق تحقيق قيم القرآن تحقيقاً يدحض حجج الملائكة وفتن الشيطان.

(٥) المرزوقي، أبو يعرب. **الإصلاح التربوي عند ابن خلدون وابن تيمية**، الوعي العربي بقضايا الأمة، (١/ ٦/ ٢٠١٥م). انظر: - https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

(٦) انظر الملحق الأول في نهاية هذا الكتاب، السيرة الذاتية للمرزوقي، ص٢٤٣.

(٧) المرزوقي، أبو يعرب. **الوعي العربي بقضايا الأمة**، دمشق: دار الفرقد، ٢٠٠٧م، ص٥٣.

أسباب الانحطاط التي ما زلنا نعاني منها إلى الآن، ولم نستطع تداركها بحكم اقتصار فكرنا على الآزف من الحاجات، وبحكم تقديم العاجل السياسي على آجل الشروط الفكرية والاجتماعية لقيام الأمم العظيمة."[1] وقد علَّل المرزوقي اقتصارنا على الأزمة الحالية التي يعانيها الفكر العربي من دون رجوع للبحث عن أسبابها في الماضي بأمرين؛ الأول: الالتزام بمطالب الحاضر الملحة والآزف من الحاجات، والثاني: عدم فهمنا الأُسس التي تصدر عنها أزمات الحضارة الإنسانية.

وفي هذا الصدد، عمل المرزوقي على تحقيب الفكر الإنساني عبر مراحله الزمنية المتعاقبة، واستطاع بذلك تفكيك بنية الفكر الفلسفي الثابتة منذ أفلاطون Plato، ثم سار بمفهوم الأفلاطونية من المدى اليوناني الهلينستي إلى المدى الغربي الحديث، مروراً بالمدى العربي والغربي الوسيط، ليعمل على تحليل مفهوم الأفلاطونية المحدثة وحدَّيها،[2] وتجلياته عبر مراحل الفكر المختلفة وصولاً إلى الجرمانية. وقد استطاع المرزوقي أن يُوظِّف مفهوم الكلي[3] الذي صاغه سقراط Socrates في تمثيله لنشاط العقل وتفاعله مع الأشياء والعالم.

---

(١) المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص٥.

(٢) هو المنظار الذي عُرفت به الفلسفات اليونانية، وحدّاها الأفلاطونية والأرسطية.

(٣) "الكلي عند المنطقيين هو: الشامل لجميع الأفراد الداخلين في صنف معين، أو هو: المفهوم الذي لا يمنع تصوُّره من أن يشترك فيه كثيرون". انظر:

- صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ج٢، ١٩٨٢م، ص٢٣٨.

وإذا ذُكِر اللفظ وفُهِم معناه، وكان هذا المعنى غير مانع من وقوع الشركة فيه، فهو كلي، أمّا إذا كان اللفظ هو نفس تصوُّر معناه، ومانعاً للشركة فيه، فهو جزئي. انظر:

- دغيم، سميح. **موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي**، بيروت: مكتبة لبنان، ٢٠٠١م، ص٦٣١.

والكلي يتأسَّس على المشترك بين الأشياء، لا على تركيبها، وهو حكماً يُؤسِّسه العقل من خلال تكرار الأشخاص على الحس. فبعد التكرار يرصد العقل وجه الشبه بين الأشياء، فيجتمع منه (التكرار) فيه (العقل) الأمر الكلي (المعنى). انظر:

- جيهامي، جيرار. **مصطلحات ابن رشد**، بيروت: مكتبة لبنان، ٢٠٠٠م، ص١٢٣١.

ويضاف إلى ذلك تطويره كثيراً من المصطلحات[1] الخاصة به في الفلسفة، بعد ما ظُنَّ أن العربية تعجز عن الإتيان بمثلها؛ فعمل على نحت وصياغة تركيبات جديدة من ألفاظ سابقة الاستخدام، ثم وظَّفها في عرض فكره الفلسفي، مثل: الأفلاطونية المحدثة العربية،[2] والحنيفية المحدثة العربية،[3] وغيرهما كثير، معتبراً أنْ لا شرعية لها إلا بمقدار منهجيتها في تحليل مكوِّنات التجربة الفكرية في مسار الحضارة العربية الإسلامية، وسبر منطق تطوُّرها. هذا إلى جانب اعتماده على المنطق الصوري في بناء المفاهيم، وإنشاء علاقات بينها، ثم جمعها وتفصيلاتها الخاصة بموضوعه في إطار بنيوي كلي؛ إذ نرى فيها الاتساق والتناغم، وإن خرج بعضها عن المألوف.

ومن الجدير بالذكر أن المرزوقي استعان بفكر عدد من الفلاسفة المسلمين؛ فقد بذل جهداً نسقياً في تأويل فكر بعض الفلاسفة المسلمين، أمثال: ابن خلدون، وابن تيمية (توفي: ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م)، والغزالي، ومِن قبلهم ابن سينا، معارضاً فيه معارف كانت قد استقرت في الأذهان.

ووجد المرزوقي أن إرهاصات النهضة قد بدأت بمشروع النقد الجذري في فكر ابن تيمية وفكر ابن خلدون، وأن البداية ليست -كما يُظَن- بالأفغاني ومدرسته الإصلاحية.[4] وقد سبق الغزالي ابن تيمية وابن خلدون في مشروع النقد المؤسِّس للنهضة؛ لحصيلة الأفكار التي سادت في عصره، والتي نتجت إثر الاحتكاك بعلوم الآخر، وتمخَّض عنها توجُّهات معرفية ميتافيزيقية اختلطت بالإسلام -سواء كانت يونانية، أو هلينستية، أو غنوصية، أو هرمسية- وفلسفات سادت فيها أفكار غريبة عن الإسلام.

---

(١) الملحق الثاني، المصطلحات الواردة في هذا الكتاب، ص٢٤٩.

(٢) الأفلاطونية المحدثة العربية: هي الإطار الذي عُرِفت به الحضارة العربية، وما حوته من علوم وممارسات. وهي أيضاً: المنظار الذي عُرِفت به الفلسفات اليونانية وحُدِّدت.

(٣) الحنيفية المحدثة العربية: هي الإطار الذي يجمع المحاولات الفكرية الكلامية والصوفية التي تعتمد المدوَّنة المكوِّنة للقرآن والحديث مرجعاً لها، بوصف الإسلام الدين الحنيفي المحدث بعد اليهودية والمسيحية.

(٤) المرزوقي، **تحديات وفرص محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص٢١.

وفي معرض البحث عن مُحدِّدات الفاعلية التاريخية للأمة التي ألمت بفكرها، ووسمته بالعقم، ووقفت حجر عثرة بينها وبين النهوض؛ وظَّف المرزوقي المشروع الإصلاحي للغزالي، من حيث هو ثورة على ما استقر في الأذهان، وقام في الأعيان؛ أي ثورة على الوضع الفكري الفلسفي الديني في الحضارة الإسلامية، وعلى بقايا الحضارة القديمة المستقرة في ثنايا الحضارة الوسيطة، مُتمثِّلاً في النسق السينوي الذي يُعدُّ غاية ما بلغه الفكر الإسلامي في التوفيق بين الفلسفة اليونانية والإسلام مُمثَّلاً في علم الكلام.[٥] وقد جمع المرزوقي بين إصلاحين للغزالي، الأول: دحض الميتافيزيقا، والتأسيس لعلم كلام متحرر ينقل الفكر البشري من دوغمائية فلسفية ودينية متحجرة إلى مجال متعدد الرؤى والاختيار، والثاني: دحض الشمولية السياسية والعملية والفقه التسلطي، والانتقال بالإنسان إلى مجال أرحب يتمثَّل في تأسيس علم فقه تحرُّري، ينتقل بالبشرية من الإطلاق السياسي إلى التعدُّدية السياسية والحقوقية.

وبحث المرزوقي في تاريخ الفلسفة متلمِّساً أُسس التطوير الديني والعقلي، فوصل إلى نموذجين بعيدين عن الحقبة الراهنة؛ ابن تيمية في إصلاح الأُسس النظرية، وابن خلدون في إصلاح الأُسس العملية. وقد جمع بينهما لاعتبارين اثنين؛ الأول: أنهما عَلَمان عالجا أزمة الحضارة العربية من حيث علل الانحطاط وشروط النهوض، والثاني: الصلة العميقة بين فكريهما؛ لاشتراكهما في السعي إلى تقليص الاعتماد على المنطق الأرسطي، لصالح منطق جديد يعتمد فطرية المعرفة وتجريبيتها، مع الإشادة بالنزعة الاسمية عوضاً عن الواقعية، ومناهضة نزوع الفلسفة نحو مباحث الإلهيات، واعتمادهما عقلانية منضبطة بالشرع، ومتماهية مع الحس؛ ما جعلهما يُشكِّلان معاً فكراً متكاملاً جمع بين النظر والعمل، إلا أنهما اختلفا من حيث نزوع فكر ابن خلدون العملي إلى الذرائعية أو النفعية، ونزوع فكر ابن تيمية النظري إلى المبدئية والصرامة الأخلاقية.

استلهم المرزوقي فكرهما، وجعلهما محطتين للترحيل والاستدعاء في معالجته للتراث الفكري المتراكم (السابق، واللاحق)؛ ابن تيمية بوصفه لاعباً أساسياً في الساحة الفلسفية

---

(١) المرزوقي، أبو يعرب. **قصتي مع الغزالي إصلاحه وعلل فشله**، الوعي العربي بقضايا الأمة، (٥/ ٩/ ٢٠١٤م). انظر:
- https://abouyaarebmarzouki.files.wordpress.com

خلافاً لصورته في أذهان كثيرين التي تُظهره فقيهاً حنبلياً سلفياً متعصباً، شخَّص طبيعة الأزمة النظرية وعِللها الروحية، وابن خلدون بوصفه فيلسوفاً في التاريخ شخَّص طبيعة الأزمة العملية وعِللها السياسية.[1]

وقد أسَّس المرزوقي للنهوض المنشود من خلال الفلسفتين النقديتين: النظرية التاريخية (ابن خلدون) أداة لعلم الشرائع (علم العمران)، والنظرية المنطقية (ابن تيمية) أداة لعلم الطبائع (علم الطبيعة). "فكانت محاولة ابن خلدون ثورة في الفكر العملي مبنية على ثورة إبستمولوجية في علم الظاهرة العمرانية ومنهجها، من خلال نقد المشترك المابعد تاريخي بين المشائية والإشراقية. وكانت محاولة ابن تيمية ثورة إبستمولوجية في علم الظاهرة الطبيعية ومنهجها، من خلال نقد المشترك المابعد طبيعي بين المشائية والإشراقية."[2] وقد استخدم المرزوقي مصطلح "التنوير" لوصف غاية كلٍّ من المحاولتين.[3]

وجمع المرزوقي بين إصلاحيهما: إصلاح ابن تيمية للعقل النظري وتخليصه من الوهم الميتافيزيقي حول النظام الضروري في الطبيعة من أجل تأسيس الإصلاح الديني، وإصلاح ابن خلدون للعقل العملي وتخليصه من الوهم الميتافيزيقي الاعتزالي حول حرية الإنسان

---

(١) المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص٥.

(٢) المرزوقي، **الوعي العربي بقضايا الأمة**، مرجع سابق، ص٢٢.

(٣) كنت قد وجَّهت إلى المرزوقي السؤال الآتي: لقد أطلقت مفاهيم تبدو وكأنها مستقاة من الفلسفة الغربية، مثل مفهوم "التنوير" الذي وصفت به غاية ابن تيمية وابن خلدون في الإصلاح، فكيف يكون ذلك وهو ينطلق من خلفية لها ثقلها الإسلامي؟

فأجاب: "أولاً، المقابلة بين التنوير والظلام ليست حديثة، فهي ملازمة لخطاب القرآن. والنور فيه لا يعني النور المادي، بل يعني نور العقل والوجدان. ثم إن الغزالي في مشكاة الأنوار أوَّل آية النور بهذا المعنى. وأخيراً، فحتى هيجل سمّى الإسلام تنويراً شرقياً. لذلك فكلامي على التنوير لدى ابن تيمية وابن خلدون أستعمله بمعنى جعل هداية الإنسان مستمدة من عقله؛ إذ يعمله في الوجود وفي الكتاب. والمقابلة بين الشرق والغرب مقابلة حديثة؛ لأن كل ثقافة الغرب الدينية وحتى الفلسفية شرقية بالمعنى الجغرافي للكلمة. فالدين شرقي مئة في المئة والفلسفة رغم أن محلها متوسط بين الشرق والغرب إلا أنها لم تعد إلى الغرب الحديث إلا بوساطة الشرق الحديث؛ أعني الحضارة العربية الإسلامية. وفكرهم قبل أن تسيطر عليه المركزية الغربية لم يكن ينفي هذا الفهم، بل إن كل بدايات حضارتهم الحديثة جامعة بين اليوناني والعربي نموذجين في الفكر العقلاني الفلسفي والديني. ناهيك أن كل فلاسفة الحداثة الغربية كانوا أميل إلى الفهم الإسلامي للدين منهم للفهم المسيحي أو اليهودي له".

-وهي شرط التكليف- من أجل تأسيس الإصلاح السياسي؛ أي الجمع بين مسعى "ابن تيمية في النظر وأساسه الوجودي" ومسعى "ابن خلدون في العمل وأساسه القيمي."[1] فكلاهما أراد الخلوص إلى تحقيق التحرُّر من الاستبداد؛ إذ سعى ابن تيمية إلى تحرير العقيدة من استبداد المجتمع، وسعى ابن خلدون إلى تحرير إرادة الفعل الحر من استبداد المجتمع السياسي (الدولة). وكانت غاية المرزوقي في ذلك إقامة جسر حي يربط بين نهضتنا الأولى ونهضتنا الثانية، ويُضيِّق الهوَّة المانعة لنا من الإسهام الحي في حضارتنا نتيجة تناقض المرجعيات واختلاطها.

٣- عناصر الرؤية الحضارية

أ- الفعل المؤسِّس (الوحي) وطلب الاستئناف

جعل المرزوقي الفعل المؤسِّس مدخلاً إلى رؤياه الحضارية؛ فقد وجد أن انحرافاً وخروجاً عن الينبوع الأصلي قد حدث في الحقبة الزمانية الإنسانية التي تفصل الحنيفية عن الإسلام، الذي جاء لتصحيح الأمور والعودة بها إلى نصابها، بالتأسيس لحقبة جديدة تعود فيها الحنيفية إلى صفائها ونقائها؛ ذلك أن الإسلام يتفق مع الديانات السماوية التي سبقته على الأصل الخالص للوحي المتمثِّل في الحنيفية الإبراهيمية، وأن ما حدث سابقاً يُشكِّل في حقيقة الأمر تراجعاً، اتخذ أشكالاً عدَّة؛ سواء في الديانات السماوية-اليهودية وخرق الميثاق، والمسيحية وتأليهها الإنسان أو تأنيسها لله- أو الديانات الطبيعية التي أمعنت في التنكر للرسالات السماوية بعد انحرافها.[2]

وقد تصوَّر المرزوقي أن تماماً قد حصل منذ البداية في الحضارة الإسلامية، وأنه حدث بالتدريج على مَرِّ التاريخ الروحي البشري بتعاقب الرسالات السماوية وختمها بالرسالة الإسلامية. وهذا الختم للوحي منح الإسلام وحضارته خصوصية وضعته في موقعه

---

(١) المرزوقي، **الوعي العربي بقضايا الأمة**، مرجع سابق، ص٨١.

(٢) المرزوقي، أبو يعرب. **شروط نهضة العرب والمسلمين**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١م، ص١٠٠-١٠٢.

المخصص بوصفه الدين الأتم والأكمل، وجعل ثبات النص وغنى معناه يتكشَّف عبر الزمن باعتباره المعجزة المفارقة لنمط الإعجاز المتقدم عليه المرتبط بالرسالات السابقة.[1]

ويرى المرزوقي أن الفعل المؤسِّس ينطلق من اعتبارين؛ الأول يكمن في منزلة اللغة العربية بوصفها الأداة المختارة التي نزل بها الوحي؛ ما يشير إلى اجتباء العرب للقيام بهذه الأمانة وتبليغها للعالم أجمع، من دون اعتقادٍ أنهم الشعب المختار المفضَّل على جميع الأقوام. والثاني يكمن في النموذج المثالي الذي بنته التجربة المحمدية التاريخية، والذي أصبح ممكناً من خلاله تشييد البناء الحضاري.[2]

إن طلب النهضة للأمة العربية -من وجهة نظر المرزوقي- هو استئناف لمشروع الشهود الحضاري، وإن ورود كلمة "استئناف" يستدعي وجود تجربة سابقة لهذه الأمة في الشهود الحضاري، اعترتها حالة من التقهقر، وأصابها الذبول. فالأمة بطلبها النهضة لا تطلب دوراً غريباً عنها، وهو أمر قد غاب عن الأذهان، وإنما تروم بذلك استعادة دور كانت تقوم به، ثم تخلَّت عن هذه الريادة لأسباب عِدَّة.

والاستئناف مفهوم يحمل دلالة الوجود السابق للدور الذي قامت به الأمة في حاضر العالم العربي؛ سواء كان ذلك في العصر الذهبي الذي تحرر فيه الإنسان من عبادة كل ما سوى الله، أو العصر الوسيط الذي سعت فيه حركات التجديد إلى تخليص الدين من اللَّوثات التي أصابته نتيجة إغراقه في سؤال الميتافيزيقا على يد ابن سينا والفارابي. "فبعد أن حرر الإسلام الإنسانية من الطاغوت اللاهوتي، كيف للشعوب الإسلامية أن تُحقِّق اليوم تحرير الإنسانية من الطاغوت الناسوتي؟ أي تحرير العالم الطبيعي من التهديم المادي ومثاله الأبرز

---

(١) عبد النور، محمد. **بعض محددات الفكر الفلسفي عند أبو يعرب المرزوقي: الاستئناف غايةً والاستخلاف منهجاً**، (١٣/ ١٠/ ٢٠١٦م)، مركز نماء. انظر:

- www.nama-center.com.

هذه الورقة مقدمة في الأصل إلى ملتقى كانت الجمعية الفلسفية الأردنية تعتزم إقامته حول تقييم أعمال عدد من المفكرين العرب بعمّان في صيف عام ٢٠١٦م، ولكن تعذَّر تنظيمه.

(٢) المرجع السابق.

تلويث البيئة الطبيعية، وتحرير العالم الخلقي من تلويث البيئة الثقافية."[1] ويكمن منطلق الاستئناف عند المرزوقي في إيقاف الحرب الأهلية بين الأصلانيين والعلمانيين التي سمّاها حرب الاستنزاف؛ ذلك أن كليهما -من وجهة نظره- يُؤسِّس نهضته على تهديم ما يبنيه الآخر. ولكي يصبح الاستئناف واقعاً حقيقياً؛ قدَّم المرزوقي فعل النظر على العمل، من حيث إن العمل لا بُدَّ أن يُؤسَّس من خلال التنظير الحامل لفكرة النهوض من جديد.

ب- مفهوم الكلي

يُعبِّر مفهوم الكلي عند المرزوقي عن حقيقة منهجية تُؤسِّس لعملية النظر في كل كتاباته، وتتلخص في فك الارتباط بين الطريقة والحقيقة. فأياً كان المنهج (منطقياً، أو رياضياً)، وأياً بلغت درجة دقته وصرامته، فإن ذلك لا يعني بأيِّ حال إطلاقية المعرفة الناتجة عنه؛ فالكلي إمكان من جملة إمكانات أخرى، وقد يكون دينياً أو فلسفياً، به يتم انتقال الوجود من كونه مجرَّد معطى طبيعي أو شريعي إلى مرموز قابل للوصف والنظر والعمل، وهو فعل الرياضيات والسياسة، ويتحدد معناه في الدين الإسلامي بالتقاء الدين المنزل مع الدين الطبيعي، باعتبار العالم الخلقي والعالم الطبيعي من إدراك الكلي الإنساني - الشهود، وهو انعكاس للفعل المؤسس لنظرية الاستخلاف عند أبو يعرب، الذي جمع بين التمام العقلي والتمام الديني في آنٍ معاً؛ التمام العقلي لما سيأتي، والتمام الديني لما مضى، وبه تجاوز الأفق الحضاري الخصوصي إلى الأفق الفطري التي تشترك فيه جميع الكائنات؛ ما ينفي عن الإسلام اقتصاره على ثقافة خصوصية تنفي عنه بُعْد الكونية. وبالمقابل، فإن معنى الكلي ينحصر في المفهوم التوراتي والإنجيلي؛ في مُسمّى الدين القومي، الذي كان من تبعاته ظهور النظريات العنصرية التي تنفي عن الآخر معنى الإنسانية[2]. وإن القول بالكلي الاسمي يتمثَّل في القول بالعقل الوسيلة على خلاف القول بالكلي الواقعي الذي يتمثَّل في العقل الغاية.

---

(١) المرزوقي، أبو يعرب. **استئناف العرب لتاريخهم الكوني**، بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠١١م، ص١٨.

(٢) المرزوقي، أبو يعرب. **فكر ابن تيمية الإصلاحي: أبعاده الفلسفية**، ج٦، الوعي العربي بقضايا الأمة، (٢٢/ ١٠/ ٢٠١٤م). انظر:

- https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

ت- الإنسان وفعل الاستخلاف

يُسلِّط المرزوقي الضوء على البُعْد الإنساني الذي عَدَّه مركز الثقل في أيّة عملية نهضوية مقبلة تتحقق من خلال المعاني الإنسانية القائمة على احترام إنسانية الفرد وحريته وكرامته، وتتمثَّل في التعاون على البر والمحبة والمساواة والرحمة؛ فهي غاية المرزوقي في الإصلاح، وشرط أهلية الاستخلاف في تصوره.

وانبثقت فلسفة المرزوقي في الإصلاح من رؤية تقوم على ضرورة تلازم فعلي الإصلاح؛ إصلاح الإنسان وفكره، وإصلاح سلوكات الإنسان ومجتمعه؛ أي إصلاح العقل النظري والعقل العملي اللذين يُعدّان شرطاً ونتيجةً لإصلاح صورة العمران ومادته، وهما فعلان متلازمان في الأمم الفتية؛ فالإصلاح النظري والإصلاح العملي لا بُدَّ أن يترافقا مع ثورة حية على المستوى الفردي والمستوى الجمعي.[1]

ويُشكِّل الإنسان في فلسفة المرزوقي المستوى الأول في رؤيته الحضارية؛ إذ ترتبط منزلته -بوصفه ناظراً وعاملاً- بمسألة الكلي النظري والكلي العملي المنبثقين من الاسمية[2] بوصفهما مذهباً للنظر، علماً بأن طبيعة المنزلة المنسوبة إلى الإنسان تختلف من حيث النظرة إليها؛ ففي الاسمية تكون الخلافة مجرَّد خلافة لا تعني السيادة المطلقة، "لكون علم الإنسان ليس طبائع الأشياء ولا عمله قيمها،"[3] وإنما هو اجتهاد للإنسان في مجال نظره وعمله؛ ذلك أن طبائع الأشياء وقيمها الذاتية هي من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله.

وفي الاسمية تُقرَّر حقيقة العلم والعمل (القيم) على أساس أنهما ذوا حقيقة نسبية؛ ما يعني أن معلومات الإنسان ومخترعاته ليست متجوهرة بوصفها طبائع منتهية ومُتَذَوِّتة، وأن معمولاته ليست متجوهرة بوصفها قيماً ذاتية منتهية ومُتَذَوِّتة. فعلم الإنسان وعمله، إنما

---

(١) المرزوقي، أبو يعرب. **استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي**، عمّان: منتدى الفكر العربي، ٢٠٠٧م، ص٢٦- ٣١.

(٢) كنت قد وجَّهت إلى المرزوقي السؤال الآتي: العودة إلى الفعل في التاريخ الكوني أمر حتمي -من وجهة نظرك- للنهوض الحضاري، فكيف يكون؟ فأجاب: "القرآن خطاب كلي مُوجَّه للإنسان، من هنا كان فعل النهوض مُوجَّه للإنسانية عامة بعد إصابتها بالانحراف بتبنّيها مبدأ الحلولية".

(٣) المرزوقي، أبو يعرب. **تجليات الفلسفة العربية**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١م، ص٥٠٥.

يُمثِّلان وضعيات إنسانية نسبية ذرائعية لا غائية فيها،[1] بمعنى إثبات حقيقة نسبية العلم والعمل من دون إطلاق أحدهما على الآخر.

فالعلم في المذهب الاسمي هو صياغة اجتهادية للأشياء، وليس تشريعاً لها، بحيث تُغني بذاتها عن البحث في هذه الأشياء. والمذهب الاسمي معنيٌّ بإحياء السؤال، وإتاحة الحرية الاجتهادية في العلم، والتركيز على الذرائعية فيه؛ ما يعني أن كُلاً من الأمر العملي والنظري والرياضي والتاريخي هو مجرَّد ذريعة اخترعها العقل للتعامل مع الشريعي أو الطبيعي من الأشياء.[2] وكذلك حال معمولات الإنسان؛ فهي اجتهادات وضعية تاريخية، وليست طبيعية، أو ظاهرات عقلية. وعلى هذا، فإن الجهد المؤسِّس للاسمية أعاد الاعتبار إلى النظر والعمل الإنساني في السياق التاريخي.[3]

إن التطابق بين علم الإنسان وعمله، وعلم الإله وعمله، يمنع أيَّة إمكانية لإدخال التاريخية في العلم والعمل، فيصبحان فوق التاريخ، وتصبح كلٌّ من الحقيقية النظرية والقيمة العملية لاتاريخية؛ ما سلب الإنسان حرية المبادرة، وأغناه عن السعي الفعلي لتحقيق السيادة الفعلية. فمن خلال الاسمية التي قال بها المرزوقي يخضع العلم والعمل للتاريخية، ويصبحان علماً وعملاً خاليين من أيِّ إطلاق، ولا تكون سيادة الإنسان فيهما مطلقة؛ لأنهما لا يطابقان علم الإله وعمله، ولأنهما يستندان إلى التسليم بأن المعلوم والمعمول الإنسانيين ليسا عين الوجود، وإنما هما محاولة إنسانية صرفة، فيصبح علم الإنسان وعمله إبداعاً إنسانياً يخلو من أيِّ إطلاق.

ث- المنظور الكوني للحضارة

فكرة الكونية عند المرزوقي ليست جديدة؛ فقد سبقه إلى ذلك بعض مُفكِّري النهضة، مثل: مالك بن نبي (١٩٠٥م-١٩٧٣م)، ومحمد أبو القاسم حاج حمد (١٩٤١م-٢٠٠٤م).

---

(١) المرزوقي، أبو يعرب. **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٩٦م، ص٢٨٦-٢٩٢.

(٢) المرجع السابق، ص٣١٤-٣٩٢.

(٣) المرجع السابق، ص٣١٨-٣٤٠.

والكونية عند المرزوقي تقابلها العالمية عند ابن نبي، وهي تقوم على فرضية مفادها أن الحضارة مفهوم كوني يتجاوز الخصوصيات. وتقابل الكونية عند المرزوقي العالمية عند الحاج حمد الذي اعتقد أن العرب على أعتاب عالمية ثانية، أساسها النقد المنهجي القرآني للعالمية الأولى التي رأى أنها ابتعدت عن المضمون القرآني، وانغلقت على نفسها، وعلى القيم الكونية المشتركة للإنسان، وقد سمّاها "الاستخلاف الكوني."[1]

والملاحظ أن فكرة الكونية كانت موجودة عند فلاسفة المسلمين الأوائل، مثل الكندي الذي سعى من خلالها إلى بناء العلم على دعائم إنسانية كونية تسهم في بنائها جميع الأمم، مُؤسِّساً بذلك لموقف ثقافي إنساني اختطت به حركة علمية فلسفية تجاوزت المذهبية والأممية، غير منكرة المجال "اللغوي والتاريخي الخاص."[2]

إن الدعوة إلى كونية الحضارة تُمثِّل منظوراً ينطلق من وحدة الإنسانية، ويستمد أُسسه من الرؤية الكونية للخطاب القرآني[3] التي تعتمد على مطلقية الكتاب الإلهي وعالمية الخطاب الإسلامي. وقد أدّى اعتماد تفسيرات وتأويلات متضاربة إلى التأسيس لخطاب تفكيكي لمطلقية القرآن؛ ما تسبَّب في تفكيك وحدة الأمة، وتحويلها إلى مذهبيات متناقضة.

ولهذا، فقد أصبح لزاماً العودة بالأمة إلى التعامل مع مطلقية الكتاب وعالمية الخطاب بوصفهما مدخلاً تأسيسياً للمشروع الحضاري العالمي؛[4] ذلك أن أيَّة حضارة عالمية إنسانية، إنما تستمد فعاليتها من نظرتها الكونية التي تتجاوز حدود الزمان والمكان، ومن قيمها ومعانيها التي تستوعب فيها الإنسان بصفته الإنسانية. فقدرتنا على إيقاف نكوص أيَّة حضارة لا بُدَّ أن ينطلق من نظرة كونية تحمل في داخلها المثل الأعلى لكمال أفراد الإنسانية عامة.

---

(١) حاج حمد، محمد أبو القاسم. **العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، بيروت: دار الهادي، ط١، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص٥٣٢.

(٢) جدعان، **أُسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، مرجع سابق، ص٥٤.

(٣) تقوم الكونية في المنظور الإسلامي على جملة من المبادئ، هي: الإقرار بحرية المعتقد، وأداء الشعائر التعبدية، واحترام المخالف في العقيدة، والعدل والقسط بين جميع الناس في حالة السلم والحرب، والدعوة إلى التعاون الإنساني، والنهي عن مظاهر العدوان والعنصرية، ومراعاة المصالح الإنسانية.

(٤) حاج حمد، **إبستمولوجية المعرفة الكونية**، مرجع سابق، ص٧٠ – ٨٤.

وقد شكَّل المنظور الكوني للإسلام المستوى الثاني في رؤية المرزوقي الحضارية، باعتبار الإسلام رسالة مُوجَّهة إلى العالم؛ لذا وضعنا المرزوقي أمام تصوُّر بأن الأزمة الحضارية لا تخص فقط الحضارة العربية، فهو يعتقد أن "الأزمة ليست خاصة بنا كما يزعمها بعضهم، بل إن الإنسانية كلها ترزخ تحت آثار الحلول التي استندت إلى الانفصام الناتج عن التوحيد الممتنع بين المثال والواقع."[1] إذن، فهي أزمة عالمية جوهرها الإنسان، وأوضح آثارها تجلَّت في "الظرف العربي بما هو حالة خاصة ذات دلالة في المصير الإنساني بحكم ما نلاحظه من اجتياح جُلِّ أدواء العصر فيه."[2] ومّما لا شك فيه أن البُعْد الإنساني للأزمة الحضارية أضفى عليها بُعْداً كونياً؛ ذلك أن الصراع بين الحضارات هو صراع بين الصور النموذجية التي تُقدِّمها كل حضارة عن الإنسان. "فكل لحظات التاريخ الإنساني كانت كونية؛ أي أنها تشمل عولمة عصرها إيجاباً وفعلاً، وتعود إلى مَن بِيدهم الأدوات التي تُمكِّنهم من فرض خاصهم على الآخرين ليكون عاماً."[3]

ورفض المرزوقي التعامل مع العولمة على أنها حتمية؛ إذ طمح إلى إقامة كونية إسلامية تُخلِّص الإنسانية من مآزق العولمة الرأسمالية الغربية. ففكرة الكونية عند المرزوقي تُرجِمت إلى نظرية في النهوض، وتمثَّلت في مشروع حضاري انطلق منه المرزوقي وأسَّسه على فلسفة ذات توجُّه إسلامي، وانتقد فيه موقف الأصولية الدينية في تعاملها مع العولمة الذي يقوم على الانكماش وادعاء الخصوصية؛ إذ رأى في ذلك تخلياً عن فكرة العالمية والوحدة الإنسانية، وانتقد أيضاً موقف النخب العربية من الحداثيين التي رآها تدعي التحديث من دون فهم لطبيعة الحداثة،[4] ظناً منها أنه لا بديل عن هذا الاندراج إلا بالبقاء على هامش الحركة الحضارية.[5]

---

(١) المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص٢٠٠.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠٢.

(٣) المرجع السابق، ص١١٨.

(٤) من حيث السياقات التاريخية التي نشأت فيها، وعلاقتها بالمجتمعات الغربية، التي تشمل مسيرتها مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والأدبية.

(٥) المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص١٢٧.

إن العودة إلى الفعل في التاريخ الكوني هي أمر حتمي في فعل النهوض كما يراه المرزوقي، ولا يتم ذلك إلا بمطلقية الخطاب الإلهي في الكتاب الذي تجلّى في الدين الخاتم. ويرى المرزوقي أن القرآن الكريم يُمثِّل خطاباً كلياً مُوجَّهاً إلى الإنسان؛ أي أن فعل النهوض مُوجَّه إلى الإنسانية عامة، على أساس أن النهوض فعل لا يهدف فقط إلى خلاص العرب والمسلمين، وإنما يهدف إلى تخليص البشرية من اللاهوت الذي زيَّف الأديان، وأصابها بالانحراف نتيجةً لتبنّيها مبدأ الحلولية.(١)

وتجدر الإشارة إلى أن المرزوقي لا يُقدِّم الرؤية الكونية بوصفها مجموعاً من عناصر مختلفة وقيم وظواهر منسجمة في صورة اصطناعية، وإنما يُقدِّمها على أساس أنها رؤية كونية أصَّلها الوحي، وصدَّقها الدين، وعقلها الإنسان، فأصبحت نموذجاً. وقد تم تجلية رؤية المرزوقي عن الكونية -من خلال سؤال سبق أن وجَّهته إليه-،(٢) استناداً إلى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾ [النساء: ١]. وفي هذا السياق، يرى المرزوقي أن للرحم مفهومين؛(٣) الأول: الرحم الكوني الذي يجمع الإنسانية من خلال الأخوة الإنسانية، وقد سمّاه الكلي؛ فالنفس واحدة، وكذلك الرب الخالق. والمفهوم الثاني: الرحم الخاص الذي سمّاه الجزئي (الأرحام المتعددة)، والذي تنقسم الإنسانية بموجبه إلى شعوب وقبائل

(١) يُقصَد بالحلولية أن الله يحلُّ في بعض مخلوقاته، ويتّحد معها، وهي على أنواع؛ الأول: حلول الله عز وجل في سيدنا المسيح عيسى عليه السلام عند النصارى. والثاني: حلول الله في كل شيء عند بعض فرق المتصوفة (الجهمية القدماء)، والثالث: عين المخلوقات هو ذات عين الله، والوجود واحد عند ابن عربي ومَن يقول بالاتحاد العام.

(٢) حاورت أبو يعرب المرزوقي على هامش المؤتمر الذي عُقِد في عمّان بتاريخ ٩-١٠/ ٤/ ٢٠١٦م، وحمل عنوان: "بين نهج الإعمار ونهج الدمار"، وأقامه المنتدى العالمي للوسطية، وقد وجَّهت إليه السؤال الآتي: تنطلق في مشروعك النهضوي من منظور كوني، فما هو الأساس الذي ترتكز عليه؟

(٣) من حيث إن "الربوبية يناظرها الرحم الكوني، والألوهية يناظرها الرحم الجزئي، وتلك هي فلسفة التاريخ، أو علاقة القانون الطبيعي بالقانون الخلقي بُعْدي الإنسان"، (١٥/ ٦/ ٢٠١٦م). انظر:

- https://twitter.com/abou_yaareb/status/743335752172331009)

وشرائع متعددة تستند إلى الوحدة الإنسانية الأولى والربوبية التي ليس لنا بهما خيار[1]. ولعل المرزوقي قصد في تأويله أن الرحم الكوني يجمع البشرية تحت ما سمّاه الرب الواحد، وأن الأرحام المتعددة هي ما انقسمت إليه البشرية في تصوُّرها المتعدد للآلهة.

ولكن، هل تضخمت الذات العربية الإسلامية عند المرزوقي حتى اعتقد أن نهضة العرب والمسلمين هي أشبه بالمخلِّص للعالم من ويلاته؟

إن المنظور الكوني الذي طرحه المرزوقي في النهوض، إنما هو نموذج لا يقوم على السيادة والتسلط أو الفوقية والعنصرية؛ إذ استقاه من فهمه لدور الإسلام في نشر تعاليمه وقيمه التي تسعى إلى تخليص الناس من الأوصياء عليهم، فتحررهم، وتجعلهم قادرين على اتخاذ قرارتهم تجاه ذواتهم دون إملاء من أيّة جهة تتسلَّط عليهم؛ سواء كانت أصولية دينية، أو أصولية علمانية. فالمشروع الحضاري وَفق هذه الرؤية لا يُمكن استيراده، وإنما يتعيَّن علينا تطوير نموذجنا الخاص بنا من خلال الإطار العام العربي المتمثِّل في هويتنا الثقافية، والقيم الإنسانية المشتركة القائمة على احترام إنسانية الفرد وحريته وكرامته، منطلقين من مبدأ أن المعرفة ملك للإنسانية جمعاء، وأن لكل أمة دوراً في الإغناء لا بُدَّ أن يحين في وقته.

وبالرغم من وحدة البشر المبدئية الناجمة عن انتسابهم إلى المنزلة البشرية، فإن المرزوقي صنَّف تاريخ الأمة نفسها والأمم المختلفة إلى صنفين -بينهما ما لا يتناهى من الدرجات- من حيث العلاقة بقيم النظر وقيم العمل[2] التي سمّاها مراتب الحضارة؛ الأول: "صنف الحقب أو الأمم السيدة على مصائرها، وهي الحقب أو الأمم التي حققت شروط التحرُّر من ضغط عاجل شؤونها لئلا تشغلها عن آجلها، بأن جعلت النظر استعداداً مستمراً للعمل، فكان

(١) المرزوقي، **التراث، الاستخلاف، واستعمار الإنسان في الأرض**، مرجع سابق، ص٨.

(٢) قيم النظر المتعلقة بعلم وشروط السيادة على الطبيعة، التي على قدرها تكون إنسانية الإنسان، بحسب ابن خلدون. وقيم العمل المتعلقة بتحقيق شروط السيادة على الشريعة، بعلم شروطها، وهي رئاسة الإنسان التي لا تتحقق إلا بالحرية، بحسب ابن خلدون. انظر:

- المرزوقي، أبو يعرب. وحنفي، حسن. **النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣م، ص٤٥.

من يفرغ للآجل من أهلها متقدماً لتحقيق شروط تزويد المجتمع بالأدوات المادية والخطط العملية وتكوين معالجي العاجل تكويناً يؤهلهم للعمل المتروي". والثاني: "صنف الحقب أو الأمم المستعبدة مصائرها، وهي الحقب أو الأمم التي يشغلها عاجل أمورها عن آجلها، لفقدان الوظيفة النظرية والمتفرغين لتزويد المجتمع بالأدوات المادية والخطط العملية، فصار الآجل النظري بعدمه ضغطاً مستمراً على العاجل العملي، وتحوَّل العاجل إلى قيد يُفقِد في هذه الأمم كل حرية وقدرة على التدبير."[٣]

وقد نتج من الموقف الأول علاقة تتسم بالتوالي التعليلي لدى الأمم السيدة على مصائرها، فيما يخص بعض شؤونها البشرية؛ ما يجعل التدخل الإنساني ممكن الحدوث في شؤونها الأخرى، بصياغة نظرية تربط المتقدم بالمتأخر من شؤونها، وتُخضِع تلك الشوؤن لنظام صياغتها المسبقة. أمّا الموقف الثاني فأشار إلى أن علاقة الشؤون البشرية بعضها ببعض هي مجرَّد توالٍ زماني بين حلقاتها في حدوثها الفعلي، لا يخضع لأيِّ شكل من أشكال التعليل؛ إذ يصبح الأمر حال حصوله لا مردَّ إليه للجهل بعِلله؛ ما يجعل المستقبل مستحيل التحديد.[٤]

ج- قيم العمران البشري

إن النهوض الحضاري في فلسفة أبو يعرب المرزوقي يستند إلى المقوِّمات الأساسية للأمم (القيم الكلية) على مرِّ التاريخ التي تتحدد بها هويتها أو حصانتها الروحية، ويتعلق بالاستلهام القيمي ودلالته الحيوية والخلقية في تمكين الأمة من استئناف دورها التاريخي الكوني.

والقيم –بحسب رؤية المرزوقي- اجتهادات وضعية تاريخية، لا طبيعية أو ظاهرات عقلية كما في المذهب الواقعي، تضعها الفعالية الاجتماعية (عصبة الدم، أو عصبة الولاء) التي تفرض بها إرادتها، فتصبح وازعاً للسلوك تُشرِّع به للعامة. أمّا قيم العمران البشري فهي

(١) المرزوقي وحنفي، **النظر والعمل**، مرجع سابق، ص٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص٤٨.

ذات أبعاد خمسة: الشهودي، وفيه شهود المطلق لا جحوده؛ والقيامي، ويكون على أساس الحرية الإنسانية لا عبوديتها؛ والجمالي، وفيه تحرّي الجمال دون القبح؛ والعملي، وهو البُعْد الأخلاقي، ويكون في اتباع ما يجلب الخير ويدرأ الشر؛ والعلمي، وهو البُعْد الإبستمولوجي.

ورأى المرزوقي أن أيَّ تقدُّم مادي لا بُدَّ أن يقترن بتقدُّم خُلُقي في أيِّة حضارة؛ فهو يُفنِّد ادعاء أن التقدُّم قد يُحصَر في الماديات، وأن هذه الدعوى، إنما تنم عن جهل بطبيعة الأخلاق التي يقتضيها تحقيق الإبداع العلمي والمدني، من حيث إن التقدُّم الخُلُقي هو في مجال الجهد الذي يقتضيه العمل والممارسة، والذي يتنافى مع الكذب والنفاق المتصل بهما عند الأمم التي تعاني تقهقراً على صعيد القيم التي يتطلَّبها الإبداع.[1]

فقد أراد المرزوقي استعادة القيم الإسلامية ومزجها بالقيم المعاصرة، بحيث تنتج طاقة حيوية تنفخ في رحم الأمة روحاً جديدة، ورأى أن حل المشكلة الحضارية يكمن في أداء فعل قيمي اجتماعي يقوم فيه كل فرد بواجبه قبل أن يطالب بحقوقه؛ ما يُمهِّد لبناء حضارة عالمية.

وفي سعي المرزوقي لتأسيس مشروعه الحضاري، فقد بحث في كيفية بناء توافق بين القيم الكونية الموجودة في القرآن الكريم والقيم العقلية التي يؤمن بها الإنسان حين نقد الحداثة على أساس وجود قيم إنسانية مشتركة يُمكن أن تُؤسِّس لعملية النهوض. فمن خلال العلاقة بين المطلق الوجودي والمطلق القيمي ببُعْديها النظري والعملي، تُرسَم أبعاد الخلافة والاستخلاف بوصفهما جوهر المشروع النهضوي، وكونهما من المسلَّمات الإيمانية، وبصفتهما فعالية الذات الإلهية التي توجد الطبيعة (نظام الضرورة)، والشريعة (نظام الحرية).

ح- خصائص الرؤيا الحضارية لمشروع المرزوقي النهضوي

- تأكيد أن بِنى الفكر الإنساني تظل ثابتة من حيث الشكل، وأن مضامين الفكر الإنساني هي التي تتغير. فالفكر الإنساني لا يُكرِّر ذاته؛ أي أن الحضارات كلها متشابهة في المراحل شكلاً، وإن تمايزت مضموناً وأسلوباً.[2]

---

(١) المرجع السابق، الهامش، ص٥١-٥٢.

(٢) المرزوقي، أبو يعرب. **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١م، ص١١١-١١٢.

- تأكيد أن النقد الموجَّه إلى بِنى الفكر الإنساني لا يكفي لتحقيق التجاوز الحضاري، الذي لن يكون إلا بعد إحراز النضج، وقد سمّاه الواجب[1] على أساس أن القفز في التاريخ ليس ممكناً.

- اعتبار أن إحدى سنن قيام الحضارات تتمثَّل في أن القيام بعد نكوص لا يكون إلا بعد التجريب الحي -الذي لا يقوم على فكرة الاستهلاك، وإنما يعتمد اختيار أكثر الحلول الناجعة ملاءمة للواقع التي يُمكن استثمارها في عملية النهوض- والاستيعاب الحقيقي والفعلي لتجارب الأمم، وقد عدَّها المرزوقي تجارب تُمثِّل "طبقة حية من طبقات الحضارة المستوعبة؛ إذ التاريخ فيه شيء من الجيولوجيا مع تميُّز الترسُّب الحضاري بالحيوية والوعي."[2]

ثانياً: بُعدا التوجُّه الفلسفي والمنهجي لرؤية المرزوقي

١- الأساس الفلسفي في رؤية المرزوقي الحضارية

يقع التوجُّه الفلسفي والتوجُّه المنهجي المؤسِّسان لفكر المرزوقي -في مسألة النهوض الحضاري- في بُعْدي فلسفة التاريخ وفلسفة الدين. ففي فلسفة التاريخ بحث المرزوقي منذ القرون الأولى عن فكرة النهوض؛ أسبابها، وامتناعها، أو نكوصها. وفي فلسفة الدين درس التساؤلات المرتبطة بالإنسان ووجوده من خلال تأويله الفكر الإسلامي العربي في حقبه المختلفة. وقد أسَّس المرزوقي على هذين البُعْدين نقده لأزمة الفكر العربي المعاصر، وشكَّل نظريته الاستخلافية في النهوض.

ولكن، لماذا اعتمد المرزوقي فلسفة التاريخ وفلسفة الدين أساساً في بناء توجُّهه الفلسفي؟ اعتمد المرزوقي فلسفة التاريخ؛ لأن فعل النهوض يحتاج إلى دراسة وتعليل

---

(١) المرجع السابق، ص١١٣.

(٢) المرجع السابق، ص١١٤.

لأسباب النكوص وآثاره، وإلى إعداد للتحرُّر منه؛ تمهيداً لاستئناف الفعل الحضاري من جديد، الذي لا يكون إلا عن طريق فلسفة التاريخ. وجاء اعتماده فلسفة الدين بوصفها مصدر الإجابة عن التساؤلات المتعددة التي يثيرها وجود الإنسان في الكون. فالفلسفة عند المرزوقي شرط في الدين الطبيعي[1] الممهِّد لفهم الدين المنزل، من حيث إنها عملية متجددة مرتبطة بتساؤلات الإنسان الكبرى عن طبيعة الحياة وغايتها وموقع الإنسان في الوجود.

وقد انطلقت هذه الرؤيا الحضارية من تصوُّره الخاص لعدد من القضايا الفلسفية التي تُمثِّل الأساس الذي اعتمده في التنظير في جميع كتاباته، وتختلف عمّا هو سائد في كثير منها. وتجلّى هذا التصور -بدايةً- في رفضه مقولة: "إن ابن رشد هو رائد للعقلانية، وإن الغزالي هو مُمهِّد لعصور الظلام في الفكر العربي الإسلامي بوصفه رائداً للظلامية." وهذه المقولة -في رأيه- تستند إلى ما جاء به الفكر الاستشراقي مُمثَّلاً في إرنست رينان Ernest Renan،[2] وأن ابن سينا والغزالي -بالرغم ممّا يمثِّلانه من اختلاف- يُشكِّلان المرجعية الثقافية في الفكر العربي الإسلامي، إضافةً إلى الفكر الإنساني، وذلك بتوحيدهما "كل ما تقدَّم عليهما في الثقافتين الفلسفية العلمية والدينية الصوفية، فكان كل ما تلاهما لا يُمكن أن يكون إلا نابعاً من أعمالهما إيجاباً أو سلباً في شطري الإسلام (السني، والشيعي)، ثم فيما يماثلهما في الغرب أخيراً (البروتستانتي، والكاثوليكي)."[3]

---

(١) الدين الطبيعي: هو تدين الإنسان بمقتضى الفطرة قبل وصول الدين المنزَّل من خلال المساءلة المستمرة عن دلالة الأشياء من حوله، مثل تساؤل سيدنا إبراهيم عن الخالق حين وجَّه قلبه إلى القمر والكواكب تارة، وإلى الشمس تارة أخرى. وقد عرَّفه جميل صليبا بأنه "اصطلاح أُطلِق على الاعتقاد بوجود الله وخيريته، وبروحانية النفس وخلودها، وبإلزامية فعل الخير من جهة ما هو ناشئ عن وحي الضمير ونور العقل". انظر:

- صليبا، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص٥٧٣.

وعرَّف لالاند الدين الطبيعي بأنه "مجموعة اعتقادات بوجود الله ورحمته، وبروحانية النفس وخلودها، وبالطابع الإلزامي للعمل الأخلاقي، بوصفها كلَّها من وحي الوعي و"النور الداخلي" الذي يُنوِّر كل إنسان". انظر:

- لالاند، أندريه. **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت: منشورات عويدات، ط٢، ٢٠٠١م، ج٣، ص١٢٠٤-١٢٠٥.

(٢) إرنست رينان (١٨٢٣م-١٨٩٢م): مستشرق ومُؤرِّخ وعالم لغة فرنسي، وأحد المستشرقين الأوروبيين الذين درسوا الإسلام من خارجه، وأسَّسوا لنظريات استشراقية تختزن رؤى استعلائية تجاه الحضارة الإسلامية وما نجم عنها من علوم، ولا سيما في مضمار الإنتاج الفلسفي.

(١) المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص٧٨.

ثم ظهر هذا التصوُّر في نقده لربط مريدي النهضة من مُفكِّرينا، أمثال: محمد عبده النهوض بالفكر الوسيط (المعتزلة، وابن رشد) من حيث الوظيفة التي يؤديها هذا الفكر، الذي عدّه المرزوقي مشكلاً يجب تجاوزه؛ لأنه يشترط ما قد سلف، ولأنه طريق مسدود دخله الفكر المعاصر على أساس أن هذا الطريق يُشكِّل حاضر الغرب الحديث.[1]

وظهر ذلك أيضاً في تصوُّره لمشروع النهضة الحضاري ذي الأبعاد المتعددة؛ إذ تبرز العلاقة بين الحضارات بوصفها مكوِّناً مهماً في أركان رؤيته، حيث إن العلاقة في رؤيته تمتاز بأنها ليست علاقة كلي بجزئي؛ ذلك أنه لو كانت العلاقة تُحتِّم تعيُّن الجزئي في الكلي -نظرية التاريخ المطلقة عند هيجل Hegel- لكانت إحدى الحضارات كاملة الإنسانية وغيرها ناقصة؛ لذا فهي علاقة بين جزأين يدَّعي كلٌّ منهما تمثيل الكلي. وإن كل الحضارات تشترك فيما بينها بسعيها للتحقُّق بالمثال الإنساني، وهو الجوهر، وما عداه عرضي تتمايز فيه الحضارات فيما بينها.[2]

وتجلّى هذا التصوُّر أيضاً في فلسفته في الإصلاح التي تنبثق من الرؤية التي تقوم على ضرورة تلازم فعلي الإصلاح؛ إصلاح الإنسان وفكره، وإصلاح سلوكات الإنسان ومجتمعه؛ أي إصلاح العقل النظري والعقل العملي اللذين يُعدّان شرطاً ونتيجةً لإصلاح صورة العمران ومادته. ولا شك في أن تغيير النفس التي جعلها الله مناط الإصلاح في الآية الكريمة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾ [الرعد: ١١]، إنما هو تغيير للأحوال الذاتية، وشرط لتغيير الأحوال الموضوعية، وهما فعلان متلازمان في الأمم الفتية؛ فالإصلاح النظري والإصلاح العملي لا بُدَّ أن يترافقا مع ثورة حية على المستوى الفردي والمستوى الجمعي.[3]

---

(٢) المرجع السابق، ص٣٥-٣٦.

(٣) المرجع السابق، ص١٣٠-١٣١.

(٤) المرزوقي، **استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي**، مرجع سابق، ص٢٦-٣١.

ممّا تقدَّم نجد أن المرزوقي قد انطلق في رؤيته الحضارية من مستويين فلسفيين: الأول يتعلق بفلسفته عن الإنسان، والثاني يرتبط بالمنظور الكوني للإسلام بوصفه رسالة موجَّهة إلى العالم.

المستوى الأول: الإنسان في فلسفة المرزوقي

كوَّن المرزوقي في هذا المستوى فلسفته عن الإنسان بدراسة مستفيضة للتراث الفلسفي خلال حقب التاريخ المتعاقبة، بدءاً بالفلسفة اليونانية، ومروراً بالفلسفة العربية والإسلامية، وانتهاءً بالفلسفة الجرمانية. فقد عرض المرزوقي قضية مركزية في الفلسفة، شكَّلت محور الحضارات الإنسانية منذ آلاف السنين، وهذه القضية تتعلق بمنزلة الكلي النظري والكلي العملي، ومراوحتها بين الواقعية[1] والاسمية،[2] وارتباطها بمنزلة الإنسان بوصفه ناظراً وعاملاً.

---

(١) تشير الواقعية إلى المذهب الفلسفي الذي يقرِّر للواقع موضوع التعقل وجوداً مستقلاً، ويقيس صدق الأفكار بمطابقتها لذلك الواقع، ويقرِّر للكليات موضوع الإدراك العقلي وجوداً مستقلاً عن الأشياء التي تمثِّلها، مثل: الواقعية الأفلاطونية التي تجعل للمثل وجوداً أحق بالوجود من الأشياء المحسوسة، والواقعية الأرسطية التي تُقِرُّ بوجود صور محايثة للوجود الحسي تمثِّل ماهيته. وهي منزلة تاريخية تمثِّل عائقاً حاول الفكر العربي التخلُّص منها -حدّاها الفلسفيان: أفلاطون وأرسطو، وحدّاها الدينيان: التوراة والإنجيل- للوصول إلى جوهر الفلسفة وجوهر الدين. وهي على جزأين؛ الأول: واقعية المعقول، وتعني أن المعقول الإنساني من ماهية الأشياء مطابق لذات طبيعة الموجود، أو الماهيات الذاتية للأشياء، وهي الواقعية الطبيعية المسيطرة على الأفلاطونية المحدثة وحدَّيها الأفلاطوني والأرسطي. والثاني: واقعية المعمول، وتعني أن المعمول الإنساني من قيم الأشياء مطابق لذات قيمة الموجود، أو الواجبات الذاتية للأشياء، وهي الواقعية الشريعية المسيطرة على التوراتية المحدثة وحدَّيها التوراتي والإنجيلي. وباعتبار الاسمية، تكون الطبيعية والشريعية آيتين إلهيتين، وتمثِّل المعرفة النظرية والمعرفة العملية اجتهاداً لفهمهما. انظر:

- المرزوقي، **تجليات الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص٤١، ٤٧، ٩٧، ٥١٩.

(٢) تشير الاسمية إلى المذهب الفلسفي الذي تأسَّس على القول بأن المعاني لا تحصل في العقل إلا إذا أُعطِيت أسماء، وأن هذه الأسماء هي إشارات المعاني في العقل، ولا وجود لها خارجه. وعلى هذا، فإن الأفكار هي الأسماء التي نطلقها عليها، والتفكير هو التعامل مع هذه الأسماء. وهي تلك المنزلة الغاية التي انتهى إليها الفكر العربي عند ابن تيمية (الاسمية النظرية)، وابن خلدون (الاسمية العملية)، والتي يُؤرِّخ بها المرزوقي بداية نهضتنا المعاصرة. انظر:

- المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، مرجع سابق، ص٢٦٣-٢٦٦.

فكيف تختلف الواقعية عن الاسمية في تقرير حقيقة العلم والعمل (القيم)، وفي طبيعة المنزلة المنسوبة إلى الإنسان؟ ولماذا حوَّل المرزوقي مذهب النظر من الواقعية إلى الاسمية؟

يرى المرزوقي أن كُلاً من العلم والعمل هو ذو حقيقة نسبية؛ أي أن معلومات الإنسان ومخترعاته ليست متجوهرة بوصفها طبائع منتهية ومُتَذَوِّتة، وأن معمولاته ليست متجوهرة بوصفها قيماً ذاتية منتهية ومُتَذَوِّتة، فعلم الإنسان وعمله إنما يُمثِّلان وضعيات إنسانية نسبية ذرائعية لا غائية فيها،[1] بمعنى إثبات حقيقة نسبية العلم والعمل من دون إطلاق أحدهما على الآخر، ومن دون حلولية المطلق المابعد في النسبي الماقبل (الممكن)؛ أي حلولية ما بعد الطبيعة المطلق في الطبيعة، وحلولية ما بعد التاريخ المطلق في التاريخ.

فالعلم في المذهب الاسمي هو صياغة اجتهادية للأشياء، وليس تشريعاً لها، بحيث تُغني بذاتها عن البحث في هذه الأشياء. والمذهب الاسمي معنيٌّ بإحياء السؤال، وإتاحة الحرية الاجتهادية في العلم التي يعيقها المذهب الواقعي؛ ذلك أن القول بالطبعانية؛ أي ردّ الطبيعة والشريعة إلى العقل، وهو محدود فيه قتل للمعرفة، وإعاقة للوصول إليها، على عكس الذرائعية في العلم التي تعني أن كُلاً من الأمر العملي والنظري والرياضي والتاريخي هو مجرَّد ذريعة اخترعها العقل للتعامل مع الشريعي أو الطبيعي من الأشياء.[2]

وكذلك هو حال معمولات الإنسان وقيمه؛ فهي اجتهادات وضعية تاريخية، وليست طبيعية أو ظاهرات عقلية كما في المذهب الواقعي. فالقيم -بحسب المرزوقي- تضعها الفعالية الاجتماعية (عصبة الدم، أو عصبة الولاء) التي تفرض بها إرادتها، فتصبح وازعاً للسلوك تُشرِّع به للعامة. وعلى هذا، فإن الجهد المؤسِّس للاسمية أعاد الاعتبار إلى النظر والعمل في السياق التاريخي.[3]

---

(١) المرجع السابق، ص٢٨٦-٢٩٢.

(٢) المرجع السابق، ص٣١٤-٣٩٢.

(٣) المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، مرجع سابق، ص٣١٨-٣٤٠.

إن ادعاء امتلاك الحقيقة: أي الادعاء بالمعرفة المطلقة الذي يعني أن العقل وصل إلى نهايته، واستنفد غايته، فلم يبقَ أيُّ مكان لتساؤل آخر؛ هو أمر لا يصح في العلوم الطبيعية مثل الفيزياء، كما هو في العلوم الإنسانية، وهو خطير على الإنسان مبشِّر بهلاكه؛ ذلك أن المحاولات التي يأتي بها الإنسان لتفسير الظواهر الطبيعية والإنسانية لا تصف الحقيقة، وإنما تحاول الإجابة عن أسئلة أُثيرت عن الحقيقة، وتختلف هذه الإجابات باختلاف الأزمنة والأمكنة، وتتبدل بتبدل الأحوال.

وإن الاعتقاد أن التفسير الناتج لإحدى القضايا ما هو إلا تفسير نهائي يفضي إلى إيجاد معرفة مطلقة تجعل العلم يتوقف عندها؛ هو أمر مستحيل؛ لأن النسبي (الإنسان وتفسيراته) لن يدرك المطلق (الله وحقائق خلقه)؛ فهو مفارق له، ومتعالٍ عليه. ومكمن الإشكال في ظن الإنسان أنه أدرك حقائق الأشياء، أن تتحوَّل التفسيرات التي وصل إليها إلى مقدَّسات يصعب نقدها والتعامل معها، فينشأ الخلاف، وتدب الصراعات؛ ذلك أن ما نراه في الأشياء إنما هو ظاهرها، وحتى لو استطاع العلم أن ينفذ إلى جزء من باطنها ويفسِّره، فإنها لا تزال -في أجزاء منها- حقائق مغلقة لم يُكشَف عنها إلا بمقدار، فبقيت محتجبة نسبية، وهذا المحتجب منها يمثِّل دعوة مستمرة إلى التساؤل.

إن مسير العلم التدرجي في رحلته نحو التطابق والكمال قد يُنتِج معرفة يُعتقَد أنها مطلقة، ولكن إلى حين؛ إلى أن تُنتَج معرفة جديدة تُثبِت نسبية ما سبقها؛ فهي مطلقة بالنسبة إلى ما بلغته، ونسبية لما يليها أو يعقبها. وإن اعتقاد النسبية في الأشياء هو منحة منحها اللهُ الإنسانَ لاستمرار العلم والتعلُّم وبقاء الظواهر مفتوحة للتساؤل. فبين الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة يكمن التطوُّر ودوام السؤال، وإلا اعتزل العقل، وهلك الإنسان؛ إذ لا معنى لوجوده إن اعتقد أنه أدرك كُنْه الوجود وما فيه؛ لأن وجوده يتحقق بإدامة السؤال والنظر، فكلما ازداد الإنسان معرفة ازداد يقيناً بحقيقة جهله.

وفيما يخص طبيعة المنزلة المنسوبة إلى الإنسان، فإنها تختلف من حيث النظرة إليها من منظار الواقعية أو الاسمية؛ ففي الواقعية تكون خلافة الإنسان سيادة مطلقة تجعل الخليفة

نِدّاً للمستخلف؛ ذلك أن "علمه هو عين طبائع الوجود،[1] وعمله هو عين قيمه."[2] أمّا في الاسمية فتكون الخلافة مجرَّد خلافة لا تعني السيادة المطلقة؛ "لكون علم الإنسان ليس طبائع الأشياء، ولا عمله قيمها،"[3] وإنما هو اجتهاد للإنسان في مجال نظره وعمله؛ ذلك أن طبائع الأشياء وقيمها الذاتية هي من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله، وتلك هي حقيقة المقابلة الجوهرية بين الاسمية والواقعية، والعِلَّة الرئيسة للصدام والتوتر اللذين حكما الإشراقية (الصوفية، والرشدية) الكلامية، برفعهما العلم النظري والعلم العملي من منزلة السعي الاجتهادي إلى منزلة الاتحاد والاتصال بالذات الإلهية، جاعلتين ما هو نسبي مطلقاً.

إن سيادة الإنسان الوهمية في المذهب الواقعي تستند إلى "الظن بأن المعلوم والمعمول من الوجود هو عين الوجود، بتوسط الضامن لوحدة التصوير في المادة الأولى، وفي العقل المنفعل (العقل الفعال، وواهب الصور)."[4] أي أنها تستند إلى إطلاق علم الإنسان وعمله، بسبب اعتقاد وجود وسيط ضامن (وهم الإطلاق) للمطابقة بين عقل الإنسان المنفعل بالصور الإدراكية والصورة الأصلية في المادة الأولى (الهيولي) الموهوبة من المصدر الإلهي واهب الصور، فيصبح علم الإنسان وعمله مجرَّد انعكاس لما هو موجود؛ ما يضفي على علم الإنسان وعمله إطلاقاً ليس فيه.

وهذا التطابق بين علم الإنسان وعمله وعلم الإله وعمله يمنع أيَّة إمكانية لإدخال التاريخية في العلم والعمل، فيصبحان فوق التاريخ، وتصبح كلٌّ من الحقيقة النظرية والقيمة العملية لا تاريخية؛ ما يسلب الإنسان حرية المبادرة.[5]

إن اللاتاريخية قي المذهب الواقعي تُعدُّ نوعاً من التفكير يتعالى على كل تحديدات السياق الزماني والمكاني وشروطه، ويكون ذلك لحساب أصل مثالي جاهز مطلق، هو

(١) طبائع الوجود وقيمها الذاتية من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله، وهنا تكمن المقابلة الجوهرية بين الاسمية والواقعية.

(٢) المرزوقي، **تجليات الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص٥٠٥.

(٣) المرجع السابق، **ص**٥٠٥.

(٤) المرجع السابق، ص٥٢٠.

(٥) المرجع السابق، ص٥١٩.

علم الإله وعمله، ولا سبيل إلا إلى فرضه على واقع تكون فيه سيادة الإنسان مطلقة. فمن خلال الاسمية التي قال بها المرزوقي يخضع العلم والعمل للتاريخية، ويصبحان علماً وعملاً خاليين من أيِّ إطلاق، ولا تكون سيادة الإنسان فيهما مطلقة؛ لأنهما لا يطابقان علم الإله وعمله.

وعلى خلاف ذلك في المذهب الاسمي، فإن سيادة الإنسان تستند إلى التسليم بأن المعلوم والمعمول الإنسانيين ليسا عين الوجود، وإنما هما محاولة إنسانية صرفة تنفي الوسيط الضامن لوحدة التصوير في الوجود والعقل واهب الصور، فيصبح علم الإنسان وعمله إبداعاً إنسانياً يخلو من أيِّ إطلاق؛ ما يحدو بالإنسان إلى السعي الفعلي لتحقيق السيادة الفعلية، وتحقيق القرب من الموجود.[1]

فالعلم بالأشياء محدود بسبب ما لا يتناهى من الظواهر غير المحدودة، ومهما بلغ العلم من الدقة فإنه يظل محدداً بوصفه علماً برهانياً من صنع العالِم، أو من حيث هو تقدير ذهني (نموذج رياضي)؛ لذا لن تحصل المطابقة أبداً بين النموذج الرياضي الذي هو من المقدرات الذهنية والموضوع الخارجي الذي هو من المعطيات التجريبية. وكل ما في الأمر أن النموذج الرياضي يعطينا تصوُّراً مبدئياً يوجِّه خطانا في التعامل مع الأشياء المنثورة في الحقل الخارجي، فتزداد درجة الدقة بازدياد تجاربنا.

ولكن، هل قصد المرزوقي بمصطلح "السيادة على الطبيعة" حين قال: "على الإنسان ألا يكون تلميذاً (عبداً) للطبيعة، بل أن يكون قاضياً (سيداً) يحث الشهود على الإجابة على أسئلته التي يطرحها"،[2] ما قصده كانط Kant في مقدمة كتابه "نقد العقل المحض" حين قال: "إن على العقل أن يتقدم بمبادئ أحكامه وَفقاً لقوانين ثابتة، ويُرغِم الطبيعة على الإجابة عن أسئلته، ولا يدع نفسه تنقاد لحبالها؟"[3]

---

(١) المرجع السابق، ص٥٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص٥٢٢.

(٣) كانط، إيمانويل. **نقد العقل المحض**، ترجمة: موسى وهبة، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٨م، ص٣٣.

إن السيادة عند المرزوقي تعني التسخير وشرطه نفي الإفساد؛ أي أن الطبيعة والشريعة، إنما هما مجرَّد وسائل أو ذرائع للوصول إلى المطلق، وهنا تكمن ثورة المرزوقي في النقلة من العبادة الموجَّهة للطبيعة إلى السيادة عليها، وغاية السيادة لديه نفيٌ عن الإنسان عبوديته للطبيعة.

أمّا السيادة على الطبيعة لدى كانط فتعني أن للعقل تخطيطاته الخاصة به، ومبادئه الذاتية التي تجعله يُرغِم الطبيعة على الإجابة عن أسئلته من دون أن يستسلم لها؛ فالطبيعة وموضوعاتها هي التي تدور في فلك العقل، وليس العكس. وعلى هذا، فإن ما يجمع كانط والمرزوقي هو عدم الاستسلام لشروط الطبيعة، ولكنهما يختلفان من حيث إن السيادة على الطبيعة تقتضي التسخير من دون إفساد، وإنها ليست سوى وسيلة للوصول إلى المطلق عند المرزوقي، في حين أن السيادة على الطبيعة تقتضي إخضاع المعرفة الناتجة عنها للمقولات القبلية للعقل عند كانط.

المستوى الثاني: المنظور الكوني

انطلقت رؤية المرزوقي الحضارية في مستواها الثاني من المنظور الكوني[1] للإسلام؛ لأنه يُمثِّل رسالةً موجَّهةً إلى العالمين جميعاً، ومن ثم فهو رسالة متعالية على كل الحضارات، بما في ذلك الحضارة الإسلامية نفسها.[2] وقد عَدَّ المرزوقي المنظور الكوني شرطاً للتحرُّر من منطق ردِّ الفعل الذي سيطر على فكرنا منذ أن اعتقدنا أن المسلمين (التقليديين منهم، والثوريين) هم مُمثِّلو الإسلام التاريخيون؛[3] ذلك أن الفعل الحضاري بعيد الصلة عن

(١) كنت قد وجَّهت إلى المرزوقي السؤال الآتي: العودة إلى الفعل في التاريخ الكوني أمر حتمي - من وجهة نظرك- للنهوض الحضاري، فكيف يكون؟ فأجاب: "القرآن خطاب كلي مُوجَّه للإنسان، من هنا كان فعل النهوض مُوجَّه للإنسانية عامة بعد إصابتها بالإنحراف بتبنّيها مبدأ الحلولية. فالمشروع الذي أدافع عنه يدور حول كيفية بناء توافق بين القيم الكونية الموجودة في القرآن وبين القيم العقلية التي يؤمن بها الإنسان عندما قام بنقد الحداثة، فهناك قيم إنسانية مشتركة من الممكن أن تُؤسِّس للمشروع الحضاري."

(٢) أي: تعالي الرسالة الإسلامية على التراث البشري الذي أنتجته الحضارة الإسلامية وغيرها من الحضارات الإنسانية.

(٣) المرزوقي، **تحديات وفرص محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص٥-٦.

الفعل الآني المحكوم بتفاصيل اللحظة (ردُّ الفعل)، فهو محكوم بمبدأ الفاعلية المقومة،[1] ومنطق الانبعاث وتفشيه في أنحاء الأمة، ومتصل بآخر ما أنجزته في الماضي من خلال توالي فعلها الحضاري، ومتعلق بالوظيفة الوجودية والتشريعية والمعرفية والخلقية والذوقية لهذه الأمة.[2]

وتجدر الإشارة إلى أن الكونية التي يدعو إليها المرزوقي ليست أمراً طارئاً أو جديداً؛ فهي ظاهرة تتبدّى في الاستعمار المعاصر الذي تعيشه منطقتنا اليوم، وتئن تحت نيره؛ لذا، فالحل المطروح لإشكالية النهضة -من وجهة نظره- يجب أن ينطلق من رؤيا كونية لسببين؛ أولهما: ما يمليه واقع الظاهرة الكونية للاستعمار والحاجة الملحة للتحرُّر منه، وثانيهما: طبيعة الفعل المؤسِّس للحضارة العربية الإسلامية من حيث إنه فعل التمام الذي تُعدُّ كل محاولة استئناف مسعىً لإدراكه، وإنه نهاية التدرُّج الذي بدأ الله فيه الوحي للناس؛ أي منذ فجر الرسالات، فهو كما قال المرزوقي: " الوحي الذي يختم الوحي."[3]

ولكن، ما مدى نجاعة الرؤيا الكونية التي يدعو إليها المرزوقي، التي لا تهدف فقط إلى خلاص العرب والمسلمين ، وإنما تهدف إلى تخليص البشرية من اللاهوت الذي زيَّف الأديان؟

إن فكرة الكونية تستند إلى توحيد البشر على أساس المشتركات العقلية، لا على أساس العقائد والمذاهب الموروثة؛ فهي فكرة قديمة نشأت في بلاد الشرق، واتخذت شكلاً واضح المعالم عتيد الإخراج في بلاد الإغريق، وتحصَّنت في الإسكندرية من الذوبان، واستعادت في بغداد إشراقها، وهاجرت إلى الأندلس، ثم منها إلى جامعات باريس وبادوفا وبلاط فريدريك الثاني، ثم صمدت في وجه قرارات التحريم الكنسية، وتحوَّلت إلى إنسية في عصر التمزُّق الديني، ثم صارت أنواراً في القرن الثامن عشر الميلادي، وقد ظلَّت حاضرة في ضمائر البشر من خلال المثل الأعلى الذي حملته عبر تلك العصور، مثل أن يكون الإنسان واحداً

(١) هو مبدأ حيوية الأمم القادرة على استئناف دورها التاريخي، وذلك بالإيمان أن لها رسالة كونية، وأنها تفقد الأمل بالاستئناف من دونها؛ أي أن الاستئناف الحضاري مشروط بالإيمان بتلك الرسالة الكونية.

(٢) المرزوقي، **الوعي العربي بقضايا الأمة**، مرجع سابق، ص٣٧.

(٣) المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص١٢.

بالمعرفة كما هو واحد بمنشأ الخليقة، وأن يظل المثقف كونياً يتأمَّل مشكلات البشر بوصفهم نوعاً لا طوائف. فهو طموح لغة كونية تطرح فكرة الحداثة الإنسانية بديلاً عن الحداثة المادية، وتستند إلى فكرة الإنسانية المشتركة، وتُعبِّر عن العقل من دون موازين السيطرة، وتمنع البشرية من فناء النوع؛ أي تدمير ذاتها بذاتها، وتحتكم إلى العقل لا إلى الأيديولوجيات والانقسامات المذهبية التي تُؤجِّج الصراع، وتؤدي إلى مزيد من الويلات والحروب، وتُؤذِن بفناء النوع الإنساني.[1] وهذا المثل الأعلى هو الذي صنع الجانب الأكثر إشراقاً في الحضارة الإسلامية، ومنح هذه الحضارة ما يتباهى به أبناؤها اليوم.

٢- الأساس المنهجي في رؤية المرزوقي الحضارية

يُعدُّ مفهوم الكلي مفهوماً تأسيسياً في فكر المرزوقي، ويُعزى اهتمامه بهذا المفهوم إلى دوره الفاعل في سياق ضرورة استئناف العرب لتاريخهم الكوني؛ فقد استعمله أداةً منهجية في تحليل الواقع الحضاري، ووجد فيه ما يصله بجذور الأزمة التي يعيشها الفكر العربي على مستوى النخب والعامة.[2]

تستمد منزلة الكلي أهميتها عند المرزوقي من أمرين؛ الأول: تشكيلها رؤية للعالم بحيث يُصنَع منها جوهر الاسمية في صراع المَسْك بالوجود الذي يكون ببذل الجهد الفلسفي والجهد الفكري الديني المختلفين عن الجهد العلمي في تفسيرالوجود. والثاني: تمثيلها منزلة الإنسان الناظر العامل التي كانت دائماً مدار الإشكال بين المدارس الفلسفية ومدارس الفكر الديني، التي تحدد على ضوئها مسار فعل العقل وحركة العلم في تاريخ الفلسفة والعلوم العربية، وذلك من خلال تعقيل علوم النقل لوضع أُسس العلوم الإنسانية؛ التاريخ والسياسة، وتنقيل علوم العقل[3] لوضع أُسس العلوم الطبيعية؛ المنطق والرياضة.[4]

---

(١) المسيري، عبد الوهاب. "المقدمة"، **الفلسفة في الفكر الإسلامي**، تحرير: رائد عكاشة، ومحمد الجندي، ومروة خرمة. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ص٣٣ – ٣٤.

(٢) عبد النور، **بعض محددات الفكر الفلسفي عند أبو يعرب المرزوقي: الاستئناف غايةً والاستخلاف منهجاً**، مرجع سابق.

(٣) أي مساءلة العقل باسم الوحي من أجل تنقيل العلوم العقلية.

(٤) المرزوقي، **تجليات الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص٥٧-٥٨.

إن الكلي هو ذلك الوجود الذي أوجده تفكيرنا من خلال منطق الربط والتنظيم بوصفهما مقوِّما فعل التفلسف كما هما جوهر فعل التدين. فالتفلسف فعل العقل، والعقل من معانيه الربط، والدين عقد، وفي العقد فعل الربط.[١] ويحمل الكلي إرادة المَسْك بالوجود؛ فهو فعل التفسير له، وفيه بذل الجهد الفلسفي والجهد الفكري الديني لإرادة ردِّ الكثرة من الظواهر إلى الوحدة، التي هي ملكة العقل والفهم، التي تمتد إلى غايتها العليا، فترد الكثرة إلى الله في الفكر الديني، والمحرِّك الذي لا يتحرك عند أرسطو Aristotle، والواحد عند أفلاطون Plato وأفلوطين Plotinus في الفكر الفلسفي اليوناني.

تتبع المرزوقي مفهوم الكلي بُغْية اكتشاف خصائصه ومراحل تطوُّره، فكشف به عن وظيفة العقل في التاريخين الفلسفي والديني، ورأى أن بدايته تكمن في رؤيا سقراط Socrates التي أشار فيها إلى وجود عالم للأفكار يقابل عالم الحس. وقد بلغت هذه الفكرة أوجها عند أرسطو Aristotle حين قال بإمكان حصر الوجود بالعقل، أو إمكان محايثة العقل للوجود؛ أي فكرة المطابقة بين العقل والوجود. وقد مثَّل الكلي المنطقي الذي اخترعه أرسطو Aristotle محور اهتمام التفكير العلمي في النظر وفي العمل؛ فدَوْره أساسي في إرادة تعقيل الطبيعة، وإرادة تعقيل الشريعة.[٢]

إن الوضع الوجودي للكلي يختلف من حيث كونه مبدأً وجودياً يكون فيه العقل مثالاً معرفياً؛ أي العقل (الغاية)، أو صيرورة تتكوَّن، ويُمثِّل فيها العقل وسيلة معرفية؛ أي العقل (الوسيلة، أو الأداة)؛ فالأول يكون فيه القول بواقعية الكلي،[٣] والثاني يكون نفياً لواقعية الكلي ورفضها، فيكون القول بالاسمية،[٤] فكيف يختلفان؟

---

(١) شيدوقة، **الكلي في فلسفة أبو يعرب المرزوقي: تحرير الإمكان من أجل استئناف التمكين**، مرجع سابق.

(٢) الخويلدي، زهير. **ما هي الآفاق التي تنفتح أمام الفلسفة عندما تتساءل عن الكلي؟**، الحوار المتمدن، العدد (٢٧٨٢)، (٢٧/ ٩/ ٢٠٠٩م).

- www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=185972.

(٣) القول بواقعية الكلي يعني أن ماهية الأشياء وقيمتها موجودة هناك خارج الذهن، وأنه يمكن إدراكها. وإمكانية إدراك الكلي تعني إمكان مطابقة الموجود للمعلوم، ونكون بذلك قد سلَّمنا بالوحدة المباشرة بين العلم وموضوعه، وهذا يعني إخضاع نظام الوجود للنظام العقلي المنطقي.

(٤) القول باسمية الكلي يعني أن الكليات ليست موجودات واقعية، وأنها توجد بعد الأشياء، بل إنها مجرَّد تجريدات تُستخلَص من استقراء الجزئيات، وليس لها مقابل واقعي.

إن جوهر مسألة الكلي يتمثَّل في علاقة الماهية بالوجود، والقول بواقعية الكلي يعني "أن للأشياء ماهية وقيماً موجودة خارج الذهن في عالم المثل أفلاطون Plato، أو هي مودعة في باطن العالم المحسوس، محايثة له أرسطو Aristotle، وهذا يعني أن الطبيعة لها حقيقة موجودة ويُمكن إدراكها، ...، فالطبيعة هنا تكفي لتفسير ذاتها، ولا نحتاج إلى القول بوجود إله أو أيِّ عامل خارجي لتفسير ما يحدث فيها، وهذا يؤدي بنا للقول بالضرورة؛ أي بالعلاقة السببية والحتمية بين الظواهر".[1]

هذا، وقد رفض المرزوقي واقعية الكلي من حيث ترسيخها انفعال العقل في المعرفة لا الفعل، وقال باسمية الكلي التي ترى أن العقل لا يُعلِّل الوجود، ولا يعكس نظامه -مستنداً إلى الغزالي- من حيث إن الوجود متقدم على العقل في الوجود؛ فوظيفة العقل هي إضافة النظام إلى ذلك الوجود. ومن هنا، كان القول بالاسمية يعني عند المرزوقي التحوُّل من العقل المثال (المعقول) إلى العقل الوسيلي (العاقل).

وأراد المرزوقي تحديد المدى الوجودي للمعرفة العقلية، بإخراج الكلي من الوضع الوجودي (الواقعية) إلى الوضع الإجرائي الوسيلي (الاسمية)، فقال: إن "مسألة الكلي هي الموضوع الأهم الذي خالفت فيه السُّنة الفكرية العربية والإسلامية، السُّنة الفكرية اليونانية، وهذه الخصوصية تتمثَّل في القول بالعقل الوسيلة، لا العقل الغاية؛ أي القول بالاسمية بدلاً من الواقعية، وهذا منتهى المطاف مع ابن تيمية وابن خلدون، وقبل ذلك ودونه محطات عديدة."[2] وتغيير السُّنة الفكرية العربية كان في موضوع درسها؛ المعرفة، وهو في الفلسفة اليونانية طبائع للأشياء، أمّا في الفكر العربي -الديني والفلسفي كما جاء عند الغزالي- فهو مجريات الأمور.

---

(١) شيدوقة، **الكلي في فلسفة أبو يعرب المرزوقي: تحرير الإمكان من أجل استئناف التمكين**، مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق.

إن الظرف المحدِّد لمنزلة الكلي التي صاغها المرزوقي انبثق من الإسلام بوصفه حنيفية محدثة،[1] وحوىٰ شرط التحوُّل عنده في مسألة الشرط الوجودي للمعرفة من العقل المعقول إلىٰ العقل العاقل، وأحدث ثورة علىٰ واقعية الكلي الطبيعية في الفلسفة، وواقعيته الشريعية المحرفة في الدين، وذلك بنفي كليهما،[2] باعتبار أن الإسلام (النص) هو المؤسِّس الفعلي للاجتهاد النظري والاجتهاد العملي؛ فالطبيعة والشريعة آيتان إلهيتان، تُشكِّلان المعرفة النظرية والمعرفة العملية، من حيث إن المعرفتين تُمثِّلان اجتهاداً لفهمهما. وبذلك نلاحظ أن المرزوقي قد وضع بهذه النقلة حدّاً للمدىٰ الوجودي للعقل لا يُمكن بعدها تجاوزه.

ولا بُدَّ من الإشارة إلىٰ أن النتائج التي حقَّقها تحرير مفهوم الكلي من إطار الواقعية الأفلاطونية أو الأرسطية إلىٰ إطار الاسمية قد تجلَّت في المساعدة علىٰ تطوير المعارف والعلوم في الفترة اللاحقة؛ ذلك أن واقعية الكلي تجعل نتائج الفلسفة جامدة غير قابلة للتطوير. وقد جاءت هذه النقلة -بدايةً- علىٰ يد ابن سينا والغزالي، ثم استخدمها ابن تيمية وابن خلدون علىٰ هيئة صورةٍ، وتم فيها الاستعاضة عن الميتافيزيقا والميتاتاريخ في الواقعية، بالطبيعية والتاريخ في الاسمية، ونجم عنها انتقال الإنسان من عبادة الطبيعة والشريعة إلىٰ السيادة عليها، وقد عَدَّ المرزوقي هذا التحرير "البداية الفعلية للقطع مع الفكر القديم والوسيط، وللشروع في تأسيس الفكر الحديث والمعاصر."[3]

فوظيفة الكلي النظري والكلي العملي في الأمم المبدعة تتمثَّل في اعتباره أداة رمزية لتناول التجربة الجزئية الحية، والتعاطي معها، والتفاعل من خلالها، وهي علىٰ غير ذلك عند الأمم التابعة، التي يصبح فيها التعبير عن جزئي غيرها من الأمم كلياً مطلقاً عندها، فيتحوَّل من جزئي طبيعي أو شريعي إلىٰ طبائع ضرورية وشرائع واجبة، لا تتأتىٰ المعرفة النظرية

---

(١) الحنيفية المحدثة: هي الحنفية بعد إبراهيم عليه السلام. وقد أُطلِق وصف الحنيفية علىٰ إبراهيم عليه السلام ابتداءً؛ لأنه حَنَفَ عن الشِّرك؛ أي مال عنه إلىٰ التوحيد. ويُقصَد بالمحدثة ما طرأ علىٰ التوحيد من تحريف بعد إبراهيم عليه السلام، وظهر في دعوة موسىٰ وعيسىٰ عليهما السلام. أمّا فكر الحنيفية المحدثة الفلسفي والكلامي فهو محاولات الإصلاح للانحراف الطارئ علىٰ التوحيد، الذي أدّىٰ إلىٰ التقابل الظاهر بين الحكمة والشريعة، أو بين الطبائع والشرائع.

(٢) المرزوقي، **تجليات الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص٣٩.

(٣) المرزوقي، أبو يعرب. **منزلة الكلي في الفلسفة العربية**، بيروت: الفكر العربي المعاصر، ٢٠١٠م، ص٨١.

والعملية إلا من خلالها، فتصبح الممارسة النظرية والعملية نفياً للمعطى العيني وخصائصه، ليصبح قابلاً لصهره وقسره في قوالب نظرية وعملية ميتة.[1]

ولهذا كانت مسألة الكلي -كما طرحها المرزوقي- تُعبِّر عن حقيقة منهجية تُؤسِّس لعملية النظر في كل كتاباته، وتتلخص في فك الارتباط بين الطريقة والحقيقة. فأياً كان المنهج (منطقياً، أو رياضياً)، وأياً بلغت درجة دقته وصرامته، فإن ذلك لا يعني بأيِّ حال إطلاقية المعرفة الناتجة عنه؛ فالكلي إمكان من جملة إمكانات أخرى، وقد يكون دينياً أو فلسفياً، ويُمثِّل أداة رمزية تتبوَّأ منزلة وسطى بين المتعالي والمحسوس.

ثالثاً: النهوض الحضاري وعلاقته بنهوض الفكر الفلسفي

ليس سهلاً تبيان الحدِّ الفاصل بين النهوض والفلسفة؛ أيهما تقدَّم الآخر، وذلك للقواسم المشتركة بينهما؛ فحيثما وُجِد نهوض حضاري وجب أن يصاحبه تفلسف بالمعنى النقدي للفلسفة، أو تكون الفلسفة إحدى ثمرات النهوض، وأينما وُجِدت فلسفة نقدية ترافق الفعل المؤسِّس للنهوض وُجِدت صحوة ونهضة وبناء.[2]

١- لمحة عن الفكر الفلسفي في التاريخ العربي الإسلامي

يرى المرزوقي أن فكر النهضة الفلسفي في تاريخنا العربي الإسلامي الحديث قد مرَّ بحدثين أسَّس كلاهما لخصائص سلبية اتسم بها فكر النهضة، وتحدَّدت من خلالها "اتجاهات في مجالات القيم بأصنافها: الذوقية، والخلقية، والمعرفية، والتشريعية، والوجودية."[3] أمّا الحدث الأول فبدأ بمحاضرة إرنست رينان Ernest Renan عن دور الإسلام وموقع الفلسفة العربية في الحضارة العربية الإسلامية خاصة، والحضارة الإنسانية على وجه العموم،

(١) المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص٥٨ - ٥٩.

(٢) خليل، بكري. **الفلسفة وإشكاليات النهضة العربية**، العراق: بيت الحكمة، ١٩٩٧م، ص٤٧.

(٣) المرزوقي، أبو يعرب. "الفلسفة العربية في مائة عام (إشكاليات ومناهج ومعوقات وآفاق)"، في **الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م، ص١٦١.

ثم استمر واكتمل مع مقالات فرح أنطوان وصداها الذي تمثَّل في ردود الشيخ محمد عبده.

وأمّا الحدث الثاني فبدأ بمحاضرة إرنست بلوخ[1] Ernest Bloch التي تحدَّث فيها عن الدور التنويري الذي قامت به الفلسفة العربية متأثِّرة باليسار الأرسطي، وكان رائدها في ذلك الرشدية مُمثَّلةً في ابن رشد.

وقد انبنى على هذا الحدث جدل كبير بين المتأثِّرين بهذا التيار والتيار الديني، مثل ما دار بين البوطي وتيزيني. وكلا الحدثين -بالرغم ممّا في ذلك من مفارقة- يعودان إلى رؤية هيجل Hegel لمنزلة الحضارة العربية في فلسفته للتاريخ، وفي تصوُّره لموقع الفلسفة العربية في التاريخ الفلسفي؛ إذ استند في ذلك إلى نظريات لم تتجاوز الاستشراق والاستشراق المضاد[2] المبني على فكرة التفاضل بين العقليات والذهنيات أو أرواح الشعوب،[3] وقد نتج عن هذين الحدثين ظاهرتان متعاكستان:[4]

الأولى تبدَّت في تصدُّر النخب المتأثِّرة بالغرب على النمط العلماني الليبرالي وتسلُّمها الحكم من المستعمِر، تلتها نخب على النمط العلماني الاشتراكي تصدَّرت المشهد بحركات وثورات وطنية، فأصبحت القيادة الفكرية الرمزية الحاكمة تُردِّد الشعارات نفسها المتداولة في الغرب، وتستمد شرعيتها من تصوُّرات بنتها على فلسفات سادت في العصر الوسيط للإسلام، أو من مدارس انتشرت في الغرب الحديث مثل الوجودية والماركسية.

---

(١) إرنست سيمون بلوخ (١٨٨٥م–١٩٧٧م): فيلسوف ماركسي ألماني، تأثَّر بهيجل وماركس، وألقى محاضراته بمناسبة ألفية ابن سينا (١٩٥٢م)، وتحدَّث فيها عن اليسار الأرسطي قياساً على اليسار الهيجلي، وأصبح حديثه النص المقدَّس لكل القراءات الماركسية للفكر العربي الإسلامي. انظر:

- المرزوقي، **الوعي العربي بقضايا الأمة**، مرجع سابق، ص٦.

(٢) الاستشراق المضاد (علم الاستغراب) يُمثِّل الردود العربية على الاستشراق، وهو يُمثِّل أيضاً مدرستين تناظران مدرستي الاستشراق؛ فهو إمّا يبحث عمّا يقابل الفكر العربي في العصر الوسيط اللاتيني المسيحي، وإمّا يسعى إلى أن ينسب كل منجزات العصر الوسيط والعصر الحديث عند اللاتين إلى الفكر العربي الإسلامي.

(٣) المرزوقي، **الوعي العربي بقضايا الأمة**، مرجع سابق، ص٥-٦.

(٤) المرزوقي، **الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام**، مرجع سابق، ص١٦٢-١٦٣.

والثانية تمثَّلت في ضعف النخب المتصدِّرة للحكم على النمط العلماني لصالح نخب المعارضة أو ما يُسمّى الإسلام الوعظي،[1] الذي عمد إلى توظيف رموز دينية في الفعل السياسي، اقتصر عملها على محاولة استعادة ما ساد في العصور الإسلامية الأولى؛ لإنزاله وتفعيله على أرض الواقع بوصفه صورة من صور الإحياء، ولم يكن ذلك إلا تشويهاً للإسلام بنفي الفعل فيه المستند إلى نظريات تستمد فاعليتها من تقنيات الفعل الآلية، والرمزية المستندة إلى التنظير العلمي المميِّز الرئيس للعصر الحديث.

ولم يُشكِّك المرزوقي في أهمية المعارك التي نجمت عن التجاذبات الأيديولوجية بين الفريقين، بل عَدَّها ذات دلالات فلسفية تؤشِّر لعدم شروع الفريقين في فعل التفلسف المستقل المبني على "التنظير العلمي المؤثِّر، والإبداع الرمزي المحرِّك"[2] الذي يُعدُّ خلو الفكر منه دلالة على بدائية الفكر المباشر عند النخب، وعلى عدم توافر الشروط الذاتية لفعل التفلسف. فالفكر العربي انشغل بتحقيق الشروط الزائفة للنهضة التي حدَّدها له الاستشراق مُمثَّلاً في رينان Renan (١٨٢٣م-١٨٩٢م)، وجولدتسيهر Goldziher (١٨٥٠م-١٩٢١م)، وماسسنيون Massignon (١٨٨٣م-١٩٦٢م)، وبلوخ Bloch (١٨٨٥م-١٩٧٧م)، وتبنّاها العرب من مثل: فرح أنطون، وطه حسين، وطيّب تيزيني (٢٠١٩م)، مدفوعين بالتصوُّر العقدي الذي فرضه الاستشراق، وما ولَّده الاستعمار من عقدة النقص؛ بأنْ لا حضارة إلا باحتذاء النموذج الغربي.[3] وعلى هذا، فإن الحلول التي قُدِّمت -من وجهة نظر المرزوقي- شكَّلت عائقاً حقيقياً في وجه النهضة، منع العرب والمسلمين من استنطاق

---

(١) الإسلام الوعظي: هو ما اعتُمِد به على الخطاب الوعظي الذي يعتمد على الوجدانيات من دون الالتفات إلى البُعْد الوجودي لفلسفة الإسلام، وقد تحدَّث عنه المرزوقي قائلاً: "الخطاب الديني لا يعظ ولا يردع، ... وما لم يفهم الدعاة ورجال الدين هذه الحقائق، فإن كلامهم لن يكون مسموعاً... ذلك لأنهم لم يقرأوا القرآن بوصفه أعمق تجربة وجودية". انظر:

- المرزوقي، أبو يعرب. **الاختناق: تأملات في بُعْدي حياة الإنسان الوجودي والديني**، الوعي العربي بقضايا الأمة، (٧/ ٥/ ٢٠١٦م). انظر:

- https://abouyaarebmarzouki.wordpress.

(٢) المرزوقي، **الوعي العربي بقضايا الأمة**، مرجع سابق، ص٨.

(٣) المرجع السابق، ص١٠.

تاريخهم؛ ما حال بينهم وبين الإبداع الفعلي. بيد أن الاستشراق لم يكن العقبة الوحيدة التي حالت دون دراسة التاريخ العربي دراسة علمية؛ ذلك أن الاستشراق المضاد عمد أيضاً إلى تشويه التاريخ ببحثه عن بقايا الفكر العربي في العصر الوسيط اللاتيني المسيحي.

ولا شك في أن للتجاذبات الأيديولوجية أثرها في مسير النهضة من حيث تأخره وتعثره، إلا أن دورها قد يكون عظيماً في حال بلورة مشروع يسع الجميع، إذا حكَّمت الأطراف المتخالفة المصلحة المشتركة للنهوض. ولكن، ألا يُعدُّ نقد المرزوقي للمفكِّرين العرب شديد الصرامة؟ فقد استعمل هؤلاء ما انفتحوا عليه من معارف عصرهم، مدفوعين بالهمّ النهضوي، فأنتجوا فلسفات لم تُثمر حينها لبُعْدها عن تطلعات شعوبهم، ولكنها أسهمت -ولو بالقدر اليسير- في البناء، من حيث هي تجارب مبنية على معارف يُمكن الاستفادة منها.

نقد المرزوقي فعل التفلسف بصورته النمطية التي عَدَّها "وليدة لحظة تاريخية وظرف زماني ساهم في تثبيتها."[1] وكان لهذه الصورة أثرها فيمَن ثار عليها من الإسلاميين الرافضين لها بصورتها التي شوَّهها فعل التفلسف، وذلك عند حصرها في بعض ثمارها المتمثِّلة في نتاج فلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد؛ فليست كل صورة نمطية عاكسة لحقيقة محتواها. وفي معرض دفاعه عن الفلسفة، قال المرزوقي إنه لا ينبغي لنا أن نطلق الأحكام على فعل التفلسف نفسه إن كان قد أنتج نشاطاً إنسانياً -أصبح تراثاً- لا يتفق مع ما يراه بعض علماء الإسلام من الفقهاء. ففعل التفلسف غير متعلق بمضمون الفلسفة، وهو أسلوب علاج، وليس مسألة عقائدية؛ إذ يقدِّم علاجاً منطقياً وفكراً نقدياً للتعامل مع القضايا، ويمثِّل نشاطاً ذهنياً غير محدَّد المضمون، يبحث في المبادئ الأولى للنشاط الفكري، فهو فعل السؤال حول الوجود بما يشمل الإنسان، وطبيعة الحياة، وغايتها، والحقيقة، وهو بهذا المعنى يتفق مع الدين الطبيعي وغايته في الوجود.[2]

---

(١) باسعد، بدر محمد. **مفهوم الفلسفة عند أبو يعرب المرزوقي**، مركز نماء للبحوث والدراسات، (١٤/ ٧/ ٢٠١٥م). انظر:

- www.namacenter.com/ActivitieDatials.aspx?id=30547.

(٢) المرزوقي، أبو يعرب، وتيزيني، الطيب. **آفاق فلسفة عربية معاصرة**، دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠١م، ص٢٠١.

وقد علَّل المرزوقي عدم إسهام الفكر الفلسفي في بناء حضارتنا الإسلامية بأسباب عدَّة، منها:

أ- الاستعاضة عن العلوم الفلسفية بمنطق سدِّ الذرائع الفقهي[1] الذي كان له الأثر السيئ في تخلُّف البناء الحضاري، ليس فقط في أمور الدنيا، وإنما امتد ليشمل الدين أيضاً.[2]

ب- بناء المسلمين عمارة حضارتهم المادية ونظامهم السياسي على غير نظرية الإسلام في القيام المادي والسياسي؛ نتيجة تبنّيهم نظامين جاء الإسلام لتخليص البشرية منهما: النظام السياسي الساساني، والنظام السياسي البيزنطي.[3]

ت- قيام حضارة المسلمين الرمزية على نظم تربوية تستند إلى السنن اليهودية، والمسيحية، واليونانية واللاتينية؛ ما أنتج مزيجاً من الفوضى والفصام تولَّد عنه تشوُّه في النظام الرمزي لديهم.[4]

---

(١) هو أحد أصول الفقه الإسلامي عند الإمام مالك وأحمد بن حنبل. والذريعة عند علماء الأصول هي ما يُتوصَّل به إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدة. ومن ثم، فإن الذريعة هي أمر غير ممنوع لنفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع. انظر:

- الزحيلي، محمد. **أصول الفقه الإسلامي**، دمشق: منشورات جامعة دمشق، ٢٠١٢م، ص٢١٨.

وقد استخدم هذا المبدأ في إصدار كمٍّ عظيم من الفتاوى حرَّمت أموراً بغير نص شرعي، متخذة من سدّ الذرائع مستنداً لها، وأوصدت الباب أمام كثيرٍ من المعارف خشية الوقوع في الحرام، فتأخرت العلوم الدنيوية وجمد الدين. وقد ذكر ابن تيمية أن الذنوب تقع من أحد أمرين: "وإمّا مبالغة في التشديد لما اعتقدوه من تحريم الشارع، فاضطرهم هذا الاعتقاد إلى الاستحلال بالحيل، وهذا من خطأ الاجتهاد، وإلا فمَن اتقى الله وأخذ ما أحل له، وأدّى ما وجب عليه؛ فإن الله لا يحوجه إلى الحيل المبتدعة أبداً، فإنه سبحانه لم يجعل علينا في الدين من حرج، وإنما بعث نبينا نم بالحنيفية السمحة." انظر:

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **مجموعة الفتاوى**، كتاب الفقه والبيع، المنصورة: دار الوفاء، ج٢٩، ط٣، ٢٠٠٥م، ص٤٧.

(٢) المرزوقي، أبو يعرب. **إشكالية تجديد أصول الفقه**، دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٦م، ص٢٢١.

(٣) المرزوقي، **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٨٣.

(٤) المرجع السابق، ص١٨٤.

فالإسلام قد أتىٰ علىٰ مجتمع طابعه البداوة، ولكي يتمكَّن من بناء أنظمته السياسية والاقتصادية والرمزية؛ اضطر إلىٰ استعمال ما حضر من الإمكانات دون غربلة ونقد، في الفترة التي سبقت بدايات النهضة الثانية[1] خلال مرحلة التأسيس وانتشار الإسلام في أرجاء المعمورة.[2]

إن انفتاح الإسلام والمسلمين علىٰ علوم الآخر وفلسفاته أحدث جلبة في المفاهيم والقيم الأولىٰ التي جاء بها الإسلام، فاختلطت مع كثيراً من الدَّخَن؛ ما أدّىٰ إلىٰ ظهور فلسفات مزجت بين عقائد وأفكار دخيلة علىٰ الإسلام. ومع محاولات الصمود والتأسيس للإسلام التي أفلحت في العصر الوسيط، أصبح النقد نسقياً، وذا جذور فلسفية عميقة؛ ما أسهم في تأسيس ثورة كونية علىٰ مستوىٰ الوعي الرمزي. وقد عبَّرت عنه الرؤيا الإصلاحية التي تمثَّلت في إعادة تأسيس الفلسفة النظرية والعملية بديلاً عن الفلسفات التلفيقية؛[3] للعودة بالإسلام إلىٰ معينه الأول، فجاءت فلسفة ابن تيمية في النظر والعقيدة، وفلسفة ابن خلدون في العمل والشريعة.[4]

وتُعدُّ الفلسفة عند المرزوقي شرطاً في الدين الطبيعي الممهِّد لفهم الدين المنزل، من حيث إنها عملية متجددة ترتبط بتساؤلات الإنسان الكبرىٰ عن طبيعة الحياة، وغايتها، وموقع الإنسان في الوجود. والتجدُّد في المساءلة يعني التجدُّد في الممارسة النظرية؛ ما ينفي

---

(١) أرّخ المرزوقي لهذه النهضة في بدايات العصر الوسيط؛ عصر ابن تيمية وابن خلدون.

(٢) أحاطت بالإسلام إبّان تكوينه أربعة مؤثِّرات، هي: القبلية الجاهلية التي تمثَّلت فيمَن بقي في الجزيرة العربية من العرب، والبيزنطية التي تركت أثرها في الدولة الأموية، والساسانية التي أسهمت في تكوين الدولة العباسية، وطبيعة الصراع بينهم وبين الإسلام الناشئ الذي حدَّده الظرف التاريخي الفعلي.

(٣) مصطلح أطلقه المرزوقي علىٰ الفلسفات التي نتجت من المزج بين أكثر من فلسفة، مثل المزج بين الفكر الأفلاطوني المحدث والفكر اليهودي الذي أنتج مزيجاً تولَّدت عنه كل المدارس الكلامية فيما بعد، إضافةً إلىٰ التوفيق بين المواقف الفلسفية الأربعة: الأفلاطونية، والأرسطية، واللاأدرية، والوثوقية؛ ما ساعد علىٰ إطلاق العلم من المذاهب وازدهاره، وهو الأثر الإيجابي الوحيد للفلسفات التلفيقية في الحاضر. انظر:

- المرزوقي، أبو يعرب. **الإبستمولوجيا البديل: مراس العلم وفقهه**، تونس: الدار المتوسطية، ٢٠٠٧م، ص٦٢.

(٤) المرزوقي، **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٩٧-١٩٨.

الإطلاق والنظرة الدوغمائية -فيما توصَّل إليه الفكر الفلسفي- التي نتجت عن اعتبار مضمون الفلسفة علماً مطلقاً.[1]

ومن الجدير بالذكر أن فعل التفلسف ليس مقصوراً على زمان ومكان، ونتائجه المعرفية ليست مُلزِمة؛ فقد يأتي مَن ينقضها، كما هو الحال اليوم في تغيُّر الفعل الفلسفي ووظيفته المعاصرة. وهذا الفعل مستمر موجود بدوام الوجود في صيرورة دائمة، بحيث ينتج معرفة تراكمية ذات مضامين معرفية متجددة بتجدُّد الأحداث؛ ذلك أن المعرفة الفلسفية هي "خبرة الإنسان العقلية الناتجة عن فهم تجارب العقل الإنساني في معرفة ذاته ومحيطه."[2]

وتصبح الفلسفة عند المرزوقي ذات قول عملي حين تصل إلى الممارسة العملية، ويتم إثراؤها بالمضمونات الجديدة التي تُطوِّر الممارسة النظرية القديمة تطويراً يجعلها قادرة على الإمساك بالظاهرات الجديدة وتفسيرها بمضمون قوانينها، فتصبح الظاهرة أمراً قابلاً للتعليل الكلي.[3] وبهذا يتبيَّنَّ لنا أهمية أن تصبح الفلسفة ذات قول عملي (الكلي العملي) لا ينظر إلى المحاولات المستمرة على أنها علم مطلق.

ويرى المرزوقي أن كل الاجتهادات الفلسفية -بوصفها محاولات للعقل البشري- تستحق أن يُنظَر فيها وتُتعلَّم؛ لكي يصبح للأمة متخصصون، أياً كانت مصادر تلك العلوم ومنابعها، فنختار ما يناسب ظرفية حضارتنا بحيث لا يكون تحكمياً من دون نظر، وإنما

---

(١) المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص٢٠٨.

(٢) المرزوقي، أبو يعرب. **فكر ابن خلدون في عشر مسائل**، الوعي العربي بقضايا الأمة، (١٣/ ١/ ٢٠١٤م). انظر:
- https ://abouyaarebmarzouki.wordpress.com

(٣) التعليل الكلي يجمع بين القراءة الفلسفية والقراءة الدينية، وهو تعليل يُمكِّن من فهم أعماق الفلسفة السياسية والتربوية وما بينهما من صلة وثيقة بنظرية القرآن الواصلة بين الفكر الديني (من حيث هو أصل الغايات في التربية الخلقية والروحية للإنسان) والفكر السياسي (من حيث هو أصل الأدوات فيهما)، إضافةً إلى التركيز على طبيعة التفاعل بين أنشطة المجتمع المختلفة (الاقتصادية، والتربوية، والثقافية، والخلقي والسياسية) على المستويين: الوطني، والعالمي. انظر:

- المرزوقي، أبو يعرب. **الإصلاح التربوي عند ابن خلدون وابن تيمية**، الوعي العربي بقضايا الأمة، (١/ ٦/ ٢٠١٥م). انظر:

- https://abouyaarebmarzouki.wordpress.

يكون محكوماً بخصوصيات الحضارة عامة والتنويعات الظرفية التاريخية بوجه خاص.[1]

٢- الشروط الحقيقية لفعل التفلسف المؤسِّس للنهوض

لتحقيق الشروط الحقيقية لفعل التفلسف الممهِّد للنهوض، قدَّم المرزوقي نقده للموقف المثالي لواقع فلسفتنا العربية؛ لأنه أسَّس للجمود الذي أصاب الفكر العربي، والذي لا يمكن التخلُّص منه إلا بالإقدام على نقد جذري يتيح لنا إمكانية الاستئناف الفعلي في تكوين الفكر الفلسفي العربي المبدع، ويشترط إعادة التأريخ للفكر عامة والفكر الفلسفي بوجه خاص، في تعيينهما النظري والعملي (التصوُّري، والفعلي) في المئة سنة الأخيرة، وذلك بتخليصهما ممّا فُرِض عليهما، فمنعَهُما من ممارسة فعالياتهما ذاتياً بحرية واستقلال.

وقد توارد إلى روع المرزوقي سؤال مفاده: كيف تُبدِع أمة تحمل فكراً عديم العمق الفلسفي؟ أو: كيف تُبدِع أمة ليس في جعبتها فلسفة حيَّة؟[2] ذلك أن الموقف المعرفي لأيّة أمة يجب أن ينبع من موقفها الوجودي، والعكس بالعكس، وهو ما أسَّست له العقيدة الإسلامية في بدايات النهضة الأولى. ويتحدَّد الموقف الوجودي لأيّة أمة عن طريق مسألة التناسب بين الخيارات الفلسفية والالتزامات الوجودية عند الأفراد والجماعة بحسب الظرفيات التاريخية، حيث يكون فيها العلم فاعلاً؛ بمعنى أن يكون فيه النظر مثال العمل الأعلى وهاديه الأمثل، ويكون فيه العمل مادة النظر والتأمُّل، كما هو الحال في العمل من حيث هو جوهر؛ لأن الإنسان كائن خلقي يصحب فعله، ويسبقه، ويتلوه فعل تصوُّري هو التفكُّر في حدود القدرة.[3]

---

(١) المرزوقي، أبو يعرب. وآخرون. **مستقبل الإسلام والمسلمين والموقف الوجودي المناسب للظرف التاريخي**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤م، ص٦٠.

(٢) الفلسفة الحيَّة عند المرزوقي هي نتاج للمعرفة الحيَّة التي يكون مضمونها معاصراً لشكلها؛ أي تكون موضوعاً لذاتها. فالمعرفة عندما تكون معرفة بحق ليست كلاماً، بل هي الوجود الفعلي لحضارة من الحضارات في تحققها الرمزي بكل درجات هذا التحقق من أدنى (الأساطير منبع التاريخ) صياغات الإدراك إلى أسماها (الفلسفة بوصفها مصباً للتاريخ). فعند الأمم السوية ليس الفكر إلا درجات عودة الحضارة إلى نفسها؛ لفهمها، ونقدها، وتجديدها المتواصل. انظر:

- المرزوقي وآخرون، **مستقبل الإسلام والمسلمين والموقف الوجودي المناسب للظرف التاريخي**، مرجع سابق، ص٦٩.

(٣) المرجع السابق، ص٧٠.

وممّا لا شك فيه أن نهوض الأمة الفاعل يستند إلى إصلاح العقل، الذي هو شرط لإنشاء فلسفة عربية معاصرة، تؤدي دوراً فاعلاً على الصعيد العالمي، وتستمد كونيتها من تصوُّرها العقلي، وتستقي خصوصيتها من مادتها الحضارية.[١]

والعقل في مشروع أبو يعرب المرزوقي "ليس مجرَّد مثال عقيم لموضوعه الطبيعي أو الشريعي، بل قوة إنتاجية لا متناهية لهما، وصياغات هذا الإنتاج تظهر مثلاً في الرياضيات والمنطق وفي السياسة والتاريخ."[٢]

ويبدأ إصلاح العقل بالتخلُّص من شبه الجمود الذي يعانيه الفكر العربي اليوم نتيجة سببين تقليديين قاتلين لكل فكر فلسفي؛ أولهما: التقاليد النفعية التي ورثها القارئ العربي، والتي أضحى لا يُرى بها من الفكر إلا الثمرة؛ ذلك أن الاهتمام بالأدوات من العلوم هو علم لا ينفع -كما يرى بعض فقهائنا- ما دام لا يصل بنا إلى الثمرة، من حيث اعتباره كالتحليق في عالم السراب، وهو ما نجم عنه إيلاء العمل ونتائجه أهمية تفوق النظر المؤسِّس للعمل؛ ما أدّى إلى إضعاف الفكر وتسطحيه، لعدم قدرته على مسايرة الواقع.

وثانيهما: صور الفكر الفلسفي التي صنعها أنصاف المثقفين من قشور الفلسفة الغربية والعربية، ظناً منهم أنها تغنيهم عن العودة إلى أصولها، فنجم عنها خطاب هزيل خلا من الجدية، ووسم الخطاب الفلسفي النظري أو الديني العملي بالسطحية؛[٣] ذلك أن فلاسفتنا المعاصرين يقفون من متون فلسفة الغرب موقفاً عدمياً، وكأن تلك المتون نصوص مقدَّسة، وهو ما يعدُّه المرزوقي جوهر اغتراب الفكر الفلسفي العربي ماضياً وحاضراً.[٤] وهو ذات

---

(١) المرزوقي، وتيزيني، **آفاق فلسفة عربية معاصرة**، مرجع سابق، ص١١٩-١٢٠.

(٢) شيدوقة، محمد. **فلسفة المرزوقي: استئناف مشروع الشهود الحضاري**، الوعي العربي بقضايا الأمة، (٢٦/ ١١/ ٢٠٠٨م). انظر:

- https://fr-fr.facebook.com/Prof.Yoreb/photos/a.../285754448152270/

(٣) المرزوقي، أبو يعرب. **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، بيروت: دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٤م، ص٤٩ – ٥٠.

(٤) المرزوقي، وتيزيني، **آفاق فلسفة عربية معاصرة**، مرجع سابق، ص٦١– ٦٣.

الموقف الذي وقفه جُلُّ فلاسفتنا في العصر الوسيط تجاه واقعهم حين تعاملوا معه بنفيه، ومحاولة إحلاله بالنظريات والمتون التي ورثوها عن مُعلِّمي مدرسة الإسكندرية،[1] من دون أن يقدِّموا التفسير والتعليل للإشكالات النظرية والعملية لواقع عصرهم، وأثرها في منزلة الإنسان الوجودية من حيث الممارسة النظرية والعملية؛ إذ كانوا شُرّاحاً للفلسفة اليونانية، واكتفوا بالوقوف عليها كأنها حقيقة نهائية لا يُمكن تجاوزها.[2]

ولكن، ألا يحمل حُكم المرزوقي على فلاسفة ما بعد مدرسة الإسكندرية (فلاسفة العصور الوسطى) بعضاً من المبالغة؟ فهل يُعقَل أن يوصف موقف الكندي والرازي والفارابي وابن سينا والغزالي في المشرق العربي، وابن باجة وابن طفيل وابن رشد في المغرب العربي بالعدمية؟ وكيف يكون ذلك وقد اتكأ المرزوقي على الغزالي في مشروعه، وإن تجاوزه، وبيَّن أثر إنتاج ابن سينا المعرفي في الغرب في أكثر من منحى؟

رابعاً: الاستئناف

يرى المرزوقي أن الاستئناف هو السبيل الوحيد الذي يمكنه أن يسير بالإنسانية إلى آفاقها الرحبة، ويخرجها من طرقها المسدودة. ويحمل الاستئناف معنىً، قد يغيب عن الأذهان، مستمداً من واقع أن لهذه الأمة تجربة في الريادة الحضارية، وأن مسعاها في الاستئناف، إنما هو استعادة لهذا الدور في مسيرتها التاريخية.

---

(١) مدرسة فلسفية تختلف في خصائصها عن التعاليم الفلسفية التي سادت بين تياراتها عن الفلسفة اليونانية، ومن أشهر فلاسفتها فيلون (٢٠ق م-٥٠م) وأفلوطين (نحو ٢٠٥-٢٧٠م) اللذان غلبت عليهما النزعة الدينية والتصوُّر المثالي في عملية التوفيق بين الدين والفلسفة. ومن أشهر علماء هذه المدرسة: أقليديس، وأرخميديس، واللغوي الفيلولوجي إيراتوستن. وقد استمرت الأفكار الفلسفية لمدرسة الإسكندرية في العصر الإسلامي لتنمو على يد الكندي والرازي والفارابي وابن سينا والغزالي في المشرق، وعلى يد ابن باجة وابن طفيل في المغرب والأندلس، وقد بلغت مداها في فلسفة ابن رشد، وماتت بموته. انظر:

- ملحم، عدنان. "مدرسة الإسكندرية وتاريخ التعليم الفلسفي"، **دراسات تاريخية**، العدد (١١٧-١١٨)، (٦/ ١/ ٢٠١٢م)، ص٣١-٤٠.

(٢) المرزوقي، وتيزيني، **آفاق فلسفة عربية معاصرة**، مرجع سابق، ص٦١.

١ - الاستئناف في الفعل الحضاري

إن استئناف المسلمين تاريخهم الكوني أعسر من البداية البكر؛ ذلك أن الاستئناف يحتاج إلى التحرُّر من معوِّقات الذات التي اكتسبتها في فترة الانقطاع عن البداية البكر. ويرى المرزوقي كما رأى مَن سبقه مِن روّاد فكر النهضة أن الصدمة التي أحدثها الغرب عند اصطدامه بالشرق أفضت إلى هزَّة فكرية عند العرب والمسلمين في علاقتهم بتراثهم، فأصبح فكر ابن تيمية وفكر ابن خلدون في متناول النظر بعد أن دام الانقطاع عقوداً من الزمن.[١]

وقد أكَّد المرزوقي أن مستقبل الإنسانية والكون يعتمد على قدرة الفعل الحضاري الإسلامي للاستئناف، بإدراك جوهر الروحانية الإسلامية؛ ذلك أن "الحضارة العربية الإسلامية لم تسترد بعدُ حيويتها،" وأن العِلَّة تكمن في "عدم إدراكها طبيعة حيويتها: جوهر الرسالة الإسلامية، ... والذي هو عين محرِّك هذه الإشكالية،" ويعني به "طبيعة الاجتهاد الإجماعي."[٢] فتصوُّر الاستئناف الحضاري في التاريخ الكوني من دون تأسيس روحي للرسالة الإسلامية يلتزم فيه جميع أفراد المجتمع بالاجتهاد، لن يضعنا في قلب معادلة صناعة التاريخ، وإنما سيبقينا في هامشه غير قادرين على فعل التأثير.[٣]

ومن الملاحظ أن تأريخ المرزوقي[٤] للفعل الحضاري الإسلامي يستند إلى معنيين؛ الأول يتعلق بالغاية، ويكون باختيارنا أحد الموقفين المعرفيين في الفعل، وهما: الموقف الجحودي،[٥] والموقف الشهودي.[٦] والمعنى الثاني سمّاه التدرُّج، وهو الموقف السابق للوحي المتأثِّر بالفلسفة الهلينستية، الموقف الذي حال دون فهم طبيعة الرسالة الخاتمة؛

---

(١) المرزوقي، **تحديات وفرص محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص٢١.

(٢) المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص٤٠.

(٣) المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص١٠-١١.

(٤) للاستزادة عن تأريخ المرزوقي للفكر الإسلامي، انظر:
- المرزوقي، **تجليات الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص٤٢-٥٣.

(٥) الموقف الذي يُوحِّد بين الإدراك والوجود في الموقف من المعرفة، وهو ما أُطلِق عليه اسم الحلولية.

(٦) الموقف الذي يرفض التوحيد بين الإدراك والمعرفة؛ ذلك أن جوهر المعرفة هو التسليم بالوجود الطبيعي والوجود الشريعي المتعالي عن أيِّ إدراك إنساني، وهو ما أُطلِق عليه اسم الحنيفية.

فالكلام المتقدِّم على الإسلام عمل على إفساد الدين المنزل (الوحي) والعقل في إدراكه لطبيعة هذا الدين من خلال اصطناع تحريفات دحضها القرآن الكريم في أكثر من جانب.

وقد سار هذا الموقف السابق للوحي في طريقين مسدودين، هما: طريق الفكر الديني- الكلامي والصوفي، وطريق الفكر الفلسفي -المشائي والصفوي،[1] حيث لا التقاء بينهما، ولا مهادنة، ولا توفيق؛ فالحرب بينهما سجال باستثناء محطات متقطعة؛ ما مثَّل صداماً بين الدين والفلسفة؛ أي بين النقل والعقل.[2] وكانت النتيجة انفجار الوصل بين المرجعية الدينية والمرجعية الفلسفية؛ أي بين الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة -خلال القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي- بما آل إليه نسق ابن سينا الذي أتم المشائية العربية، وبما آل إليه نسق الغزالي الذي أتم الأشعرية. وقد مثَّل الانفجار خارطة المجال الفكري العربي التي انقسمت على إثرها إلى عالمين متشابكين: عالم سُنِّي يُقدِّم النقل على العقل، وعالم شيعي يُقدِّم العقل على النص، وفي كلٍّ منهما جزء من الآخر.[3] وسيطرت هذه الوضعية على الفكر العربي خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، وأنتجت الظاهرات الإبستمولوجية -في علم العلم وعلم العمل، والأكسيولوجية في عمل العلم وعمل العمل- التي تصدّى لها ابن تيمية وابن خلدون، وقدَّما لها علاجاً.

وقد حدَّد المرزوقي بداية الاستئناف باختيار فعلين؛ الأول: الغاية مُمثَّلة في الموقف الشهودي من حيث هو شرط شهود الإنسان الذي يرفض التوحيد بين الإدراك والمعرفة، وحصيلة إدراكه لذاته نسبة إلى الوجود الطبيعي والشريعي. والثاني: التدرُّج، بما يكشف به عن فهمٍ لتلك المراحل التي هيَّأت لهذه الغاية بوصفها شرط الاستئناف. فالغاية كما يراها المرزوقي هي أُسُّ الاستخلاف النظري (البُعْد النظري)، والتدرُّج هو أُسُّ الاستخلاف

---

(١) إشارة إلى إخوان الصفا. وقد أشار ابن تيمية في معرض حديثه عن الإسماعيلية إلى أن أصحاب رسائل إخوان الصفاء من الموافقين لهم؛ أي أن عقائدهم تنحو نحو المذهب الإسماعيلي. انظر:

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ج١، ط٢، ١٩٩١م، ص١٠.

(٢) المرزوقي، **تجليات الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص٥٧-٩٤.

(٣) المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص٦٦-٦٨.

العملي (البُعْد العملي)، وكلاهما يُؤسِّس للنظرية الاستخلافية، على أساس أن الديانات لا تُحصَر فقط في المعتقد النظري المتعلق بطبائع الأشياء، وإنما تمتد لتشمل المعتقد العملي المتعلق بالشرائع؛ أي تحديد الفعل الأول، وهو الغاية من الاستئناف، وتحديد الفعل الثاني، وهو المنهج الذي تسير عليه عملية الاستئناف وَفق تشريع مرحلي يُهيِّئ للوصول إلى الغاية، وينبثق من نظرية ختم الوحي والاجتهاد.

وبناءً على ذلك، كان لفلسفة المرزوقي في الاستئناف جانبان؛ الأول: نظري، حدِّده المرزوقي من خلال موقفه الفلسفي تجاه الوجود، وانبثق من الحنيفية الخالصة التي تبدَّت واضحة في السؤال الذي طرحه إبراهيم عليه السلام بصورة صريحة في توجُّهه إلى الأفلاك يُسائِلها، وحمل في طياته الجواب الشهودي.[1] وهو موقف يعاكس الفلسفة الجحودية الناتجة من عدم فهم السؤال بسبب تجاهله مبدأ الاستخلاف، أو جهله به. وهذا الهروب من السؤال يُمثِّله موقف هيدجر[2] Heidegger اليائس المتردد بين المخفي الظاهر والظاهر المخفي، وبين العدم الموجد والوجود المعدم، وهو موقف تاه به العقل الأوروبي وجحد.[3] والجانب الثاني: عملي تجلّى في مفهوم ختم الوحي،[4] ومفهوم الاجتهاد الإجماعي[5]. وقصد المرزوقي بنظرية ختم الوحي أن التاريخ الإنساني يخضع لخصيصة تتعلق بدورات يُلغي بعضها بعضاً في تدرُّج تاريخي، لتحقيق العمران الإنساني، وأن كل دورة من دوراته تمثِّل عهداً من تطوُّر

(١) الشهودي عكس الجحودي، وهو مفهوم الاستخلاف، أمّا الجحودي فيحمل الكفران بالإسلام.

(٢) للمرزوقي موقف واضح من الفلسفة المثالية الألمانية وروّادها، ومنهم هيدجر، وقد تجلّى هذا الموقف بنقده الأُسس التي قامت عليها تلك الفلسفات في كثيرٍ من كتاباته.

(٣) انظر:

- المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص١٥٤-١٥٥.

(٤) ختم الوحي يُعدُّ أهم مضامين الرسالة المحمدية، والمميِّز لها عن كل ما سبقها من الرسالات، ويعني توجُّه الرسالة إلى جميع المخلوقات، ونفي أيِّ سلطان روحي متعالٍ على البشر وسيطاً بينهم وبين الله (المطلق).

(٥) السلطة الوحيدة المشرِّعة بعد ختم الوحي (عصمة الأمة) التي تملك السلطان الوحيد الذي يحق له التشريع. وآليات تحقيق التشريع تتطور بحسب العصر، وتحقيق التوازن بين القوى في المجتمع. فالإجماع الاجتهادي هو بديل عن السلطة الروحية المعصومة في الحل الحلولي الديني، وبديل عن السلطة العقلية المعصومة في الحل الحلولي الفلسفي. "وهو دائماً إجماع مؤقت، لكونه اجتهاداً إنسانياً، وذلك هو جوهر الإسلام المحمدي". انظر:

- المرزوقي، **تجليات الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص١٥٨.

العمران، وهذه الخصيصة تتيح لكل دورة أن تُدرِج ضمنها ما تجده يتلاءم مع ميزاتها، وتُلغي البقية منه ممّا لا يتلاءم مع صفتها الغالبة عليها.

ولكن، كيف يرى المرزوقي إمكانية الاستئناف الحضاري لدورة جديدة في العمران البشري؟ وضع المرزوقي للاستئناف شروطاً تقتضي الآتي:

- معالجة أسباب فشل الفكر الفلسفي العربي الإسلامي.[1]

- التحرُّر من التحريف الفلسفي الذي جعل الفلسفة تنحرف عن غايتها في البحث عن الحقيقة، ومن التحريف الديني الذي كان التحرُّر منه شرط النهضة الأولى في الصدر الأول للرسالة الخاتمة.

- التحرُّر من عقد النقص ومركَّباته تجاه تراث الفلسفة؛ ما جعلها دائماً في موقف الدفاع عن هويتها، إضافةً إلى التحرُّر من عقد توثين التراث الذي يصل بها إلى حدِّ الجمود.

- اعتقاد المرزوقي أن شرط الشروط في تحقيق النهوض هو التخلُّص من الكسور الخمسة التي أدَّت إلى حرب أهلية دائمة بين المذاهب المتصارعة في الإسلام، وحالت دون النهوض،[2] وهي: "الكسر التاريخي الأهلي؛ الكسر الوجودي الأهلي؛ الكسر التاريخي الكوني؛ الكسر الوجودي الكوني؛ الكسر المعرفي أو الفلسفي."[3]

- الوصول إلى معرفة تقف عند حدودها، فلا تجنح إلى تأليه الإنسان بإطلاق عقله، وتؤمن أن وراء عالم الشهادة عالم غيبي لا يستطيع الإنسان إدراكه مهما بلغ الشَّأْو في التأويل.[4]

---

(١) المرزوقي، **الوعي العربي بقضايا الأمة**، مرجع سابق، ص١٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٥٨.

(٣) المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص٢٥-٢٦.

(٤) كتب المرزوقي عن التأويل، وأسهب داحضاً زعم الحداثيين في الوصول إلى المعاني الحقيقية المرادة عن طريق التأويل (الوثوقية)، وذلك في مقالة حملت عنوان: «طبيعة الأزمة التي يمر بها الفكر الإسلامي»، في: **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسات مهداة إلى المفكر رضوان السيد**، الرباط: المعارف الجديدة، الرابطة المحمدية للعلماء، سلسلة كتب الإحياء، العدد (١)، ٢٠١٣م، ص١٠٤-١١١.

- العودة إلى الفعل في التاريخ الكوني، وهو ما يقتضي أمرين؛ الأول: انقلاب معرفي في المنظومة المعرفية التي يمتلكها المسلمون، والتي تؤسِّس للفعل. والثاني: الذهاب إلى الغايات في الأعمال وعدم الوقوف عند البدايات، ويمثِّلها جميعاً ما سمّاه المرزوقي اليقظة الوجودية بوصفها سبيلاً للنهوض؛ إذ يكون فيها الوصل بين التناهي واللاتناهي خروجاً من الغفلة إلى عين اليقظة، وحائلاً بين أفينة الدين -بجعله مسكناً للواقع- وتدنيس السياسة،[1] فيصبح الاستئتاف اجتهاداً وجهاداً.

- إيجاد سلطة مضادة للسلطان المادي، تمتلك القدرة على حماية حقوق الإنسان، وتكون تحت سيطرة المجتمع المدني الرمزي، وهذا لن يكون إلا بأمرين؛ الأول: تنوير الجماعة عن طريق الإعلام الحر والتعدُّد. والثاني: إيجاد مؤسسات تُعنى بالعلم الحر وحق عدم الإصابة في الاجتهاد، فيتم التحرُّر من فكر السلطان الروحي المتمثِّل في طغيان العلماء، فيكون تحقيق القيم المنشودة طواعية من غير سلطة القسر والإكراه.

- العمل على تطوير المواقف الباعثة على تحقيق القيم؛ على أن يكون العقل والنقل فيها متطابقين، ثم السعي لتحقيق شروط القضاء على الظلم، ودراسة الأنظمة دراسة علمية موضوعية في لحظتها الراهنة؛ تجنُّباً لأسباب الفشل في صياغة الحلول النظرية، ثم النجاح في صناعتها.

- العمل على تشييد البناء النظري الذي يلتقي فيه الخيال العلمي بالخيال الأدبي، لتحقيق أقصى فاعلية للفكر، ويُقاس نجاحه بمدى بُعْده عن التسطيح السائد لدى مُفكِّري حاضر العالم العربي الإسلامي. فقد رأى المرزوقي أن الفكر في الأمم السوية يؤدي وظيفة تتعلق بالعودة المستمرة إلى الذات، بدوام المراجعة والمساءلة والنقد والتجديد في ضروب القيم المختلفة، في العلوم والاقتصاد والفنون والسلوكات، من حيث تحقُّقها وجوداً وعلماً؛ لذا نجده قدَّم فعل النظر على العمل، من حيث وجوب

(١) قصد بها المرزوقي: التوجُّه العلماني في جعل البشر لا يخضعون إلا للقانون الطبيعي فقط، برفضهم القانون الخلقي (الدين المُنزَل).

تأسيس العمل عن طريق التنظير الحامل لفكرة النهوض من جديد. ويضاف إلى ذلك أن تاريخ الفلسفة -بل حتى التاريخ الإنساني كله- لم يشهد نهضة إلا بالعودة إلى مساءلة الماضي؛ إمّا لفهم العطل الذي حصل، وإمّا لمعاودة صوغ الأسئلة التي لم تُصَغ صوغاً مفيداً؛ فكل الثورات الفكرية تبدو دائماً في صورة انبعاثٍ لسؤال قديم يعاد صوغه.

٢- الفكر الاستخلافي وجوهر التوحيد

يمثِّل الإطلاق الخيالي للفرضيات آلية تعتمدها الفلسفة -بوجهيها: الجحودي، والشهودي-، وينبني عليها العلم والعمل. وهي آلية لا تُظهر اختلافاً بين الجحود والشهود إلا من حيث التصوُّر المفضي إلى النتائج؛ ذلك "أن تصوُّر المطابقة بين الإدراك والوجود نظرياً والقيمة عملياً مطابقة فرضية اجتهادية، لتحفيز الإدراك في سعيه إلى الشهود عند الشهودي، واعتقادها مطابقة فعلية مطلقة عند الجحودي."[١] وهذا الإطلاق الجحودي يحوِّل العلم والعمل إلى ميتافيزيقا وميتاتاريخ يقدِّمان نفسيهما بديلاً عن الإيمان الديني في حال لم يتحررا من الجحود. وبهذا، يُعدُّ التفلسف آلية تكون في استعمالها الشهودي وسيلة من وسائل الاستخلاف للتعامل مع الطبيعة والشريعة بعد ختم الوحي، ويمتنع فهمهما دونها. أمّا في الجحود فهي تنتج حقائق مطلقة توحِّد بين العلم الإنساني والعلم الإلهي، بحصر الوجود في الإدراك.[٢]

وقد أشار المرزوقي إلى كيفية تجاوز ادعاء إطلاق العلم الإنساني، الذي يكون في النظر في العلم، لإغنائه بالأحداث الجديدة؛ ذلك أن العلمي يكون في صيرورة دائمة، ولا يحصل دفعة واحدة، فهو يزداد ويتغير عن طريق إغنائه بالمضمونات الجديدة التي تطرأ عليه، فتُحدِّث رؤاه النظرية السابقة، لتصبح أكثر قدرة على التقاط الواقع الجديد، ثم تفسيره

(١) المرزوقي، في "طبيعة الأزمة التي يمر بها الفكر الإسلامي"، في: **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسات مهداة إلى المفكر رضوان السيد**، مرجع سابق، ص٢١١.

(٢) المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص٢١٠-٢١١.

وتعليله وَفق ما يُتصوَّر من قوانين ملائمة. وأشار المرزوقي أيضاً إلى كيفية تجاوز ادعاء إطلاق العمل الإنساني، الذي يكون في النظر في العمل لإغنائه بالأدوات الجديدة التي تطرأ عليه، فتُحدِّث رؤاه العملية السابقة لتصبح أكثر قدرة على التعامل مع الواقع الجديد وَفق معطياته، وتبعاً لإرادة إنسانية حرة.[1]

وفي محاولات تجاوز الحلولية المستندة إلى الإدراك الجحودي،[2] اهتدى الفكر الاستخلافي[3] إلى أمرين؛ الأول: ضرورة التخلي عن العلاقة التي تجمع بين العلم وإطلاق نتائجه وفرضياته إطلاقاً ميتافيزيقياً عن طريق الفصل بينهما. والثاني جعل العلم مدخلاً إلى الإدراك الشهودي عند صياغة مفهومه،[4] بحيث يكون علمًا نافعاً في الدنيا والآخرة.[5]

ويقتضي الأمر الأول الفصل بين العلم وإطلاق نتائجه؛ أي أن يكون العلم نسبياً. وأهمية النسبية في العلم هي أن تجعله قابلاً للتحسين المستمر، فهو دائم الانفتاح على المراجعة. وتصبح المراجعة ممتنعة إن قلنا بالانطوائية؛ لأننا بذلك نكون قد نفينا الفرق

---

(١) المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص٢٠٧.

(٢) يستند الإدراك الجحودي إلى فلسفة جحودية عدَّها المرزوقي فكراً دينياً منحطاً؛ نظراً إلى التراجع عن الحرية الخلقية المحررة من الطبيعية؛ أي التراجع عن الوظيفة التي يؤديها الدين القائل بالتعالي (رمز سؤال إبراهيم الحائر)، وهي صورة جديدة من الفكر الأسطوري؛ ذلك أن القول بأن الوجود محصور في الإدراك الإنساني لا يختلف عن الفكر الأسطوري إلا في الاتجاه. وهي دين محرف، وليست معرفة علمية كما يزعم أصحابها؛ ذلك أن العلاقة العلمية لا تستطيع ادعاء الإطلاق في شيء، وإطلاقها لا يتجاوز الفرض والتقريب؛ فهي نسبية. انظر:

- المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص١٣٠-١٣١.

(٣) يُقصَد به «الفكر الذي هو عينه الدليل الوجودي أو الوعي الشهودي الذي يرى في كل ما ينحصر في الإدراك مجرَّد ممكن يدل على اللامتناهي الذي لا يحيط به الإدراك، إنه الإيمان بالغيب الذي لا يحيط به علم الإنسان.» انظر:

- المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص٢٠٠.

(٤) الصياغة التي تقابل معرفياً بين العقل وطور ما بعد العقل، ولم تصل إلى الصياغة الدقيقة إلا عند ابن خلدون حين استند إلى عِلَّة عقلية في التمييز بين المعرفة السببية والمعرفة التوحيدية، أو بين الإدراك الأول والإدراك الثاني المتمثِّل في إدراك حدود الإدراك بوصفه أساس التوحيد. فالنقلة من معرفة الضرورة السببية (الإدراك) إلى معرفة الحرية الخلقية (إدراك العجز عن الإدراك) هي التي تؤسِّس للفعل الحر. انظر:

- المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص١٣٠.

(٥) المرجع السابق، ص١٢٩-١٣٠.

بين العلم ومرجعه. وعين النسبية هي حصر الإطلاق في علم الله الذي له القدرة وحده على معرفة الطبيعة والشريعة في ذاتهما؛ لذا يبقى الوحيد المعلوم للإنسان هو وجه دلالتهما (قوانين الظواهر) الذي هو غير وجودهما، ولهذا كان المنبع الوحيد للأدلة على الوجود الإلهي في كل الأديان والشرائع منحصراً في الأدلة الطبيعية والأدلة الخلقية (الشريعة)، وهما معلومتان بمقدار ضرورتهما للوجود الإنساني. وهذا هو معنى الاستخلاف الذي يكون أساسه الإدراك الشهودي الجامع.[1] أمّا الأمر الثاني فينحصر في العلم المؤدي إلى الإدراك الشهودي عن طريق "عقل حر من الأوثان، لا معبود له سوى الله تعالى،"[2] ويتمثَّل في التمييز بين مدركات أربعة ومتعلقها الوجودي،[3] وهي مدركات لا تقبل النسخ أو التغيير؛ لأنها فوق كل مضمون قابل للتجاوز،[4] وهي تحمل معنى الاستخلاف، وترجع إلى مبدأين في الطبيعة، وإلى مبدأين في الشريعة؛[5] أمّا المبدأ الأول الخاص بالطبيعة فهو "الإيمان بقابلية الطبيعة للفهم العقلي في ما يتصل منها بحاجات الإنسان المادية والروحية: معقولية الطبيعة القانونية المؤسَّسة للعلاقة الاستخلافية النظرية بها تسخيراً مادياً لها، واستدلالاً بذلك على مربوبيته". وأمّا المبدأ الثاني فهو "الإيمان بقابلية العقل الإنساني، لفهم الطبيعة بعقله من ذلك الوجه: عاقلية الفعل النظري التقني القانونية في الطبيعة، والشعور بوجود ما يتجاوزها ويعلو عليها: الربوبية."

وأمّا المبدأ الأول الخاص بالشريعة فهو "الإيمان بقابلية الشريعة للفهم العقلي فيما يتصل منها بحاجات الإنسان المادية والروحية: معقولية الشريعة المؤسِّسة للعلاقة الاستخلافية العملية بها تسخيراً للعمران، واستدلالاً بذلك على آلهيته." وأمّا المبدأ الثاني فهو "الإيمان

---

(١) المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص٢٣٠-٢٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص٢٤٦.

(٣) هو الوجود القائم بذاته للطبيعة والشريعة قياساً إلى علمنا التابع لهما، وتبعيتهما إلى الخالق، وهذه التبعية تُبقي تميزاً على نسبية العاقلية النظرية والعملية، وعلى نسبية المعقولية النظرية والعلمية.

(٤) هذه المدركات هي سنن كونية لا يستطيع أكثر الناس جحوداً تبديلها أو تحويلها.

(٥) المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص١٩٦.

بقابلية العقل الإنساني لفهم الشريعة بعقله من ذلك الوجه: عاقلية الفعل العملي الخلقي القانونية في التاريخ، والشعور بها يتجاوزه ويعلو عليه: الألوهية."

وتحمل المبادئ الأربعة مجتمعة معنى قابلية الطبيعة للفهم والتطويع، وقابلية الشريعة للفهم والتأويل بما يناسب واقع الإنسان، وتحمل أيضاً معنى قابلية العقل للقدرة على تسخير الطبيعة، وعلى فهم مقاصد الله في شرعه، وهي تتحقق جميعاً في معنى الربوبية والألوهية ومقتضياتها، ويُمثِّل تحققها جوهر التوحيد.

٣- نظرية الاستخلاف الحضاري

يرى المرزوقي أن تحقيق الاستئناف يتطلَّب التأسيس لبديل حضاري تقوم فلسفته على نظرية الاستخلاف الحضاري، التي يُمكِن بها التخلص من المأزق الإنساني الذي أنتجته الفلسفة المستندة إلى الحلول[١] (فلسفة الحلول)،[٢] وتقوم على تحقيق شروط الاستخلاف النظري والعملي؛ النظري بسيادة الإنسان على الطبيعة من دون إفسادها، والعملي بسيادة الإنسان على التاريخ[٣] من دون إفساد الحضارة.[٤] وقد قدَّم المرزوقي في هذه النظرية تصوراً مغايراً للإله والمألوه، فهو يرى أن: "كبار الفلاسفة العلماء من أمثال ديكارت Descartes (توفي: ١٦٥٠م)، وباسكال Pascal (توفي: ١٦٦٢م)، ولابينتس Leibniz (توفي: ١٧١٦م)، ونيوتن Newton (توفي: ١٧٢٧م) لم يكونوا من دعاة اللائكية[٥] لا في الممارسة النظرية، ولا في الممارسة العملية، بل إن بعضهم كانوا من ذوي المشروعات الإصلاحية في مجالي المسائل

---

(١) قصد به المرزوقي حلول الله في العالم، بدءاً بحلول نسخة منه (أفلاطون) إلى حلوله الكامل (وحدة الوجود)، أو بحلول نسخة منه (أسطورة الإنسان على صورة الرحمن) إلى حلوله الكامل (المسيحية) ممثِّلاً للإنسانية عامة. انظر:
- المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص١٥٣.

(٢) فلسفة تعتمد على الإطلاق الميتافيزيقي لنتائج العلم في معرفة الطبيعة التي هي دائماً نسبية، ولمبادئ تلك المعرفة التي هي دائماً فرضية.

(٣) أي الأحداث التي يصنعها الإنسان في مجرى التاريخ، ويؤسِّس فيها للفعل الحضاري، وتكون به السيادة.

(٤) المرزوقي، **الوعي العربي بقضايا الأمة**، مرجع سابق، ص٢٢.

(٥) اللائكية -بوصفها صياغة عربية- كلمة مشتقة من لفظ أجنبي لاتيني هو laicus، وهي تعني العلمانية المتطرفة التي تمارس الاستبداد على الحريات الدينية، فتحارب الرموز الدينية (الحجاب)، وتمارس الإقصاء على أصحاب الاتجاه الديني بتهمة التطرف.

الدينية؛ مثل: لابينتس Leibniz، أو التعليم الفلسفي الديني مثل: نيوتن Newton. هذا فضلاً عن كون جيل الفلاسفة الألمان وكل كبارهم في القرنين التاليين كانوا في الأصل من رجال الدين، تكويناً وتربيةً إن لم يكن حرفةً وسلوكاً.(١) وبهذا يرىٰ المرزوقي أن الحداثة الغربية التي يمثِّلها هؤلاء ليست من ثمرات اللائكية؛ لأن الفصل بين الفلسفة والدين أمر سطحي، فهي فلسفة لاهوت مُتنكِّر بالرغم من ارتدائها زي الثورة علىٰ الدين.

أ- الجانب النظري في نظرية الاستخلاف الحضاري

بيَّن المرزوقي مقومات الاستخلاف النظري التي تصبغ الجماعة المسلمة بهويتها الثقافية، والتي تظهر جلية في القرآن الكريم؛ إذ تمتاز الحضارة الإسلامية "بكونها حضارة ذات رسالة خاتمة أولاً، آيتها معجزة إبداعية. ثانياً، فكرها ساعٍ إلىٰ التوحيد بين الدين الطبيعي والدين المنزَّل في مفهوم الفطرة. ثالثاً، بالاستناد إلىٰ موقف أساسه نقد التجارب السابقة. رابعاً، وإلىٰ سلطان الإجماع الاجتهادي بديلاً من السلطان الروحي المعصوم أخيراً."(٢)

إن الإسلام -في رؤية المرزوقي- هو دين فطري(٣) يذكر في مضمونه القواعد العامة من دون تحديد يلغي حرية الاجتهاد المؤسِّس للفعل والتشريع. وهذا الدين لا يحتاج إلىٰ وسطاء؛ فكل مسلم مستخلف فيه بإدراكه المعتبر للكون؛ طبيعةً وشريعةً، أو نظراً وعملاً يفيد فيه الشهود الطبيعي والشريعي.(٤) وهذا الفهم يؤيده دليلان: أحدهما تاريخي يتمثَّل في أحداث الفتنة الكبرىٰ،(٥) والآخر نصي يتمثَّل في آيات الشهادة.(٦)

---

(١) المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص٤٢.

(٢) المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص٩٣-٩٤.

(٣) يُمثِّل الدين الفطري مذهب الألوهية، وقد سُمِّي بذلك؛ لأنه "فطرة الله التي فطر الناس عليها"، وهو يُقرِّر وجود إله واحد مختار خلق الكائنات، وعنىٰ المقصود بها وضع الحرية الخلقية -التي هي ينبوع جميع الحريات وأصلها- تحت سيطرة الاعتدال، وهذا هو ما اتفقت عليه الديانات السماوية الثلاث؛ أي اليهودية، والمسيحية، والإسلام.

(٤) المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص١٥.

(٥) أي أحداث الفتنة الكبرىٰ والحرب الأهلية التي بدأت -ولم تتوقف حتىٰ الآن- بمقتل الخليفة عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سنة ٣٥هـ، والتي تسبَّبت في حدوث اضطرابات واسعة في الدولة الإسلامية طوال خلافة علي بن أبي طالب. وقد اجتهد الصحابة، فأصاب بعضهم، وأخطأ بعض آخر، وهذا الاجتهاد لم يخرجهم من دائرة الإسلام.

(٦) أي شهادة كل مَن أسلم ويسلم إلىٰ يوم الدين علىٰ جميع الناس. والآيات الواردة في الشهادة كثيرة، منها ما ورد علىٰ لسان حواريي عيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ في قوله تعالىٰ: ﴿رَبَّنَآ ءَامَنَّا بِمَآ أَنزَلْتَ وَٱتَّبَعْنَا ٱلرَّسُولَ فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [آل عمران: ٥٣].

ولهذا كان وحي النبوة مرحلة إعدادية لوحي الرسالة؛ أي أن الرسل كلهم أنبياء، ولكن الأنبياء ليسوا كلهم رسلاً؛ فشرائع الأنبياء جميعاً جاءت تمهيداً للرسالة الخاتمة.[1] ومدلول الرسالة الخاتمة يعني أن ختمها قد ألغى السلطات الدينية والإطلاق في الفكر الديني والإنساني، وأسَّس لسلطة بديلة من خلال مهمة الاستخلاف، التي تتم بجعل الاجتهاد جهداً مفتوحاً لمن تأهَّل له من البشر، فتكون نتائجه ذات طابع نسبي؛ إذ لا عصمة لأيٍّ من المجتهدين، ويبقى إجماعهم فيه بديلاً عن السلطة الروحية أو العلمية المطلقة. وختم الرسالة لا يعني بحالٍ ختم المعرفة، وإنما هو ختم النبوة الذي جعل آفاق الإنسان بلا حدود، وما زالت الآفاق القرآنية والكونية تنتظر السعي لاكتشافها وتعرُّفها، وهو ما يتطلَّب تعميق البحث في مناهج المعرفة ونقدها.[2]

ومن الجدير بالذكر أن "الإصلاح المحمدي" عند المرزوقي سعى إلى تحرير السلطان المعرفي من الاحتكار، والاستعاضة عنه بما سمّاه الاجتهاد الإجماعي، وتحرير السلطان السياسي من الاحتكار، واستبدال الجهاد الجماعي به. وقد جاء هذا الإصلاح لإحداث تغيير جذري في معايير السلطان المعرفي والسياسي، مُمثَّلاً في ثورتين لم تتحقق الغاية منهما لغلبة الحلول المرتجلة في البحث الفلسفي على المتأمل لمعاني هاتين الثورتين.[3] فالاجتهاد الإجماعي (أو السلطة الإجماعية) لا ينسخ أُسس الشريعة التي بمعناها كان القول بختم الوحي، ولكنه يتيح الاجتهاد المستمر، ولا يعطي اعتباراً لأيِّ رأي يدَّعي الإطلاق.[4] ويشترط الاجتهاد الإجماعي توافر الإرادة الحرة التي لا معنى للاستخلاف من دونها، ويكون في العلوم النظرية، وتكون الأعمال الجارية في الجهاد الجماعي تطبيقاً لثمراته.[5]

---

(١) المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص١٦٨.

(٢) المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص٨٥.

(٣) المرزوقي، **الوعي العربي بقضايا الأمة**، مرجع سابق، ص١٦٩.

(٤) المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص١٩٣-١٩٥.

(٥) المرزوقي، أبو يعرب. **مقومات الحوار السوي بين الحضارات وشروطه**، الحوار اليوم، (٤/ ٤/ ٢٠١٢م). انظر:
- www.alhiwartoday.net/node/3235.

ب- الجانب العملي في نظرية الاستخلاف الحضاري

يحمل الجانب العملي معنىٰ الجهاد الجماعي، ويتضمَّن بذل الجهد في الاستفادة من الآيات التي سخَّرها الله في الكون، بتطبيق العلوم التي أوصل إليها الاجتهاد الإجماعي (أي في الطبيعة والشريعة) كما في علوم التاريخ والإنسان والقرآن لخير الإنسانية جمعاء. وذلك يقتضي نفي كل سلطان يقف حائلاً بينه وبين العمل وبذل الجهد، وهو ليس كما يتصوره بعض الدارسين حرباً هجوميةً لفرض العقيدة، وإنما هو حرب دفاعية لحماية حرية اختيار العقيدة، وإزالة العقبات التي تقف حائلاً دون الاستفادة من الآيات وتسخير الكون.[1]

وقد أعلىٰ المرزوقي من شأن الإعداد المعرفي والعملي المؤدي إلىٰ نهضة الأمم. وهو بهذا يختلف عمّا تعارف عليه الفقهاء في معنىٰ الجهاد خلال عصور الانحطاط عندما حصروه في الشعائر والعبادات، أو قصروه علىٰ الجهاد القتالي في عصر الصحوة؛ ما أدّىٰ إلىٰ ضياع معنىٰ الجهاد بوصفه التزاماً بالتكليف المعرفي الذي أسَّس له الاجتهاد الإجماعي، وتطبيقاً عملياً لهذا الاجتهاد الذي يأتي فيه الجهاد القتالي، ليُشكِّل آخر مرحلة من مراحله.

جاء الاجتهاد الإجماعي لحسم الخلافات بين المسلمين تمهيداً للنهوض، وهو اجتهاد علمي في مجال النظر والطبيعة، واجتهاد عملي في مجال العمل والشريعة؛ اجتهاد في مضمون التشريع، لا في أساسه العقدي (شروط وحدة الأمة الروحية). فهذا المضمون يقبل النسخ خالياً من الإطلاق بالرغم من استناده إلىٰ عصمة الأمة التي اجتمعت عليه، وذلك في حال عدم مناسبته لمتطلَّبات الأمة في مرحلة ما.

وبتوافر بُعْدي الاستخلاف النظري والعملي أضحىٰ للوجود سيدان: سيد الوجود المطلق بما فيه الإنسان والوجود، وهو الله؛ وسيد الوجود النسبي، وهو الإنسان. ويتجلّىٰ موقف الإنسان في النظرية الاستخلافية من خلال فعاليتي النظر والعمل، وعلاقته بالسيد

(١) المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص٢٤٠.

الأول والوجود المطلق. وهو يتحرر فيها من أمرين، هما: معنى الخطيئة[1] التي جاء بها تحريف كتاب الدين المسيحي (الإنجيل)، والمنزلة التي حدَّدتها التوراة المحرَّفة للإنسان (الإنسان الآلي)[2] الذي لا يستطيع الخروج على صانعه بأيِّ مبادرة أو فعل.[3]

ت- الكونية الاستخلافية

وضع المرزوقي الكونية الاستخلافية في مقابل العولمة الحلولية. وتتأسَّس هذه الكونية على نظرية الاستخلاف، وعلى التنظير الفلسفي المتمثِّل في نظرية الكلي المستندة إلى مستويات الوجود الإنساني الخمسة:[4] الطبيعي الحيوي، والحيوي التاريخي، والعقلي النظري، والعقلي العملي، والوجودي الكلي. وينتسب الإنسان إلى هذه المستويات بوساطة علاقة وجودية، وأخرى إدراكية. وعلى أساس العلاقة بين المستويات الخمسة للوجود الإنساني يكون التمييز بين الفلسفة الاستخلافية والفلسفة الحلولية، التي تتحدَّد إيجاباً في الفلسفة الاستخلافية بناءً على التسليم بالأبعاد الخمسة والفصل بينها، الذي يؤدي إلى الفصل بين الوجود المخلوق والوجود الإلهي بناء على التمييز بين المخلوق والمألوه؛ رفضاً لتعيُّن الكلي في الجزئي، فضلاً عن تعيُّن المطلق في النسبي.[5]

---

(١) الخطيئة الأصلية: عقيدة مسيحية تشير إلى وضع الإنسان الآثم الناتج من سقوط آدم، وتجعل الوجود أمراً شيطانياً، بحيث لا تكون النجاة إلا بالتخلُّص منه، ولا يكون الخلاص إلا بحلول الإله في الإنسان، وتخليصه من الوجود الدنيوي، وذلك بقتل الناسوت للحفاظ على اللاهوت. انظر:

- المرزوقي، **تجليات الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص٥٢٢.

(٢) الإنسان الآلي: مفهوم يكمن في نظرية المبادرة الضالة دائماً؛ فأيُّ مبادرة للإنسان كانت نظراً أو عملاً تُعدُّ خروجاً عن الصانع، وتحدياً له. انظر:

- المرزوقي، **تجليات الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص٥٢٢.

(٣) المرجع السابق، ص٥٢٢.

(٤) المستوى الطبيعي الحيوي والمستوى الحيوي التاريخي: هما إحدى إمكانات نظاميهما؛ فالأول هو النظام المنطقي الرياضي الذي يفترض المرزوقي الوجود الطبيعي مثالاً له، والثاني هو النظام السياسي التاريخي الذي يفترض المرزوقي الوجود التاريخي مثالاً له. والمستوى العقلي النظري: هو ما عدَّه المرزوقي مرجعاً لما يدركه الإنسان من نظام الخلق دون أن يكون إياه. والمستوى العقلي العملي: هو ما يعدّه المرزوقي مرجعاً لما يدركه الإنسان من نظام الأمر دون أن يكون إياه. والمستوى الوجودي الكلي: هو ما عدَّه المرزوقي مرجعاً لما يدركه الإنسان من وحدة النظامين الخلقي والأمري دون أن يكون إياها؛ ذلك "أن الإنسان ليس هذه الأمثلة لكونه جزءاً منها، وليس هو هذه النظم؛ لأنها أحد أبعاد إدراكه". انظر:

- المرزوقي، **آفاق النهضة العربية**، مرجع سابق، ص١٥٥.

(٥) المرجع السابق، ص١٥١.

وفي المقابل، تتحدَّد العلاقة بين المستويات الخمسة للوجود الإنساني سلباً في الفلسفة الحلولية، بشقيها: المثالي والمادي، وهما مدلول عقيدة التثليث المسيحي في الفلسفات المعاصرة. ويكون التحديد في الشق الأول (مثالية هيجل Hegel)[1] بِردِّ المستوىٰ الوجودي الكلي إلىٰ المستوىٰ العقلي النظري والمستوىٰ العقلي العملي، فيصبح العقل المطلق أو الروح السرمدية أشبه بالحقيقة العليا، وذلك باعتبار المستوىٰ الطبيعي الحيوي والمستوىٰ الحيوي التاريخي عروضاً حدثياً علىٰ سطح الوجود الطبيعي الذي لا معنىٰ له إلا بهذا الرد. أمّا الشق الثاني مُمَثَّلاً في مادية ماركس Marx فهو علىٰ العكس من الشق الأول؛ إذ يكون التحديد فيه بِردِّ المستوىٰ الوجودي الكلي إلىٰ المستوىٰ الطبيعي الحيوي والمستوىٰ الحيوي التاريخي، فيصبح الوجود المادي (الطبيعي) هو الأساس، ويصبح المستوىٰ العقلي النظري والمستوىٰ العقلي العملي مجرَّد انعكاس لهما، فالعقل هنا هو فقط مجرَّد عاكس للحقيقة المادية.[2]

٤- نظرية القيم الاستخلافية والدليل الوجودي

قابل المرزوقي بين الخصائص الجوهرية التي تمتاز بها نظرية القيمة في التصوُّر الاستخلافي[3] والخصائص الجوهرية لنظرية القيمة في الموقف الحلولي كما تحدَّد لدىٰ فلاسفة المثالية الألمانية ولاهوتييها (الأفلاطونية المحدثة الجرمانية).[4]

وقد وجد المرزوقي أن الخصائص العميقة للروحانية الاستخلافية[5] مبنية علىٰ نظرية

---

(١) هيجل هو صاحب القسط الأكبر الذي تُردُّ إليه كل الحلوليات -حلولية الأفلاطونية التوراتية المحدثة الجرمانية بوجه خاص-؛ إذ يرىٰ الدنيا مجرَّد البُعْد الحسي من الإدراك الإنساني، والآخرة البُعْد العقلي منه. وباتحاد الحسي والعقلي تتكون مضمونات الإدراك الإنساني. انظر:

- المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، الهامش، ص ١٣٤.

(٢) المرزوقي، **آفاق النهضة العربية**، مرجع سابق، ص١٥٢.

(٣) المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص٧٢.

(٤) قامت الأفلاطونية المحدثة الجرمانية علىٰ أساس الإصلاح الديني الموهوم، وذلك بصياغة جديدة جمعت بين التحريفين اللذين أصابا رسالتي موسىٰ وعيسىٰ عليهما السلام؛ ما سبَّب انبعاث إشكاليات ميتافيزقية عند الألمان في أثناء سعيهم للتحرُّر السياسي والثقافي من هيمنة فرنسا في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين. وقد قامت علىٰ أساس التوفيق بين الحلين الأفلاطوني والأرسطي استناداً إلىٰ أفعال العقل بوصفها نموذجاً تأويلياً للوجود. انظر:

- المرزوقي، **تجليات الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص٩٤ – ١٢٤.

(٥) أطلق المرزوقي اسم الكونية الاستخلافية علىٰ المفهوم نفسه (راوح بين المصطلحين) للمقابلة بينها وبين العولمة علىٰ أساس أن الفعل الحضاري هو فعل كوني.

القيم الاستخلافية والدليل الوجودي بوصفهما جوهر التوحيد الاستخلافي مقابل التثليث الحلولي. فما الأساس الجوهري الذي تستند إليه نظرية القيمة في الموقف الاستخلافي والموقف الحلولي كما تصوَّره المرزوقي؟

أ- نظرية القيمة في التصور الاستخلافي

تنبع نظرية القيمة عند المرزوقي من أصل واحد هو نظرية الشهود أو الاستخلاف بوصفها رسالة تُحقِّق قيم الإسلام في التاريخ، وهي جوهر الرسالة المحمدية، وتقع في مجالات ثلاثة: نظرية الإبداع والجمال، ونظرية النظر والوجود، ونظرية العمل والوجوب.[1]

بينما تستند نظرية القيمة عند فلاسفة المثالية إلى التوحيد بين الإدراك الإنساني والوجود المطلق توحيداً تحدَّد فلسفياً في الوحدانية الانطوائية Solipsism، ودينياً في نظرية الحلول. ويجمع بين التحديدين الفلسفي والديني الثالوث الجدلي كما صاغه هيجل Hegel، وبنى عليه فلسفته في الوجود، ببُعْديه المادي (الطبيعة) والرمزي (الشريعة)، وفي تكوينية العقل وتاريخه بوجه خاص.[2] وتعتمد كلتا النظريتين على البنية المثلثة للوجود والعقل التي وُجِدت في الأفلاطونيه؛ قديمها وحديثها، وقد تحوَّلت إلى عقيدة دينية (التثليث) ثم فلسفية أدَّت إلى تردّي الفكر الفلسفي العلمي والفكر الديني الصوفي، وظهر أثره عند غلاة الإسماعيلية والمتصوفة حين تبنّوا عقيدة الحلول، وأمعنوا في التحكم التأويلي.[3]

ولكن، كيف جعل المرزوقي المتفلسف والمتصوف يلتقيان من منطلق الحلولية التي يزعمها كلاهما؟ يقول المرزوقي في ذلك: "الأول يتصور الكلي مطلقاً يتعيَّن في الجزئي الذي يتصوره

---

(١) المرزوقي، أبو يعرب. "الدليل الوجودي الحلولي أو شروط التحرر من الأفلاطونية المحدثة الجرمانية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة (٣)، العدد (١١)، ١٩٩٧م، ص٩-١٠.

(٢) تحدَّث هيجل عن "طبيعة الرب، فإذا اعتبرنا الله موضوعاً، كان القياس (التأملي) أن الله يبدع ابنه، أعني العالم، فيتحقق في هذه الحقيقة التي تبدو غيره. لكنه يبقى مماهياً لذاته في الحصيلة كلها، ولا يتحد إلا مع ذاته، فيكون بذلك وفي المقام الأول روحاً". انظر:

- المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص١٨.

(٣) المرجع السابق، ص١٨-١٩. انظر أيضاً:

المرزوقي، "الدليل الوجودي الحلولي أو شروط التحرر من الأفلاطونية المحدثة الجرمانية"، مرجع سابق، ص١٠.

نسبياً. والثاني يتصور الجزئي نسبياً تبلغ فاعليته أقصاها عند حلول الكلي -الذي يتصوره مطلقاً- فيه: كلاهما يبحث عن الفاعلية القصوىٰ. والفرق الوحيد هو أن الأول يبحث عن الفاعلية النظرية فينتقل من الكلي إلىٰ الجزئي، والثاني عن الفاعلية العملية فينطلق من الجزئي إلىٰ الكلي."[1] وقد تجلىٰ هذا الرمز المطلق العقلي الجاحد عند أكبر ممثِّلين لهما: أفلاطون في الفلسفة اليونانية، وابن عربي في التصوف الإسلامي.[2] غير أن المرزوقي رأىٰ ضرورة الجمع بين الوجود الكلي والوجود الشخصي؛ ذلك أنه لا سيادة علىٰ الوجود الطبيعي والوجود العمراني من غير ما نبذه الفكر الديني الصوفي، وهو الوجود الكلي للعالم (الطبيعة والتاريخ) وأبعاده،[3] ولا معنىٰ للوجود الإنساني وحريته ودوره من دون ما نبذته الفلسفة والعلم، وهو الوجود الشخصي وأبعاده.[4] ومن هنا، تأتي أهمية تأسيس الفكر الإسلامي الجديد علىٰ هذين الوجودين (الكلي، والشخصي) لاستئناف الفكر الإسلامي الحي؛ تمهيداً للنهوض.[5]

ويقع مجال تحقيق نظرية القيمة الاستخلافية في القيم الخمس التي هي مدار التطبيق (القيم الجمالية، والقيم الخلقية، والقيم النظرية، والقيم العملية، والقيم الوجودية)، التي لا يُمكِن لأيِّ تحديد أن يستنفذ إمكاناتها اللامتناهية، فيكون هدف الاجتهاد فيها تحقيق الممكن الإنساني من خلال ممارسة فعلية ذاتية منطلقها الإنسان.

ب- الدليل الوجودي في التصور الاستخلافي

إن الدليل الوجودي الذي تُبنىٰ عليه نظرية الاستخلاف يُعدُّ جوهر التوحيد مقابل عقيدة التثليث الحلولي في الفكر الغربي. وقد تحدَّد مضمون الاستخلاف في الفكر الإسلامي بمحاولة كلٍّ من ابن سينا والغزالي علاج الفصام الذي أصاب الفكر الإنساني عامة،

---

(١) المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص١٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٩.

(٣) أبعاد الوجود الكلي الأربعة: الرياضيات (جماع علوم الطبيعة)، وعلم المنطق، والسياسات (جماع علوم العمران)، وعلم التاريخ.

(٤) أبعاد الوجود الشخصي الأربعة: الذوق، والحس، والملك، والحرية.

(٥) المرجع السابق، ص٧٤-٧٥.

والتجربة الفلسفية العملية والتجربة الصوفية الدينية بوجه خاص، وتجلَّتا في تجاوز "التقابل بين الفكرين المشائي الصفوي (الأول) والكلامي الصوفي (الثاني)."[1] ولعل من أهم نتائج هاتين المحاولتين إثبات الوجود الإلهي بالدليل الذي أصبح يُسمّىٰ -فيما بعد- بالدليل الوجودي. وقد استندت محاولة كلٍّ منهما إلىٰ الفصل بين الماهية والوجود المشروط "بقيام الماهية المنفصلة عن الوجود (الذات الممكنة الوجود) بذات مطلقة ماهيتها هي عين وجودها (الذات الواجبة الوجود)."[2]

أسَّس الفكر الفلسفي الغربي للدليل الوجودي الحلولي -كانط مثال عليه- في حجته لدحض الدليل الوجودي لدىٰ ديكارت Descartes، اعتماداً علىٰ الصيغة السينوية الغزالية في الفصل بين الماهية والوجود، ولكنه لم يأخذ بالجزء الثاني من الصيغة، وهي الأهم، وذلك بعدم اشتراطه قيام الماهية (الوجود الممكن) بغيرها، وهو "المشروط بكونه ذاتاً ماهيتها هي عين إنيتها". وبهذا، يتضح الفرق بين الدليل الوجودي الاستخلافي والدليل الوجودي الحلولي عن طريق تحديد علاقة "الإنية بالماهية في نوعي الوجود الممكن والواجب."[3]

وجد المرزوقي أن جوهر ومضمون الاستخلاف المؤدي إلىٰ التمكين هو ذو بُعْدين؛ الأول: معرفي عملي، والثاني: وجودي قيمي؛ ففي المعرفي العملي يدحض الإسلام ويرفض أُسس السلطانين المطلقين اللذين يُؤسِّسان موضوعات المعرفة في المجتمع، ويرفضهما، ويَعدُّ هذين السلطانين سر محور الإشكال في المجتمع الإنساني، وهما: "التسلط النظري عند أصحاب الميتافيزيقا الإطلاقية، والتسلط العملي عند أصحاب الميتاأخلاق الإطلاقية،"[4] من حيث إن المعرفة هي مجرَّد اجتهادات وصياغات رمزية نسبية، تحمل صفة العلم النسبي الاجتهادي. أمّا في الوجودي القيمي فتكون قيمة الموجودات متساوية أمام الوجود المطلق،

---

(١) المرجع السابق، ص٧٠١.

(٢) المرجع السابق، ص٨٠١.

(٣) المرزوقي، أبو يعرب. "الروحانية الاستخلافية: خصائصها وشروطها"، مجلة **إسلامية المعرفة**، العدد (١٣)، ١٩٩٨م، ص٩٣-٩٤.

(٤) المرجع السابق، ص٧٦– ٧٧.

ويُعدُّ مجرَّد وجودها إسهاماً في الشهود، ودليلاً على الجدارة الوجودية والحق في البقاء. وتقاس قيمة الموجودات نسبة إلى المطلق بمقدار السعي والقصد في السلم الوجودي على أساس المقتضيات الضرورية للحياة الدنيا. إذن، فهي تتساوى من حيث الحق في البقاء، وتتفاضل من حيث السعي في مقتضيات الحياة.[1] ودرجات الإدراك الاستخلافي هي ذاتها أبعاد الوجود الإنساني المفهومية، مُرتَّبة من أسماها إلى أدناها (الوعي الشهودي، وعي التجربة الدينية، وعي التجربة الفنية الجمالية، وعي التجربة العلمية الفلسفية، الوعي الجحودي)[2] وهي مضمون الأمانة التي حُمِّلها الإنسان.[3]

وفي الواقع، فإن التاريخ الإنساني شهد محاولات الإنسان المتوالية لإدراك المطلق الوجودي والمطلق القيمي؛ لأنهما من المسلَّمات الإيمانية، ولأنهما يُمثِّلان فعالية الذات الإلهية التي توجد الطبيعة (نظام الضرورة)، والشريعة (نظام الحرية). فالعلاقة بين الوجودي والقيمي، ببُعْديها النظري والعملي، ترسم أبعاد الخلافة والاستخلاف بوصفهما جوهر المشروع النهضوي.[4] ولكن، كيف يُمكِن تحقيق الاستخلاف وجعله أمراً فعلياً بعيداً عن إطلاق الشعارات والاكتفاء بها، بحيث يصبح كل إنسان مشاركاً في فعل التشريع وتحقيق القيم في وجوده الفعلي؟

رأى المرزوقي أن "تحقُّق الوصل الحي بين شروط تقويم ظاهر السلوك وباطنه دينياً -المقابلة بين الفقه والتصوف- وفلسفياً -المقابلة بين القانون والأخلاق-"[5] من خلال السلطات الخمس التي أشار إليها تجعل الاستخلاف أمراً ممكناً، وهذه السلطات هي:[6]

---

(١) المرجع السابق، ص٧٧– ٧٨.

(٢) نتج الوعي الجحودي من فتح مدارك العقل على إطلاقها دون حدود. ووَفقاً لابن خلدون، فإن العقل عاجز عن إدراك كل ما في الوجود، وعاجز عن القطع في الغيبيات، وهو ما يوجب تبنّيه الوعي الشهودي عوضاً عن الإخلاد إلى الوعي الجحودي.

(٣) المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص٧٠.

(٤) المرزوقي، **تجليات الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص٥٢٢.

(٥) المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص١٦٧.

(٦) المرجع السابق، ص١٦٦-١٦٧.

- "السلطة التربوية أو سلطة المجتمع بما هو أسر: وموضوعها إنتاج الإنسان شخصاً وقوماً.
- السلطة الاقتصادية أو سلطة المجتمع بما هو نظام منشآت: وموضوعها إنتاج المال بضاعة وثروة.
- السلطة التعليمية أو سلطة المجتمع بما هو نظام مدارس: وموضوعها إنتاج المعرفة رمزاً وتراثاً.
- السلطة السياسية أو سلطة المجتمع بما هو نظام مسالك لأعمال المؤسسات السابقة، ...، والعناية بها،" من حيث البِنى الأساسية، وتوفير الأمن والعدالة، وإرساء مسالك الإعلام، والممارسات السياسية المعدَّة للمشاركة في السلطة.
- السلطة المعبدية، وهي السلطة التي لا تتعيَّن في أيّة مؤسسة و"تتعالى على السلطات الأربع الأخرى المقصورة على إدارة الشأن العام من حيث شروط الوجود الضروري (المحددات المادية للمسالك)، وشروط الوجود الحر (قواعد السلوك)،" وهو الذي يُطلق عليه المرزوقي اسم سلطة إجماع المجتهدين الضمني المستند إلى الرأي العام الروحي أو عصمة الأمة.

وخلاصة القول فإنّ ما يدعو إليه المرزوقي في خصائص النظرية الاستخلافية يُمثِّل لنا جوهر الإسلام؛ فعن طريق المقارنة بين مقوِّمات التنوير الإسلامي ومقوِّمات التنوير الغربي، نضع أيدينا على جذر الخلاف الذي ما فتئ المرزوقي يشير إليه، ويُبيِّنه بأسلوبه العميق فلسفياً؛ ذلك أن التنوير الغربي عمل على إحلال العلم مكان الميتافيزيقا، وإحلال التجربة الحسية محل المعرفة النقلية والوجدانية، وجعل الإنسان هو المطلق عوضاً عنه، وردَّ القوانين إلى أصول طبيعية أو تاريخية، وحرَّر الإنسان من السنن الإلهية. وهذه جميعها قضايا انبثقت من فلسفات قدَّست العقل، وقتلت الإله، وألَّهت الإنسان، فكانت المحصِّلة من ذلك التنوير الغربي استعمار الأرض، ولكن من دون قيم؛ ذلك أن الاستخلاف عند المرزوقي يشترط القيم الإنسانية المنبثقة من روحانية الإسلام وتوجيهاته في عمارة الأرض.

الفصل الثالث

رؤية أبو يعرب المرزوقي في التحرُّر من الانحطاطين

تمهيد

تأتي أهمية هذا الفصل من حيث تناوله أسباب الانحطاط -وَفقاً لتصور المرزوقي- التي تعيشها المجتمعات العربية والإسلامية، وتُعزى أساساً إلى مأزق العقل الإنساني. وقد استخدم المرزوقي المنهج النقدي نفسه الذي جاءت به الرسالة الخاتمة، مستعيناً بمفهومي الجاهلية والتحريف، اللذين استقاهما من الوحي، وكشف من خلالهما عن العلل المؤدية إلى الانحطاط، مصنِّفاً إياه إلى نوعين: ذاتي، ومستورد. ثم عرض الفصل علل الانحطاط الذاتي، وفرضية المرزوقي في تفسير الانحطاط، وكشف عن المسار الذي سلكه المرزوقي للتحرُّر منه. وقد تناول الفصل مُحفِّزات النهوض وشروطه تأسيساً على فلسفة ابن تيمية وابن خلدون في إصلاح النظر والعمل، وبيان موقف كلٍّ منهما من الفلسفة، موضِّحاً الكيفية التي تجاوز بها المرزوقي ثورتيهما في الإصلاح باستكمال ما قد فاتهما تحقيقه.

أولاً: منهج المرزوقي النقدي وأدواته في الكشف عن علل الانحطاط

١- المنهج النقدي عند المرزوقي

ظهرت الملكة النقدية الحادة الجادة مع بواكير أعمال المرزوقي التي ضرب فيها -عُرض الحائط- كثيراً من مسلَّمات العقل العربي المعاصر، وقد وظَّف المرزوقي المنهج النقدي في مشروعه الفكري، الذي يعود في جذوره إلى المنهج النقدي للغزالي في المراحل الأولى من حياته.

وتُعْزى أهمية الفعل النقدي المنهجي-عند المرزوقي- في تجديد الفكر العربي الإسلامي إلى دوره وفاعليته القصوى في امتلاك زمام الفعل الحضاري، وهذا النقد لا يقتصر فقط على التراث والعقل، وإنما يطال العمل والممارسة، ومناحي الحياة جميعها، وهو أساساً نقد لدوغمائية التصورات الفلسفية نفسها المعنية بتنميط معايير القيم والمبادئ التي أنتجها

العقل في وقت ما. وهو أيضاً نقد لدوغمائية الدين وارتباطه بتصورات مرحلية، وتحويله إلى أيديولوجيا. ولهذا رأى المرزوقي أن أسمى أشكال الفلسفة هو شكلها النقدي؛ لأنها تسعى إلى تحرير العقل الإنساني من الدعاوى الدوغمائية للفلسفة والدين.

ويرى المرزوقي أن الإسلام في لحظته الأولى لم يستند إلى مجرَّد التقرير العقدي، وإنما استند إلى الفكر النقدي في عملية البناء الحضاري، وأن غياب هذا الفهم هو أساس كل تأويل خطأ عند الأصلانيين والعلمانيين، مُؤكِّداً أن اللحظة الصدرية هي لحظة نقدية، وأن اللحظة التيمية الخلدونية هي لحظة استئناف للتأسيس. ولكلتا اللحظتين أهمية كبرى في أزمة الإصلاح الحالية؛ ذلك أن لحظة الصدر هي تأسيس موجب للثورة الإسلامية، إضافةً إلى أنها نقد لتجارب الأمم السابقة في علاقتها بالمطلق وتوظيفاته في وجودها التاريخي. واللحظة التيمية الخلدونية هي لحظة نقد تحمل في طيّاتها الرغبة في الاستئناف. وهذه الخصيصة -بحسب المرزوقي- لازمة لأيِّة حركة نهوض، وهي تنفي الوثوقية والدوغمائية عن التجارب السابقة التي يدَّعيها كلا الطرفين،[1] وذلك باستعمال النقد بشقيه: الخلقي وهو نقد رجال الدين، والسياسي وهو نقد الحكام بوصفه أساساً للإصلاح.

٢- أدوات المنهج النقدي عند المرزوقي

استخدم المرزوقي مفهومين نقديين لتجلية مسار البشرية، هما: مفهوم التحريف، ومفهوم الجاهلية، وقد استقاهما من القرآن الكريم والحديث الشريف؛ إذ تناول مفهوم التحريف من حيث "هو مفهوم نقدي يتجه صوب الأديان المنزلة عامة والدينين الحَيَّين[2] في لحظة الصدر الأولى (اليهودية والمسيحية)،"[3] وهو يُعدُّ في حقيقته "تفكيكاً نقدياً للتقاليد

(١) المرزوقي، **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص٣٦٣-٣٦٤.

(٢) لم يوجِّه المرزوقي نقده إلى الديانتين اليهودية والمسيحية، وإنما وجَّهه إلى التحريف الذي أصابهما بسبب رجال الدين؛ ذلك أن موقف المرزوقي من هذين الدينين ينطلق من الرؤية القرآنية لهما بوصفهما يمثِّلان جوهر ما جاءت به الرسالة المحمدية، وهو التوحيد، وأن الدين الإسلامي مُتمِّم لهما ومُستكمِل.

(٣) المرجع السابق، ص٣٦٢.

العقدية التي أقعدت الفكر النظري والعملي الصادرين عن الوحي، فجمدت مؤسساتهما،"[1] وقد وجَّهه المرزوقي إلى نقد المتكلمين خلقياً ومعرفياً باسم الحقيقة (رجال الدين) بعد توظيفهم هذه الحقيقة لأهداف دنيوية يُؤسَّس فيها للطاغوت الروحاني.

أمّا مفهوم الجاهلية فتناوله المرزوقي[2] بمدلوليه النقديين: المعرفي بمعنى الجهل ويقابله العلم، والخلقي بمعنى الجهالة ويقابلها الحلم. والمفهوم في حقيقته يُعدُّ "تفكيكاً نقدياً للتقاليد العقدية التي أقعدت الفكر النظري والعملي الصادرين عن العقل، فأفسدت المؤسسات المستندة إليه،"[3]وقصد فيها المرزوقي الحكم والسياسة، وقد وجَّه هذا المفهوم النقدي "صوب الأديان الطبيعية عامة والدينين الحيَّين في لحظة الصدر لاسيّما (الوثنية العربية الفارسية) بزمانها ومكانها المعلومين."[4] ورأى المرزوقي في "الجاهلية" نظراً إلى الدنيا يعزلها عن أيِّ ارتقاء، ونظرة أخروية يُؤسَّس فيها لفساد سلطان زماني حين تُوظَّف فيها العلوم الدينية لخدمة السياسي.[5]

وقد اعتمد أبو يعرب المرزوقي في كشف العلل العميقة للحضارة الإسلامية على ما قدَّمه أربعة مُفكِّرين في معالجة مسألة الحيوية الحضارية الإسلامية من منظور فلسفة التاريخ، معلِّلاً ذلك بأمرين؛ الأول: تمثيلهم الفكر الديني والفكر الفلسفي في تاريخ المسلمين الوسيط، وتقديمهم العلاج النظري الذي يغلب عليه الجدل بين الغزالي وابن

---

(١) المرزوقي، أبو يعرب. "العلل العميقة لتعثر الصحوة والنهضة"، في: **جودت سعيد، بحوث ومقالات مهداة إليه**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦م، ص٢١٦.

(٢) الجاهلية مفهوم قيمي يعني أن كُلاً من الكون والطبيعة فوضى يحكمها السيلان الأبدي وصراع القوى، وهو أعم من الحالة الخاصة التي تعني ما تقدَّم على حضارة الإسلام، وهو ضد مفهوم الحاكمية الذي يعني أن الكون ليس في فوضى، بل له نظام أنتجته حكمة إلهية سامية، ولا علاقة له بالحكم الثيوقراطي. انظر:

- المرزوقي، أبو يعرب. **دراسة المفاهيم الثورية للسنة**، ج٢، الوعي العربي بقضايا الأمة، (١٣/ ٩/ ٢٠١٦م). انظر:

- http://pubhtml5.com/tyji/dfui.

(٣) المرزوقي، "العلل العميقة لتعثر الصحوة والنهضة"، مرجع سابق، ص٢١٦.

(٤) المرزوقي، **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص٣٦٢

(٥) المرجع السابق، ص٣٦٣.

رشد،[1] الذي يسعى لتجاوز الأزمة في التصوف والفقه، والعلاج العملي الذي يغلب عليه الجدل بين ابن تيمية وابن خلدون، الذي يسعى لتجاوز الأزمة في علم الكلام والفلسفة.[2] والثاني: المعوِّقات التي حالت دون استمرار النموذج الحضاري الإسلامي هي عينها المعوِّقات التي أصابت الفكر الإنساني، فحالت بينه وبين إدراك خصائص الروحانية الإسلامية بوصفها تُشكِّل جوهر كل الروحانيات[3] التي تتضمَّن مفهوم التدرُّج لمسيرة التاريخ الإنساني وتتطوُّره، في سَيره بين مَدٍّ وجَزْرٍ نحو شهود المطلق، هذه المسيرة التي تتمثَّل في رسالات أولي العزم من الرسل المتقدمين على الرسالة المحمدية، وهم: الآدمية، والنوحية، والإبراهيمية، والموسوية، والعيسوية.[4]

ثانياً: علل الانحطاط (بصنفيه: الذاتي، والموروث عن الاستعمار) التي يعيشها المجتمع العربي

لا يمكن تناول إشكالية النهضة عند المرزوقي من دون التطرُّق إلى رؤيته لواقع الفكر العربي؛ طبيعته، والنخب المسيطرة عليه، التي عدَّها عائقاً في وجه النهضة، ولا سيما أن المرزوقي يشترط لاستئناف المسيرة الحضارية فهم طبيعة الأزمة التي مرَّ بها الفكر الإسلامي من عصر الانحطاط إلى الآن؛ لتحديد طبيعة النخب التي يُؤسِّس لها القرآن من أجل تحقيق قيمه. وأول شروط هذا الاستئناف هو معرفة طبيعة الانحطاطين (الذاتي، والموروث عن

---

(١) في معرض سؤالين وجَّهتهما إلى المرزوقي أثناء وجوده في عمّان بتاريخ ٢٠١٦/٦/١٠م، عن موقع ابن رشد في فكره، وبخاصة أنه كتب في أكثر من موقع عن اعتماده على أربعة فلاسفة مسلمين (منهم ابن رشد) في تشخيص الانحراف الذي أصاب الأمة، وتطرَّق في موقع آخر إلى ثلاثةٍ، هم: الغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون، مستثنياً ابن رشد، وكان نص السؤالين: كيف يُفهَم هذا؟ وما موقع ابن رشد لديك؟ أجاب المرزوقي بأنه يرى في ابن رشد فقيهاً لم يُقدِّم كثيراً في الفلسفة، وأنه لم يَردَّ على الغزالي في بعض مقدماته، وهو على العكس من الغزالي الذي يَعُدُّه فيلسوفاً قدَّم للفلسفة كثيراً، إلا أنه لم يواصل، بل عاد، ونكص على ما بدأ به.

(٢) المرزوقي، "العلل العميقة لتعثر الصحوة والنهضة"، مرجع سابق، ص١٧١.

(٣) المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص١٧.

(٤) المرجع السابق، ص١٠٢.

الاستعمار)، وفهم المعركة الدائرة بين النخبتين الأصوليتين اللتين تمثِّلان تاريخ التطور المعاصر للشعوب العربية.

عمل المرزوقي على تشخيص علل الانحطاط التي اعترت الحضارة العربية الإسلامية، وأدَّت إلى نكوصها قبل أن يعمد إلى تقديم رؤيته في التحرُّر من هذا الانحطاط. فكيف شخَّص المرزوقي مسار الانحطاط؟ وما تلك العلل التي سبَّبت نكوص المجتمعات العربية والإسلامية؟

١- تشخيص المرزوقي لمسار الانحطاط

انطلق المرزوقي للبحث في أسباب الانحطاط من مأزق العقل الإنساني في تاريخه الحالي، بوصفه محدِّداً من محدِّدات أزمة النهضة العربية والإسلامية، ودليلاً على التأزم المسيطر على التاريخ الكوني. وعزا المرزوقي المأزق الذي يعانيه العقل العربي والعقل الإسلامي إلى علَّتين؛ الأولى: علَّة ذاتية بنيوية نتجت من علاقة المسلمين بتاريخهم الديني عن طريق الجمع بين الدين المنزل والدين الفطري (الطبيعي)[١] وختم الوحي، وهي حصيلة وجود المسلمين بغضِّ النظر عن علاقتهم بغيرهم، إضافةً إلى علاقتهم بالتاريخ الكوني من حيث تقديمهم نموذجاً بديلاً عن النماذج السائدة من حولهم. والعِلَّة الثانية: عِلَّة (برّانية) عن وجود المسلمين نتجت من علاقة المسلمين بغيرهم. وهذه العلاقة على نوعين؛ إمّا علاقة بالتعيُّن الجزئي النافي لكلية الشهود المطلق القائلة بشعب الله المختار، وإمّا علاقة بالتعيُّن الكلي النافي للشهود بإطلاق القائلة بالحلول.[٢]

---

(١) هو "الدين الذي يقتضيه حال الإنسان اقتضاءً طبيعياً، وينشأ فيه نشوءاً ذاتياً، ذلك الدين الفطري أو الدين الطبيعي بلسان أهل العصر، وهو الإسلام بمعناه الخاص". انظر:

- وجدي، محمد. **الإسلام في عصر العلم**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣، ١٩٩٢م، ص٦٨.

فالدين "هو الفطرة، وهو من ثَم (طبيعي) إن صح التعبير؛ أي إنه ملازم لحقيقة الإنسان. والدين المنزّل هو التذكير بهذا الدين الفطري الكوني الذي لا يخلو منه وجدان إنساني. ومن ثَم فالدين ليس نقلياً؛ لأنه لا يأتي من الخارج، بل هو قائم في الكيان الإنساني."انظر:

- المرزوقي، أبو يعرب. **لا إسلام إلا إسلام السنة والجماعة**، الوعي العربي بقضايا الأمة، (٢٧/ ٦/ ٢٠١٥م). انظر:
- https://ar facebook.com/Prof.Yoreb/posts/925151950879180.

(٢) المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص١٠-١١.

وقد أكَّد المرزوقي أن أزمة العقل العربي في تاريخه المعاصر لا تنفصل عن أزمة الوجود الإنساني؛ فواقع النهضة -كما يراه- ينبثق من أزمة الفكر العربي، التي هي شديدة الصلة بأزمة الوجود الإنساني كاملاً، وليس بصفته الخصوصية المتعلقة بالوجود العربي فقط. وهذه الأزمة صاغتها حلول ظرفية كونية تمثَّلت في الأفلاطونية التوراتية المحدثة الجرمانية، التي أثَّرت في مسار الفكر العربي، وأفضت إلى تبنّي الفكر العربي المعاصر للوضعية النظرية والعملية،[1] وقد تزامن ذلك مع وجود نزعة انتقائية مزيفة للتاريخ، اضطلعت بفكرة العودة إلى الفكر الوسيط المتمثِّل في ابن رشد والمعتزلة، بوصفه فكراً مُؤسِّساً للحضارة الغربية، مُتخلِّيةً عن مُفكِّر آخر (مثل الغزالي) لنسبتها مسؤولية انحطاط حضارة كاملة إليه، بوصفه مصدر الهواء الفاسد الذي ينبغي أن نُنقّي رئاتنا منه لتحرير الذات العربية؛ ما أدخل العقل العربي طرقاً مسدودة لم يستطع الخروج منها حتى اللحظة الراهنة.[2]

وأشار المرزوقي إلى أن سيطرة الوضعية العملية والوضعية النظرية على العقل العربي قد تسبَّبت في إلغاء جهة الإمكان التي أدَّت إلى تعطيل الإبداع؛ أي أن المُعطَى الطبيعي لم يَعد ملهماً في العقل النظري، وكذلك المُعطَى الشريعي والمُعطَى العمراني؛ إذ أصبحا غائبين في السياسة والتاريخ، فصار الفعل الحضاري منحصراً في المحاكاة للحاصل الغربي أو الحاصل الإسلامي الوسيط بامتناع تجريب ما سواهما.[3] ويضاف إلى ذلك أن الفكر الإسلامي قد طُبع بمنطق سوء الفهم للعلاقة بين العقلي والنقلي، أو المقابلة بين الفلسفة والدين؛ ما أسَّس لإشكاليات عديدة لم يتجاوزها المسلمون إلى وقتنا الحالي، وهو ما أحدث فصاماً خطيراً ورثته أجيال الأمة، وتمظهر في الفساد الفكري عند الأصلانيين كما عند العلمانيين، حيث

---

(١) هي بزغ من الوضعية العلمية تجاه في القرن العشرين عُرف باسم الوضعية المنطقية، وأكثر مَن تأثَّر به المفكر والفيلسوف المصري زكي نجيب محمود (توفي: ١٩٩٣م)، ومِن بعده المفكر فؤاد زكريا (توفي: ٢٠١٠م)؛ فقد وجداه أقرب الاتجاهات الفلسفية إلى العلم والعقل.

(٢) المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص١٩٢.

(٣) المرجع السابق، ص١٩٥. انظر أيضاً:

- أمزيان، محمد. **منهج البحث العلمي بين الوضعية والمعيارية**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤، ٢٠٠٨م ص١٣٩-١٤٠.

إن العارف بعلوم الدين يعادي الفلسفة؛ قديمها وحديثها، والعالم بالفلسفة يعادي الدين، ويَعدُّه أساس تخلُّف الأمة، وهذا العداء المستحكم بين الدين والفلسفة في نخبنا المثقفة -عدا القليل منها- أسَّس لانغلاق الطريق عن الحل المنشود للنهضة.[1]

أ- أزمة الفكر العربي المعاصر كما يراها المرزوقي

تتعلق أزمة الفكر العربي الإسلامي بأمرين، هما: واقع النخب، وطبيعة تطوُّر الفكر التي حكمتها محدِّدات أثَّرت في مساره. وقد استخدم المرزوقي المفهوم الخلدوني (صورة العمران ومادته) في وصف فاعلية الفكر والمفكِّرين وعلاقتهما بالنهوض؛ نظراً إلى اتصاف هذه الصورة ومادتها ببُعدين: فعلي، ورمزي. فصورة العمران تشمل فاعلية العمران في تصريف مادته، ببُعْده الفعلي وهو السياسة، وبُعده الرمزي وهو التربية. ومادة العمران تشمل فاعلية العمران الإنتاجية، ببُعْدها الفعلي وهو الاقتصاد وكل ما هو مادي، وبُعْدها الرمزي المتمثِّل في الثقافة خاصة، وكل ما هو رمزي بوجه عام. ويضاف إلى هذه الأبعاد الأربعة بُعْد خامس هو الأصل الجامع لها، ويعني به المرزوقي "بُعْد المعرفة العلمية بدور هذه الأبعاد، وتطبيقات هذه المعرفة في العلاج النظري والممارسة العملية."[2]

وقد عزا المرزوقي التخلُّف الحاصل في الأبعاد الخمسة إلى اغتراب دور الفكر من حيث تحوُّله إلى الفعل والتحويل قبل نضج الفهم والتأويل،[3] وكأنه يستعيض عن قصور فهمه وتأويله بسرعة فعله الذي يَعدُّه "مراوحة فوضوية لن تغير من الأمر شيئاً، وتلك هي عِلَّة الخواء النظري واللاجدوى العملية في قرني النهضة العربية،"[4] وكلاهما (الخواء النظري، واللاجدوى العملية) نتاجٌ لتجميد الفهم والتأويل باعتبار أن الحقيقة العلمية

---

(١) المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، مرجع سابق، ص٢٦.

(٢) المرزوقي، أبو يعرب. **أشياء من النقد والترجمة**، بيروت: جداول للنشر، ٢٠١٢م، ص١٥.

(٣) أي: إن الفهم والتأويل للواقع المحيط ومتطلبات المرحلة يُنتجان فعلاً ناضجاً يقود المجتمعات، ولا ينحصر في ردّات الفعل فقط.

(٤) المرجع السابق، ص١٦.

النهائية التي تُوصِّل إليها يجب فرضها على أرض الواقع، بدلاً من العمل على تطوير المعرفة العلمية لاستيعاب الواقع، وهو في الحقيقة دليل مراهقة معرفية -في نظر المرزوقي- لا ترقى إلى صناعة الحضارة. وعلى العكس من ذلك، فإن ارتقاء الفهم والتأويل يجعل الفعل مؤثِّراً وبانياً ودليل نضج حضاري. ويحتاج منّا هذا الارتقاء إلى أمرين؛ أولهما: السعي إلى امتلاك سلطان العلم، وذلك بمعرفة قوانين المادة (علوم الطبيعة) وتطبيقاتها، لتحقيق السيادة على القيام المادي للحضارة. وثانيهما: امتلاك قوانين الرمز (علوم الإنسان) وتطبيقاته، لتحقيق السيادة على القيام الرمزي للحضارة.[1] وعلى هذا، فإن جماع الأمر في أزمة الفكر العربي المعاصر يُعْزى إلى غياب الشروط الموضوعية للقدرة على صناعة الفعل المؤسِّس للنهوض.

ب- واقع النخب ودورها

أرجع المرزوقي أحد أهم أسباب انحطاط المجتمعات إلى دور النخب، الذي يكون بابتعاد النخب المبدعة عن الحكم من شدَّة التضييق وبقائها مهمَّشة في الظل، في حين تتقدم النخب السطحية ذات المصالح الذاتية، وتمسك بمقاليد الأمر؛ ما يحول دون استفادة الدول من المبدعين، ويُلحِق بها الضرر ممَّن يخدمها من أصحاب المصالح الذاتية،[2] إضافةً إلى تهميش الفكر الحر غير المنحاز إلى مواقف أيديولوجية مسبقة؛ ما منع النخب من ممارسة دورها الريادي، لتقويم المواقف وفهمها، ثم الموازنة بينها؛ ذلك أن كل فريق مُتشبِّث بمرجعيته الخاصة من دون محاولة فهم الموقف الآخر، ومدِّ جسور التواصل لخير الجميع.[3]

---

(١) المرزوقي، **أشياء من النقد والترجمة**، مرجع سابق، ص١٧-١٨.

(٢) استند المرزوقي بفكرته إلى ابن خلدون الذي فصَّل هذه الظاهرة بدقة متناهية في كتابه "المقدمة،" راسماً من خلالها علاقة الحضارة بالسياسة والفكر. انظر:

- المرزوقي، أبو يعرب. **النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية**، تونس: الدار المتوسطية، ٢٠٠٧م، ص٤٣.

(٣) المرجع السابق، ص٢٣.

لذا وجَّه المرزوقي سهام نقده إلى هذه النخب التي تُقدِّم نفسها باسم الإصلاح، ولم يستثنِ منها أحداً، ولكنه خصَّ منها النخب الفكرية المنتسبة إلى الأصوليتين:[1] الدينية والعلمانية؛ فالأولى تمثِّل الوحي، وتعمل على توثين القانون المنبثق عن الدين المنزّل، والثانية تمثِّل العقل، وتعمل على توثين الدين الوضعي. ونتيجة لهذا التوثين؛ رأى المرزوقي أن الساحات في البلاد العربية والإسلامية تشهد صراعاً بين طرفي هاتين الأصوليتين؛ ما يبعث في النفوس اليأس منها، وقد تحدَّث عن ذلك بقوله: "لا أعتقد أن أحداً يشك في موت الفكر الذي تستند إليه حركات الإحياء الديني وبدائيته وخوائه، ولا في موت الفكر اللائكي بشقيه الوضعي والماركسي وبدائيته وخوائه."[2] وقرَّر المرزوقي أن هروب أصحاب الفكر الوضعي إلى الفكر الفينومينولوجي والفكر الذرائعي لم يُنتج "فكراً حيّاً، لكونه مثله مثل سابقه لم يصدر عن سؤال فلسفي حقيقي،[3] وإنما هو مجرَّد تتلمذ سطحي وخارجي يمضغ كلاماً أجوف مضغ الببغاوات لكلام قواعد العجائز."[4]

وقد اتخذت النخب المتكلمة باسم الدين مسار تحريف سرديات الماضي، واتخذت نخب التحديث مسار تحريف سرديات المستقبل، مشكِّلين أساس النفي للتحرير الناجع المفضي

---

(١) مصطلح يعود -في رأي المرزوقي- إلى أن كلا الطرفين يتشبَّث بالأصول، والمختلف هنا أن الأصولية العلمانية تتشبَّث بفكر الماضي الأجنبي، والأصولية الدينية تتشبَّث بفكر الماضي الأهلي. وكنت قد سألته عن سعيه للتوفيق بين النخب المتصارعة من خلال طرحه ضرورة إيقاف استنزاف النخب بعضها بعضاً، والانطلاق من موقف وجودي لكليهما في تأسيس فعل النهضة، فأجاب: "إنني أسعى للتوفيق بين النخب بِردِّ كلٍّ منهما إلى أصل ما هو متفق عليه، ومثال على ذلك أن الأخلاق لدى العلمانيين منبعها طبيعي، بينما هي لدى الأصوليين منبعها شريعي، ولكن إذا أعدنا الأخلاق إلى المجال الطبيعي الفطري في الدين، يبقى على ماذا الاختلاف! وهكذا شأن الاختلاف في أكثر الأمور حيث إن لكل أمر أصلاً يُتفق عليه."

(٢) المرزوقي، **آفاق النهضة العربية**، مرجع سابق، ص١٤٦.

(٣) السؤال الفلسفي الحقيقي عند المرزوقي يُعبِّرعن مساءلة متجددة لثمرات العلوم الطبيعية والإنسانية المرتبطة بتساؤلات الإنسان الكبرى عن طبيعية الحياة، وغايتها، وطبيعة الفعل الإنساني، وعدم عدّ الفلسفة الموروثة علماً نهائياً مطلقاً، بل هي مجرَّد محاولات فلسفية انطلقت من تساؤلات لها مسوّغاتها الوجودية. ويصدر هذا السؤال عن عالِم متخصص في أحد العلوم الطبيعية والإنسانية، حتى يكون قادراً على التفلسف؛ أي التساؤل عن معنى الظاهرات.

(٤) المرزوقي، **آفاق النهضة العربية**، مرجع سابق، ص١٤٧.

إلى النهوض. فهذا التناقض الجوهري العميق في أداء النخب الدينية والنخب العلمانية يُعدُّ تعبيراً واضحاً عن عجزهما القيام بالفعل المؤثِّر الباني لأُسس النهضة بتعطيله الفاعلية النظرية، فيصبح فعلهما نتيجة لذلك مفتقداً للنظر الهادي.[1]

وقد بحث المرزوقي عن عِلَّة الفساد الفكري عند الأصلانيين والعلمانيين، فوجدها في عدم إدراك نخبنا الحالية التلازم بين الفلسفتين: الدينية، والتاريخية؛ ذلك أن الأصوليين ينطلقون من فلسفة دين تنفي فلسفة التاريخ، وأن العلمانيين ينطلقون من فلسفة تاريخ تنفي فلسفة الدين، ويتمظهر ذلك في تناول العلمانيين التراث مفصولاً عن صورته الأولى، خلافاً للأصلانيين؛ إذ إنه يتضح في تناولهم التراث وإبقائه في صورته الأولى من دون المساس به، اعتقاداً أنه جزء من التنزيل،[2] وإن وُجِدت بعض المحاولات الخجولة التي تُطالِب بدراسة التراث لأجل استعادة المضيء، والتجاوز عن المظلم منه، ولكنها محاولات يرى المرزوقي أنها تقف حائلاً دون فهم التراث وفاعلية الفكر التي يراها تزييفاً نسقياً له، وتتم بوضع البدائل الزائفة منه بعيداً عن الانحياز للهم المعرفي.[3]

ويتبيَّن ممّا سبق أن اعتبار تحقُّق المثل في الماضي الإسلامي والحاضر الغربي، وتعذُّر إبداع آفاق جديدة للبشرية، يشكِّلان أصل المأزق الذي يعانيه المسلمون اليوم.

ت- نخب العالم العربي ومصادر قوتها:

تستمد النخب الدينية شعبيتها داخلياً من الرأي العام الشعبي، في حين تستمد النخب العلمانية بعض شرعيتها ممّا لها من صدى في الغرب، لا من الصدى الداخلي، فيكون مصدر الشرعية إمّا الشعب بعامته، وإمّا النخبة المستغربة؛ إذ لا وجود لشرعية نخبوية داخلية ذات تأثير واضح من الثقافة العربية الذاتية، بسبب الصراع بين مصدر الشرعية الداخلي

(١) المرزوقي، **أشياء من النقد والترجمة**، مرجع سابق، ص٣٤-٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠٧-٢٠٨.

(٣) المرجع السابق، ص٢٥-٣٠.

ومصدرها الخارجي؛[1] ما يؤثِّر في مستوى الإبداع الفكري والعلمي والجمالي.[2]

٢- طبيعة تكوين الفكر العربي الإسلامي وعلاقته بالتاريخ الكوني

يرى المرزوقي أن تاريخ الفكر العربي الإسلامي لن يُفهَم إلا إذا قدَّمنا في تأويله البُعْد الكوني[3] على البُعْد الداخلي؛ ذلك أن تاريخ الفكر العربي الإسلامي هو تاريخ للكونية من حيث اعتبار كتابه المؤسس كوني الدعوة وكوني العلاج. وتُعْزى أهمية المعادلة الإسلامية في التاريخ الكوني إلى تلازم حدثين؛[4] الأول: ما حدث في الماضي وهو الصراع الإسلامي السُّني الشيعي، وأفول إمبراطورية فارس وسيادة بيزنطة، الذي ترافق مع الإصلاح المقدَّم في لحظة الصدر الأولى، والذي تم فيه الحسم مع الماضي الإنساني بمنهج التصديق والهيمنة.[5] والثاني: ما تزامن مع حدث الحاضر الظاهر في الصراع القديم الجديد بين السُّنة والشيعة، ولحظة الكونية الفعلية، التي كان فيها الإسلام بؤرة الصراع بوصفه العائق أمام ابتلاع الأرض والإنسان، وما رافق ذلك من أزمة إنسانية عارمة، انحصر فيها الصراع بين نخب الأمة نفسها ونخب العالم، إلى جانب ما يتحقق اليوم من بدايات الحل على المستويين الفكري والمؤسسي، ممثَّلاً في مراجعات إصلاحية لتجاوز مسألة تجميد الفقه، وتطوير علم

---

(١) بعد الاستقلال وخروج المستعمِر من أراضينا، زُرع في المجتمعات العربية نخب غذّاها المستعمِر، ليضمن بقاء استعماره الفكري على شعوب المنطقة، مواصلاً ما جاء به من استنزاف بطريقة غير مباشرة. وقد أفضى ذلك إلى نشوب صراعات مستمرة بين النخب الداخلية والنخب المرتبطة بالخارج، أخَّرت عملية النضج الفكري عند تلك النخب.

(٢) المرزوقي، **النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية**، مرجع سابق، ص٥٢.

(٣) الكونية تختلف عن العولمة من حيث احترامها الخصوصية الثقافية؛ فهي لا تسعى إلى إلغائها. والإسلام في مقصده لم يسعَ إلى فرض أيديولوجية عالمية إقصائية مثل العولمة، وإنما جاء مشرِّعاً للاختلاف والتنوع، قال تعالى ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩].

(٤) المرزوقي، **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، **ص٣١١-٣١٢**.

(٥) منهج مستقى من طبيعة الثورة القرآنية النقدية التي "أعطت العرب فرصتين: فرصة الاستفادة من تراث ليس عندهم منه بديل، وفرصة إمدادهم بغربال يحرِّر التراث الإنساني السابق من الشوائب المنافية للكونية الحضارية للرسالة المحمدية." انظر:
- المرزوقي، **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص٢١٣.

أصول الفقه بارتباطه بنظرية المقاصد، وهو ما يُشرَع فيه الآن لحسم الأمر مع المستقبل بمنطق الاجتهاد والجهاد.

وممّا لا شك فيه أن ما حدث -ويحدث- في المجتمعات العربية والإسلامية، لا يُمكِن بحال أن يكون قد تم بمعزل عن تجاذبات وتداخلات سياسية عالمية، ومعارف أثَّرت في التكوين الفكري لهذه المجتمعات ومسارها، واستُغِلَّت فيها نزاعات قديمة جديدة بين أطراف مختلفة، عملت على تأجيج الصراع في المنطقة تحت ذرائع ومسميات مختلفة، وأحدثت شروخاً على مستويات عدَّة، أهمها: مستوى المذاهب، ومستوى النخب. وقد تمثَّل المستوى الأول في صورة صراع على السلطة، وتجلّى الثاني في تجاذبات أيديولوجية بين العلمانيين وأصحاب التوجُّه الديني، وهو ما ألقى بظلاله على المشهد العام لهذه المجتمعات.

وقد رأى المرزوقي أن الفكر في الأمم السوية يؤدي وظيفة تتعلق بالعودة المستمرة إلى الذات بدوام المراجعة والمساءلة والنقد والتجديد، في ضروب القيم المختلفة، في العلوم والاقتصاد والفنون والسلوكات، من حيث تحقُّقها وجوداً وعلماً؛ لذا نجده قد قدَّم فعل النظر على العمل، من حيث وجوب تأسيس العمل عن طريق التنظير الحامل لفكرة النهوض من جديد؛ إذ إن تاريخ الفلسفة -بل حتى التاريخ الإنساني كله- لم يشهد نهضة إلا بالعودة إلى مساءلة الماضي؛ إمّا لفهم العطل الذي حصل، وإمّا لمعاودة صوغ الأسئلة التي لم تُصَغ صوغاً مفيداً؛ فكل الثورات الفكرية تبدو دائماً في صورة انبعاثٍ لسؤال قديم يعاد صوغه؛ ما يفسِّر بحث المرزوقي عن أُسس التنوير بالعودة إلى ابن تيمية وابن خلدون.

ومن الجدير بالذكر أن عملية انبعاث الفكر العربي الإسلامي محكومة بمحدِّدات شكلية وبنيوية، شأنها في ذلك شأن كل حركات النهوض الكونية في التاريخ الإنساني، فهو "مثل غيره من الانبعاثات استفاقة إدراكية ناتجة عن صدمة تاريخية بخصم معاصر، صدمة أثبتت له فقدانه لفعالياته المؤثِّرة في التاريخ، فأيقظت وعيه بما آل إليه أمره من انحطاط طرأ على فعالياته الحضارية، فجعله يكون دون الخصم الذي تغلَّب عليه، ودون ماضيه الذاتي."[1] وقد نجم عن هذه الوضعية التاريخية فعل يرافق أيَّة نهضة، وينحصر في أمرين، هما: الهدم، والبناء.

(١) المرزوقي، **الوعي العربي بقضايا الأمة**، مرجع سابق، ص٣٥.

والمجتمع العربي -كما يرى المرزوقي- مرَّ بنهضتين تم إجهاضهما؛ الأولى أسَّسها النبي محمد نم، وسمّاها المرزوقي "اللحظة المؤسسة، أو لحظة الصدر (القرن الأول)، وهي لحظة إصلاحية نقدية بالأساس، وتبقى النموذج المؤسِّس لكل استئناف في تاريخنا."[1] وقد استمرت وامتدت إلى أقاصي الأرض حتى عادت إلى الاندراج في النموذج الحضاري والنموذج الفكري اللذين سادا سابقاً (النموذجان: الفارسي، والبيزنطي)؛ ما فرَّغ مشروع النهضة من محتواه، فأصبح التاريخ الإسلامي خالياً من مضمونه الفعلي، لاقتصاره على مظاهر الإسلام دون بواطنه.[2]

وفي الواقع، فإن المرحلة التي تلت النهضة الأولى شابها كثير من الغباش، الذي كان نتيجة طبيعية لدخول الأفكار العقدية المختلفة، التي سبَّبت اختلاطاً في الرؤى، نجم عنه تعدُّد المذاهب في الإسلام، إلا أنه لا يُعدُّ اندراجاً كاملاً في الحضارات السابقة؛ إذ استمرت المحاولات للتمايز بين الحضارة الإسلامية وغيرها.

والنهضة الثانية بدأها ابن تيمية وابن خلدون منذ خمسة قرون لرفع ما وقع على نموذج النهضة الأول، بيد أن المشروع لم يكتمل، واستمر في الانحدار، فأصبح به موقف الأمة الحضاري أشد سوءاً لانحساره في ردِّ الفعل؛ الموقف الانفعالي والتبعية.[3]

وفي كلتا النهضتين حدثت ثورتان؛ إحداهما دينية على التحريف، والأخرى سياسية على الفساد والاستبداد سرعان ما أُهمِلت، وانحط المسلمون، وتراجعوا. فقد انحصر الفكر النظري في عصور الانحطاط في الفكر الفقهي، ثم انحصر في عصر الصحوة في الفكر السياسي للأحزاب الدينية، وانحصر الفكر العملي في عصور الانحطاط في الشعائر، وانحصر في عصر الصحوة في الجهاد القتالي من دون النظر إلى شروطه. وها هم العرب والمسلمون في العصر

(١) المرزوقي، **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص٣٦٠.

(٢) المرجع السابق، ص٣٦١.

(٣) المرجع السابق، ص٣٦٣.

الحالي قد عادوا مستيقظين على الأسباب نفسها التي ثاروا عليها سابقاً، وهي: التحريف، والاستبداد، والفساد.[1]

نقد المرزوقي فكر الإصلاح بتوجُّهيه الديني والعلماني؛ إذ يرى أن كليهما كان دون ثورة ابن تيمية النظرية والعقدية، ودون الأفق الذي وصلت إليه ثورة ابن خلدون العملية والشرعية،[2] وأن كل تأويلاتها هي مهارب من العلاج العلمي الحقيقي.[3] وعاب المرزوقي على فكر الإصلاح خلوه من خصائص القول الفلسفي، فيما يخص درجتي العلاج الفلسفي العلمي وما بعد العلمي، والتصدي لإصلاح الحضارة بطرائق ساذجة تخلو من الأساس الفلسفي، وتغرق في سطحيات المعرفة الاجتماعية التاريخية من دون الغوص في أعماقها، والاعتماد على مسائل كلامية حزبية لم ترقَ إلى درجة الكلي في مجالي النظر والعلم.[4] فكل ذلك يعكس المناحي التي انتهجها فكر الإصلاح في التعامل مع الواقع الحاضر من دون النظر إلى جزئياته؛ ما زاد الموقف تشابكاً، إضافة إلى نقل الحلول من دون النظر للسياق والمقام الذي بُنِيت على أساسه، أو مراعاة للفوارق المتعددة في الوضعيات المختلفة.[5]

وقد اعتمد المرزوقي على موقف ابن تيمية وموقف ابن خلدون من قضية الانحطاط في تفسيره هذه العِلل ومواجهتها، فكيف فسَّر كلٌّ منهما الانحطاط؟ وما العِلَّة عند المرزوقي في الجمع بينهما؟ وما موقف ابن تيمية من الانحطاط الذي عاصره في مجتمعه؟ وكيف واجه حالة التراجع والانكفاء؟

---

(١) المرزوقي، أبو يعرب. **مناعة الأمة في علاج آثار الإنحطاطين**، الوعي العربي بقضايا الأمة، (٢٦/ ٣/ ٢٠١٦م)، ص٧-٨. انظر:

- https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com

(٢) المرزوقي، "العلل العميقة لتعثر الصحوة والنهضة"، في: **جودت سعيد بحوث ومقالات مهداة إليه**، مرجع سابق، ص٢٠٠-٢٠١.

(٣) المرزوقي، **تحديات وفرص محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص٤٤.

(٤) رأى المرزوقي "أن الكلي العملي ليس أمراً حاصلاً دفعة واحدة، بل هو في صيرورة دائمة، يزداد خلالها إغناء بالمضمونات الجديدة التي تطرأ عليه، فتطور شبكاته النظرية تطويراً يجعلها قادرة على الإمساك بالأحداث الجديدة وتفسيرها بتصوُّر ما يمكن أن يكون قوانينها". انظر:
- المرزوقي، **آفاق النهضة العربية**، مرجع سابق، ص٢٠٨.

(٥) المرجع السابق، ص١٩٢-١٩٣.

وقد فسَّر ابن تيمية حركة التاريخ على أساس ديني أخلاقي،[1] ووجد في ضعف المجتمع انكماشاً لدور المفكِّرين آنذاك، فانفصلوا عن السلطة والناس، ورأى أن ظاهرة الجمود على العقيدة أو الانفصال عنها سبب من أسباب الهزيمة، إضافةً إلى مفارقة الحكام الحق، وتهاون ذوي الشوكة في أخطر الواجبات في الذود عن الأمة. فغياب العدل، وانتشار البدع والفرق، وغلبة الطمع والجشع والتظالم على الاعتدال والتعاون، أدّى إلى إحداث فوضى عارمة في المجتمع، تحدَّث عنها ابن تيمية مُنوِّهاً بأهمية العدل في سياسة الأمة؛ إذ بيَّن "أن الناس لم يتنازعوا في أن عاقبة الظلم وخيمة وعاقبة العدل كريمة،" وأن "الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة،"[2] و"أن التقصير والعدوان صادرات أيضاً من أكثر الرعية لو تركوا ما أدّوا الواجبات التي عليهم من الزكوات الواجبة، والنفقات الواجبة، والجهاد الواجب بالأنفس والأموال، كما أنه صادر من كثير من الولاة أو أكثرهم بما يقتصونه من الأموال بغير حق، ويصرفونه في غير مصروفه."[3]

كان المشهد الثقافي في عصر ابن تيمية يموج بأفكار ودعاوى وطروحات عِدَّة، اختلطت بالمنظومة الفكرية التأسيسية ذات المصدر الإلهي، فأحدثت كثيراً من التشويه والخلخلة للثوابت التي انبنت عليها تلك المنظومة؛ ما أدّى إلى انتشار الانحرافات التي تَركَّز أبرزها في مجال الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، فشاع التعصُّب المذهبي المبني على أفكار تُخالف أصل العقيدة، وهو ما أثَّر في النسيج الاجتماعي، فتفرَّق الناس واختلفوا، وتعصَّبت كل فرقة إلى نفسها، فساد الاقتتال والتنازع، وتفكَّكت الروابط بين أفراد المجتمع، حتى وصلت الأمة إلى حال أصبحت فيه لقمة سائغة لأعدائها.

ولم يألُ ابن تيمية جهداً في مواجهة الانحطاط الذي ساد في عصره، والذي تعدَّدت أساليبه بتعدُّد المواقف، فحارب التعصُّب بجميع أشكاله، وحمل على المبتدعة والفلاسفة

---

(١) الجابري، علي حسين. **فلسفة التاريخ والحضارة في الفكر العربي: دراسة عقلانية نقدية**، إربد: دار الكتاب الثقافي، ٢٠٠٥م، ص١٧٢.

(٢) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الحسبة في الإسلام**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م، ص٧.

(٣) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **السياسة الشرعية**، تحقيق: صالح اللحام، الرياض، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م، ص٢٧٣.

تشويههم أصل العقيدة بنقده ما جاء في كتبهم ممّا يناقض العقيدة في أصولها، واستخدامهم آلة المنطق اليوناني (أرسطو) في الإلهيات للردِّ على مَن زعم أن عالم الغيب هو العالم العقلي. وقد جعل هؤلاء الكلي المشترك مطلقاً في الأذهان والأعيان، فطابقوا بينهما، وتغافلوا عن أن الوجود المشترك بين الموجودات "إنما يكون مطلقاً في الأذهان لا بالأعيان."[1] وقد عنى ابن تيمية بهذا النقد رفضه لتصور فكرة شفافية الوجود ومطابقة قوانينه لقوانين العقل؛ لأن فيه نفياً للغيب، وادعاءً لعلم مطلق لَدُني ينفي عنه النسبية، ويُقيِّد البشرية بأفهام جاءت لغير زمانها، ويجعل للإنسان وسيطاً بينه وبين ربه.

ومن هنا، فقد نقد ابن تيمية ما جاء على لسان علماء عصره، ومَن تقدَّم عليهم في حضارتنا وحضارة اليونان، من تصوُّر "أن الوجود شفّاف، وأن العقل مطلق النفاذ،"[2] وهو نقد يُمثِّل الموقف المعرفي للتوحيد بين الإدراك والوجود. وبنقده هذا يكون قد ردَّ على منتهى ما بلغه الفكر الفلسفي القديم في العصر الوسيط، وهو المنطق الأرسطي.

ولم يكتفِ ابن تيمية بالإصلاح النظري بوصفه مقدمة للإصلاح العملي، بل عمد إلى تغيير ما يعتقد بمخالفته أمر الشريعة، فنزل إلى الواقع، وحاربه بكل إمكاناته، وهو أمر لا يخفى على متابعي سيرة ابن تيمية في التغيير.

وقد واجه ابن تيمية تشويهاً لفكره خلال مسيرة التاريخ بناءً على موقفه السابق الناقد والناقض لما بُني عليه الفكر الغربي، قاده المسلمون والعرب تأثُّراً بصورته في أذهان الغرب، وإن أنصفه بعض مُفكِّريهم ومَن عاش في أوساطهم[3] في وقتنا الحاضر.

---

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الرد على المنطقيين**، تقديم: سليمان الندوي، تحقيق: عبد الصمد الكتبي، بيروت: دار الريان، ٢٠٠٥م، ص٣٤٥.

(٢) المرزوقي، أبو يعرب. **لماذا يكرهون ابن تيمية؟**، الوعي العربي بقضايا الأمة، (١/ ٩/ ٢٠١٥م)، ص٤، انظر:
- http://www.alukah.net/translations/0/28620/#ixzz4EnhW3p6g.

(٣) أمثال: جونهوفر الخبير في الدراسات الإسلامية بجامعة توتنغهام البريطانية وأحد المستشرقين الذين عكفوا على دراسة فكر شيخ الإسلام بكل دقة، مبيِّناً سلامة منهجه، وأنه أعظم شخصية تصدَّت للرافضة والصوفية والمنحرفين، وحسن كوناكاتا الذي أسلم منذ عهد وجيز، وكتب في الفلسفة السياسية لابن تيمية رسالته في الدكتوراه، ووائل الحلاق الأستاذ في جامعة واشنطن بالولايات المتحدة الأمريكية.

ماهية الانحطاط من منظور ابن خلدون

تجلّى مفهوم الانحطاط عند ابن خلدون في فساد صورة العمران ومادته؛ أي المجتمع السياسي بوصفه أداة للفعل التاريخي، والمجتمع المدني من حيث هو أداة إنتاج للمخيال الرمزي الذي حمل القيم المعنوية لهذه المجتمعات خلال سنوات وجودها على ساحة التاريخ. وقد تمثَّل ذلك في "ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها، فتفقد الفصائل السياسية منهم جملة، ولا تزال في التناقص إلى أن يخرج المُلْك من بين أيديهم، ويتبدل به سواهم، ليكون نعياً عليهم في سلب ما كان الله قد آتاهم من المُلْك."[1] فحين تطغى في أيّ مجتمع قوانين التاريخ الطبيعي (الصراع من أجل الرزق) على قوانين التاريخ الحضاري (التعاون من أجل قيم السعادة والذوق والجمال) يصبح كلٌّ من الوجه المادي والوجه الرمزي لصورة العمران أداة للاستعباد، فتفسد الفاعلية الاقتصادية والثقافية للمجتمع، فينحط.[2]

عزا ابن خلدون الانحطاط إلى فساد معاني الإنسانية الذي سبَّبه الاستعباد والقهر والظلم، وفي ذلك إشارة إلى أن "مَن كان مرباه بالعسف والقهر سطا عليه القهر وضيق النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها، ودعاه إلى الكسل، وحمل على الكذب والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره؛ خوفاً من انبساط الأيدي إليه بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة وخلقاً، وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله. وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف."[3] وبهذا يتبيَّن أن فقدان الرئاسة الإنسانية نتيجة الاستبداد والاستعباد هو الذي يفسِّر به ابن خلدون إسراع الفناء للأمم المغلوبة؛ ذلك أن "الإنسان رئيس بطبعه

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي. **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٧م، ص١١٦.

(٢) المرزوقي، أبو يعرب. "إصلاحات النهضة وعلاقتها بالنظريات الخلدونية"، **مجلة شؤون عربية**، مصر، العدد: (٢٤)، ١٩٨٣م، ص١٢٢-١٢٣.

(٣) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٤٧٧-٤٧٨.

بمقتضى الاستخلاف الذي خُلِق له. والرئيس إذا غلب على رئاسته، وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده، وهذا موجود في أخلاق الأناسي."[1]

وأرجع ابن خلدون الانحطاط أيضاً إلى المقابلة بين التجربة الفلسفية العلمية بوصفها ذروة الوعي الكوني والتجربة الدينية الصوفية من حيث هي قمة الوعي الديني المنضبط بالشرع؛ ذلك أن فشل التنظير الفكري الفلسفي والديني في الوصول إلى نظرية معرفية، تتصدّى للانحطاط المعرفي والعملي، وتسبر منطق حركة التاريخ، إضافةً إلى فشلهما عملياً في ابتداع سياسات تساير منطق صناعة الحضارات؛ كلُّ ذلك جعل-من وجهة نظر ابن خلدون- مادة العمران وصورته أداة للاستعباد بدل أن تكونا أداة للتحرير. ولهذا قدّم ابن خلدون نظريته في العمران البشري التي تقوم على حاجة العمران البشري إلى سياسة ينتظم بها أمره عن طريق وازع حاكم يجمع بين السياسة الشرعية والسياسة العقلية.

ومن أسباب الانحطاط الأخرى التي أشار إليها ابن خلدون التصوُّرات المنحرفة التي نتجت لعلوم عارضة في العمران، مثل الفلسفة بمضمونها المتعلق بالإلهيات؛ "ذلك أن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بأنظار الفكرية والأقيسة العقلية،"[2] فجعلوا العقل مقياساً لكل شيء.

ولهذا وجَّه ابن خلدون نقده إلى الحلولية الناتجة من حصر الوجود في الإدراك والوقوف مع الأسباب من دون محاولة النظر فيما يتقدَّم عليها، وهو ما يخالف مبدأ التوحيد الذي "عجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها؛ إذ لا فاعل غيره، وكلها ترتقي إليه، وترجع إلى قدرته، وعلمنا به هو من حيث صدورنا عنه لا غير، وهذا هو معنى ما نقل عن بعض الصِّديقينَ: العجز عن الإدراك إدراك."[3]

---

(١) المرجع السابق، ص١١٩.

(٢) المرجع السابق، ص٤٥٤.

(٣) المرجع السابق، ص٣٧٥.

ومن هنا، كان تشخيص ابن تيمية لأزمة النظر والعقيدة في حضارتنا، وتشخيص ابن خلدون لأزمة العمل والشريعة فيها، بردِّ الانحطاط إلى الإنسان؛ لأنه إنسان، متجاوزينِ الخصوصيات التي انزلقت إليها حركة الإصلاح،[1] في موقفها الدفاعي من النظريات التي تتهم الإسلام والمسلمين أنهم عِلَّة أساسية في الانحطاط.

أمّا عِلَّة الجمع بينهما فتعود إلى الحركة النقدية التي تزعَّمها كلٌّ منهما في مواجهة ما ساد في عصريهما من اختراق للفكر السُّني عن طريق التصوف.[2] وقد أطلق المرزوقي على هذه الحركة النقدية اسم لحظة استئناف التأسيس الجذرية، أو لحظة ابن تيمية وابن خلدون

---

(١) يعتقد الحداثيون من روّاد الإصلاح العرب أن عِلَّة تخلُّف المجتمعات العربية والإسلامية تكمن في الإسلام؛ لذا كان الواجب –من وجهة نظرهم– يُحتِّم تنحية الإسلام –بوصفه موجِّهاً للمجتمعات العربية– لتتم نهضة الأمة. ومن هؤلاء: علي أحمد سعيد "أدونيس"، وعبد الله العروي، وحسين مروة، ومحمد عفيفي مطر.

(٢) كنت قد سألت المرزوقي عن موقفه من التصوف؛ فهو كان من أشد مخالفيه تارة، وأوصى به –ليس منفرداً– لتحقيق الاستخلاف تارة أخرى، كما ذكر في كتابه "آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة"، فأجاب: "ليس بين الموقفين تناقض. فالتصوف نوعان على الأقل، وكلٌّ منهما مضاعف، والاسم الجامع بالتباسه يمثِّل المعنى الخامس الذي يولِّد هذا التناقض الظاهري. وقد حاول ابن خلدون في كتابه "شفاء السائل لتهذيب المسائل" التمييز بين التصوف المقبول شرعاً والتصوف غير المقبول شرعاً. فحدَّد في الجنس الأول نوعين، هما: تصوف مجاهدة التقوى، وتصوف مجاهدة الاستقامة. وحدَّد في الجنس الثاني نوعين كذلك، هما: تصوف الكشف العفوي، وتصوف الكشف الصناعي أو الرياضي.

والنوع الأول من هذا الجنس من الطوارئ التي تقع لبعضهم من الصديقين، لكنهم يعدّونه فتنة، فيحاولون عدم استعماله والتصدر للكلام عليه أو تدريسه. وهو بهذا يستثني نفسه من الحكم الذي يعدّ النوع الثاني من الجنس نفسه محرَّماً شرعاً، بل ونفياً للشرائع وللدين.

لكن النوع الثاني هو الذي يتحوَّل إلى رياضة وتعليم، وهو بالجوهر تصوف باطني يعدّ الشرائع رسوماً، وفي ذلك درجات، بعضها يحترمها، وبعضها يعدّها للعامة فحسب (بمنطق حتى يأتيك اليقين؛ أي التعليل بمعنى التوقيت؛ أي إذا أتاك اليقين الصوفي فلا تحتاج للعبادة). ودرجاته هي درجات وحدة الوجود التي عدَّدها ابن خلدون في كتابه المشار إليه، وأهمها درجتان: المجالي (مثاله ابن عربي حيث يكون العالم عين الله)، والوحدة المطلقة (مثاله التلمساني حيث لا وجود إلا للإله الذي هو في سيلان أبدي والحال في وعي القطب).

أمّا النوع الخامس –أو ما سمّاه المعنى الخامس– فهو الجامع بين ذلك كله في مفهوم ملتبس، بوصف كل ذلك محطات وأحوال يمر بها المتصوف، ويعدّ الواصل للمرحلة الأخيرة قد بلغ مرحلة خاتم الولاية التي تجعله بمنطق ابن عربي أسمى من خاتم الأنبياء". انظر:

- المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص١٨٧.

-القرن الثامن، وعدّها "لحظة إصلاحية نقدية بالأساس، وتبقى النموذج المؤسِّس لكل تساؤل عن مُعطِّلات الاستئناف في تاريخنا."[١]

٣- علل الانحطاط كما يراها المرزوقي

قسَّم المرزوقي علل الانحطاط إلى ذاتي ومستورد، وعزا إليهما هشاشة الأمة في منحيين: "حصانتها الروحية، ومناعتها المادية،" مبيِّناً أن "سبب الهشاشة الأساسي هو الانحطاطان الذاتي والمستورد،"[٢] ويضاف إليهما الانحطاط الموروث.

أمّا الانحطاط الذاتي فهو نتيجة طلب الغاية دون شروطها، وعنى به المرزوقي قابلية الشعوب العربية والإسلامية للاستعمار بسبب خلوها من المناعة، التي قد تكون مناعة فكرية أو نفسية سبَّبتها ظروف متوالية على تلك الشعوب من توالي الهجمات عليها من الخارج مادياً وثقافياً.[٣] وقد استفحل الانحطاط الذاتي حين تحوَّل إلى فقه يُشرِّع للحاكم المتغلِّب؛ أي للفساد والاستبداد، وحين حصر دعاة التأصيلية الدين في شعائر تعبدية والتزام بلباس، متناسينَ أن الصدر الأول كانوا أكثر انفتاحاً واستيعاباً لعلوم عصرهم ومَن سبقهم فأصبحوا قادة للعالم. ونتج من هذا الانحطاط تهديم نسقي لمصادر الأمة من حيث الجغرافيا (الثروة المادية) والتاريخ المتمثِّل في التراث. وعِلَّة الانحطاط الذاتي[٤] تكمن في وهم تحقيق الاستخلاف المقصود من دون تحقيق لشروط عمارة الأرض، ببناء قاعدة الاستعداد الرادع[٥] بوصفها تهيئة لنهوض المجتمع.

---

(١) المرزوقي، **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص٣٦١.

(٢) المرزوقي، **مناعة الأمة في علاج آثار الانحطاطين**، مرجع سابق، ص٣.

(٣) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤

(٤) المرزوقي، أبو يعرب. **طبيعة بُعْدي الإنسان: الاستعمار في الأرض، والاستخلاف فيها**، (٢٠/ ٤/ ٢٠١٦م)، انظر:
- https://ar-ar.facebook.com/Prof.Yoreb/posts/1070570996337274.

(٥) تتعلق بإعداد القوة عامة، ومنها: القوة العسكرية، والقوة المادية للمجتمع في إكسابه شروط المناعة التي تتمثَّل في الإعداد الاقتصادي، والإعداد التربوي (مؤسسة الأسرة).

وأمّا الانحطاط المستورد فيتمثَّل فيمن زرعهم الاستعمار في أراضي العرب والمسلمين ليكونوا وكلاء عنه، ومنفِّذين لسياساته نفسها بعد خروجه الظاهري؛ إذ يعتقد هؤلاء أنهم يبنون دولة، ولكنهم حقيقةً يستكملون مهمة المستعمِر بهدمهم كل فرصة للنهوض.[١]

وأمّا الانحطاط الموروث فهو ما ورثه العرب والمسلمون من الغرب (الاستعمار) باسم التحديث والتكوين للدولة الوطنية على أنقاض تاريخ الأمة والجغرافيا خاصتها بهدف هدمها نسقياً.[٢] وقد بدأ الانحطاط الموروث بمطالبة الإنسان العربي نفي ذاته مقابل استبطان ذات المستعمر، فتكوَّنت نخب مثَّلت الانحطاط الموروث، وعُرِفت باسم النخب الحداثية، التي أدَّت إلى انتشار الاستبداد والفساد في الداخل، والضعف والتبعية في الخارج؛ ما أدّى إلى استفحال الصراع الحضاري بين النخبتين؛ الأولى باسم التأصيل، والأخرى باسم التحديث.[٣]

٤- تفسير المرزوقي لعلل الانحطاط الذاتي

أكَّد المرزوقي وجود أسباب جوهرية دفعت في اتجاه تكوين حالة الانحطاط التي تعيشها الأمة، منها العلل الذاتية للحضارة الإسلامية، التي يتجلّى أهمها في دور الموروث الثقافي وما ينبثق عنه من رؤى تُفقِده حيويته الذاتية (جمود الفهم والتأويل)؛ ما هدَّد عمليات التطوُّر الاجتماعي مثلما هدَّد حيوية الإبداع. ومن هذه الأسباب أيضاً:

أ- تعطيل حوار التدافع الحضاري وتجميده

يحتمل مصطلح "التدافع" معاني عدَّة، منها التنافس وحب التطوير، وهو أشمل من الصراع؛ إذ لا يحتمل الصراع إلا معنىً واحداً هو القضاء على الآخر وفنائه، في حين يمثِّل التدافع وسيلة للحيوية والحركة والنمو وانطلاق الطاقات، ويمتاز بتعدُّد صوره ودرجاته، بدءاً بالحوار، ومروراً بالجدل والمناظرة والمنافسة والسباق والمواجهة والمغالبة، وانتهاءً

(١) المرزوقي، **مناعة الأمة في علاج آثار الانحطاطين**، مرجع سابق، ص٦.

(٢) المرجع السابق، ص٣.

(٣) المرزوقي، **الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها**، مرجع سابق، ص٣-٥.

بالصراع أو القتال. وحوار التدافع الحضاري يصنَّف إلى نوعين؛ الأول: حوار التدافع داخل الحضارة نفسها، وهو المحرِّك لتجديد ذاته في هذه الحضارة. والثاني: حوار التدافعات الكبرى بين الحضارات وهو شرط لبقاء حوار التدافعات ضمن وحدة الحضارة الواحدة؛ لأن حوار التدافع مع الخارج يقوِّي لُحمة حوار التدافع في الداخل، وهو أيضاً شرط التجدُّد الخارجي للبشرية كلها، وفيه يكون تجدُّد النوع الحضاري.(١)

ويرى المرزوقي أن التدافع بمستوياته المتراكبة هو محرِّك للتاريخ الإنساني؛ بتعطيله، أو تجميده، ما يُحِطُّ من شأن الحضارة، فتصبح عقيمة تقبع في أسفل سُلَّم الأمم والحضارات. وممّا لا شك فيه أن فقدان الرغبة في الحوار وتعطيل سُنَّة التدافع يؤديان إلى تجميد حركة التاريخ، فتفسد. وهذا ما أكَّده المرزوقي حين قال: "تعطيل آليات الحوار والتدافع بين المسلمين، التعطيل المؤدي إلى فشلهم المطلق في الحوار والتدافع العالميين. فالتدافع الذي تُعدُّ أنواعه محرِّك التاريخ بمقتضى ما بعده، تجري بحسب منطق التنافس على أصناف القيم (التدافع الذوقي، والتدافع الرزقي، والتدافع النظري، والتدافع العملي، والتدافع الوجودي) داخل الحضارة نفسها، أو بين الحضارات المختلفة."(٢)

وتتمثَّل أهمية الحوار الداخلي المتكافئ في إسهامه الفاعل في عملية البناء الحضاري، الذي يمهِّد لحوار بين الحضارات المتنوعة لصالح الإنسانية جمعاء. وهذا الحوار الملازم للتدافع بين الأمم ينطلق من فهم مقتضيات الاستراتيجية كما حدَّدها القرآن الكريم في نظرته الغائية المحددة إلى منزلة الإنسان الفاعل. وقد أشار المرزوقي إلى العوائق التي تحول دون تحقيق شروط الحوار الداخلي، مبيِّناً أنها تتمثَّل في التصور القابع في عقول النخب عن التاريخ والعالم والنظرة الجغرافية والاقتصادية، وتجمع مخلَّفات ماضينا وماضي الغرب الحديث، التي

---

(١) المرزوقي، أبو يعرب. **حوار الحضارات بين منطق التاريخ الطبيعي ومنطق التاريخ الحضاري: محاولة في فهم فلسفة التاريخ القرآنية**، (٢٥/ ٣/ ٢٠١١م)، انظ:

- religeophilopoet.blogspot.com/2014/04/blog-post_1845.html.

(٢) المرزوقي، **استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي**، مرجع سابق، ص٣٩.

يرى المرزوقي أنها أشبه بالإنسان الميت. ويعتقد المرزوقي أن النخب الأوروبية استطاعت الإسهام في البناء الحضاري بعد تحرير نفسها من العوائق الأيديولوجية (نظرية الدولة القومية، والأيديولوجيا الطبقية)، فلم تعد ترى نفسها من دون التآخي الأوروبي لتحقيق شروط القوة والنِّدية العالمية، خلافاً للمسلمين الذين ثبَّتوا الحدود التي صنعها الاستعمار، وأضافوا إليها الحدود الموروثة من صراعات الماضي.[1] وبعبارة أدق، فإن البناء الحضاري يقتضي حواراً فكرياً داخلياً ينزع عنّا رواسب الماضي وإسار الحاضر، ويمهِّد للمستقبل.

وتأسيساً على ذلك، فقد اتخذ المرزوقي منطق التخاصب الحضاري أساساً لبناء مشروعه في النهوض، وسمّاه طبيعة التوارث الحضاري الذي يحتِّم التعاون بين أمم الشرق والغرب؛ لأنه من ثوابت التاريخ الإنساني، و"لكون الكلي الإنساني هو السيد حتى في التاريخ الحضاري، ... فليس للشعوب خصوصيات متنافية، خلافاً لما يراه مَن يذهب إلى اعتبار الفلسفة مصيراً غربياً، والدين مصيراً شرقياً."[2]

ب- النظرة السلبية إلى التاريخ باعتباره يزداد انحطاطاً كلما ابتعدنا عن المصدر

إن النظرة إلى طبيعة الإسلام الثورية، من حيث هو إصلاح مستمر، تجعل منه فعلاً تاريخياً متصاعداً في التاريخ يصل بالإنسانية إلى غاياتها بوصفه فعلاً تقدُّمياً، بمعنى النظر إلى الأمام. وهذه النظرة تخالِف الرؤية التي ترى أن المستقبل الإنساني في اتجاه نازل يزداد انحطاطاً كلما ابتعد عن العصر الذهبي للإسلام، بمعنى النظر إلى الخلف. ويعتقد المرزوقي أن هذا الصعود الدائم مرهون بمدى قدرتنا على تفعيل جوهر العقل النظري والعملي: الاجتهاد في النظر (المعرفة العملية)، والجهاد في العمل المؤسَّس على نوعي المعرفة، بجعلهما يطابقان مفهوم الإصلاح الدائم الذي دعا إليه الإسلام من منطلق طابعه الثوري.[3]

---

(١) المرزوقي، أبو يعرب. "استراتيجية الحوار المتكافئ"، في: **الإسلام والغرب نحو عالم أفضل**، تأليف: مجموعة من الباحثين، تحرير: خالد حاجي، الدوحة وبيروت: مركز الجزيرة للدراسات والدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٧م، ص١٥-١٩.

(٢) المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص٣٥.

(٣) المرزوقي، أبو يعرب. **أزمة الحضارة العربية المترددة**، بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٩م، ص٣٩-٤١.

ت- سلطة رجال الدين

يرى المرزوقي أن أزمتنا الفكرية المعوِّقة للنهوض تنبع من أمرين؛ الأول: "انحطاط أصول الشريعة إلى الاجتهاد الفقهي الذي حوَّل الفقهاء إلى سلطة روحية نقلت الحقوقي[1] من كونه فرض عين إلى كونه فرض كفاية،"[2] وتحوَّلت مع التقادم إلى ما سمّاه المرزوقي سلطة الوساطة الدينية، التي تمارس دورها نيابة عن الأمة عن طريق التشريع القيمي والحقوقي، فتقف بين الناس وتطبيق أمر دينهم ودنياهم. والأمر الثاني: السعي لمعرفة الحقيقة المطابقة (العقلية، أو النقلية) التي يمتنع الوصول إليها من غير العلم المحيط (الغيب)؛ ما أدخل الإنسان في متاهات نظرية تصوُّرية، أضاف إليها طابع التقديس على السلطة التي يمارسها القطب في الفكر الصوفي، وعلى سلطة الإمام المعصوم عند الشيعة، فضلاً عن حصر الفكر العملي خلال عصور الانحطاط في الشعائر والعبادات، وقصره على الجهاد القتالي في عصر الصحوة. وقد أدّى اجتماع تلك الأمور إلى ضياع معنى الاجتهاد من حيث هو فعل معرفي وشرط وجودي، يُجلي معيار الحقيقة وطبيعتها -الذي لا يكون إلا بالمراجعة المستمرة، وتعديل السلوك العقلي والسلوك الخلقي- من حيث افتراض عدم المطابقة مع الواقع، وضياع معنى الجهاد من حيث هو التزام بالتكليف المعرفي والخلقي الجامع بينهما.[3]

وفي هذا السياق، صنَّف المرزوقي الاجتهاد إلى خمسة أصناف،[4] أعلاها أساس كل اجتهاد، ومداره تحقيق "شروط العقل المستنير من حيث هو تواصٍ بالحق،"[5] وصنَّف الجهاد

---

(١) أي إن سلطة الفقهاء حوَّلت حق الإنسان في الاجتهاد من كونه فرض عين إلى فرض كفاية، فقامت عنه بمهمة إعمال العقل في ما يستجد له في الحياة.

(٢) المرزوقي، **أزمة الحضارة العربية المترددة**، مرجع سابق، ص٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص٤١-٤٣.

(٤) يتألف الاجتهاد من خمسة أصناف: الاجتهاد الأصغر، وهو الاجتهاد الفقهي؛ والاجتهاد الأكبر، وهو اجتهاد الخلق الديني؛ والاجتهاد الصغير، وبه تتحقق شروط الاجتهاد الأصغر وأدواته (العلم النظري: العلوم الطبيعية)؛ والاجتهاد الكبير، وبه تتحقق شروط الاجتهاد الأكبر وأدواته (العلم العملي: العلوم الإنسانية)؛ و شروط العقل المستنير، وهو مبدأ كل اجتهاد.

(٥) المرزوقي، "العلل العميقة لتعثر الصحوة والنهضة،" مرجع سابق، ص٢١٨.

أيضاً إلى خمسة أصناف،[1] أعلاها "الإرادة الحرة أو التواصي بالصبر."[2] ويشكِّل الاجتهاد والجهاد بصورتيه السابقتين أساساً لفقه الاستخلاف الذي يعدُّه المرزوقي حلاً لإشكالية النهوض الحضاري عند العرب والمسلمين.

وعلى هذا، فإن المرزوقي وضع نظرية الحقيقة -التي ينبني عليها مفهوم الفكر الاجتهادي- سبيلاً إلى النهوض، من حيث قدرتها على تحرير الإنسان من سلطة الوساطة الدينية، بجعل الاجتهاد ممكناً لدى الجماعة المؤمنة، وبتحرير العقل من الأوهام التي شابت تصوُّر الإنسان عن موقعه في الكون ونظرته إلى الله والوجود، بجعل العلاقة مباشرة بين الخالق والمخلوق. وقد عدَّ هذه النظرية وسيلة، لتخليصنا من المآزق التي يعانيها الفكر الإسلامي، وأهمها:

- المأزق الفكري النظري والعملي المحصور في الرؤية الدينية التقليدية التي يراها الإسلام مُحرَّفة ومُحرِّفة؛ إذ يرفض المرزوقي فكرة الطبقة الوسيطة بين الناس وفهم الدين، معتبراً إياها كهنوتاً يكون فيه المجتهد أو الفقيه سلطة روحية معصومة، تتحمل مسؤولية اجتهادها عن المؤمنين في مجالات الحياة. وبهذا يتجاوز المرزوقي الاستبداد الديني بإسقاط القدسية عن المتحدِّث باسم الدين، ليعود الفهم فرض عين لا فرض كفاية، فيصير التواصي بالحق والتواصي بالصبر فعلاً جماعياً كما جاء الأمر القرآني. وللاجتهاد "شرط معرفي (معيار الحقيقة)، وشرط وجودي (طبيعة الحقيقة)."[3] فالاجتهاد نظرة جديدة إلى المعرفة معيارها إجماع المؤمنين الخاضع للتعديل والمراجعة المستمرة عن طريق التواصي بالحق.

---

(١) يتألف الجهاد من خمسة أصناف: الجهاد الأكبر: القيام بأركان العقيدة الإسلامية، أو بالفروض الخمسة عندما تتم بحسب معانيها التعبدية والاجتماعية (أو العبادة والعمل الخلقي)؛ والجهاد الكبير: التحرُّر من العدوان الأبدي للموقف الرافض للحرية والعبودية لله، وهو شرط حصول الجهاد الأكبر حصولاً تاماً؛ والجهاد الصغير: شرط حصول الجهاد الأصغر (القتال)، وتمامه يكون بالعمل الدائم لتحقيق شروط المناعة التي قد تُغني عن الحاجة إلى الحصول الفعلي للجهاد الأصغر؛ والجهاد الأصغر، وهو القتال (الجهاد الصغير والجهاد الكبير هما قاعدتا الوجود الإسلامي)؛ والإرادة الحرة، وهي مبدأ كل جهاد. انظر:

- المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص٢٤٤-٢٤٦.

(٢) المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص٢١٩.

(٣) المرزوقي، **استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي**، مرجع سابق، ص٩٥.

- سوء الفهم للعلاقة بين العقلي والنقلي؛ إذ يرى المرزوقي أن الإسلام لا يحدِّد مضمون الحقيقة العقلية أو الحقيقة النقلية، وأن موقفنا منها يُحَدَّ بمعنيين يحقِّقان طلبنا للحقيقة: المعنى النظري، الذي دعا ابن خلدون إلى الاجتهاد فيه عن طريق الإصلاح التربوي، وجعله أساس الحرية التربوية. والمعنى العملي الذي دعا إليه ابن تيمية عن طريق الإصلاح السياسي، وجعله أساس الحرية السياسية. ويعتقد المرزوقي أن هاتين الحريتين تمثِّلان السبيل الوحيد لطلب صحيح المنقول وصريح المعقول، وأنهما ستُخلِّصان الأمة من احتكار السلطة الروحية والسلطة التربوية التعسفية بمظاهرها المختلفة -والزمانية- السياسة التعسفية.[1]

ث- الفوضى الفكرية النظرية والعلمية وضمور الإبداع

نتيجة لتعطيل مسيرة الإصلاح الدائم بوصفه جوهر الإسلام؛ ضمرت القدرة على الإبداع عند العرب والمسلمين، فأصبح التأثُّر الانفعالي بالموروث الثقافي الأجنبي سيد الموقف. وقد انتهى بنا ذلك إلى فوضى فكرية نظرية وعملية عارمة تجلَّت في ظهور المدارس الفلسفية من جنس مدرسة إخوان الصفا، وفي أداء النخب الفقهية والسياسية في التاريخ الإسلامي، وفي ظهور الاستعارة بشقيها: النظري، والعملي؛ الاستعارة النظرية التي أخطر ما فيها الدفاع عن صيغ عقدية جامدة اختلفت باختلاف الفرق الداعية إليها؛ ما أذن بفقدان الأمة وحدتها الروحية. والاستعارة العملية التي أدَّت إلى زوال كل إبداع خلقي أو مؤسسي، ظهر في مغالاة رفض الفنون والجماليات، وطمس الخيال المنتج لإبداع المؤسسات السياسية والمدنية.[2] وبالرغم من ذلك، فإنه لا يمكننا نفي وجود الفكر الإسلامي الأصيل المراوح بين التوقُّد والخفوت.[3]

---

(١) المرزوقي، **تحديات وفرص محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص٣٢-٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠٥-٣٠٧.

(٣) ظهرت شخصيات ذات شأن، مثل: الغزالي وابن تيمية في العصر الوسيط، وعلي عزت بيجوفيتش (توفي: ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، وحسن الترابي (توفي: ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٦م)، ومحمد عمارة (توفي: ١٤٤١هـ/ ٢٠٢٠م) في العصر الحديث.

إن الإبداع هو عكس التقليد والمحاكاة، وبه يمكن التأسيس لحركة تسهم في عملية البناء الحضاري. وقد أشار المرزوقي إلى أن فقدان الأمة الإبداع حرمها من الحيوية الحضرية الدائمة في مجالي النظر والعمل وتطبيقاتها من حيث الرزق والذوق، مبيِّناً أن عوائق الإبداع تقف حائلاً أمام الإنتاج الفكري والعلمي والجمالي على صعيد الفنون. فما هذه العوائق؟ وكيف فسَّر المرزوقي وجودها؟

ومن جهة أخرى، وجد المرزوقي أن الأصولية الدينية استطاعت قتل البُعْد الرمزي من صورة العمران ومادته (التربية، والثقافة)؛ بحصره وجعله أداة فعلية للحكم والاقتصاد، مُهمِلةً وظائف العلوم الأخرى وأدواتها (العلوم الطبيعية، والتجارب الروحية والخلقية)، التي لا يمكن إبداعها إلا بالخيال العلمي والفني، والتي لم يعد لها وجود. فأصبح مضمون التربية مقتصراً على البُعْد الفقهي، ومضمون الثقافة محصوراً في العلوم المساندة للعلوم الدينية. وقد استطاعت الأصولية الدينية الهيمنة على المشهد التربوي والثقافي بما سمّاه المرزوقي نظرية إرث العلماء للأنبياء،[1] التي أصبحت مسوِّغاً للهيمنة عند السُّنة بصورة ضمنية، ومسوِّغاً لها عند الشيعة بصورة صريحة؛ ما قزَّم ملكات الإبداع الإنساني بتقيُّدها بعلم بديل عن العقل، هو العلم اللدني.[2]

وقد بحث المرزوقي في عوائق الإبداع وأسبابها، فوجد أن من عوائق الإبداع المفضي إلى النهضة حضور الماضي بثقله الهوياتي أو الحاضر بنموذجه المفترض، وهما مثالان يتعيَّن علينا الاختيار بينهما؛ ليختزل الفعل الحضاري في المحاكاة وامتناع التجريب عمّا سواه من الممكن،

---

(١) تزعم هذه النظرية أن علماء الدين يرثون من الأنبياء علماً يتجاوز عالم الشهادة إلى عالم الغيب، فيكاد يصبح العلم اللدني من جنس موضوعه، وهو الوحي. وهي وإن كانت ضمنية عند السُّنة، فإنها صريحة عند الشيعة، وقد تمثَّلت في الإمام المعصوم. انظر:

- المرزوقي، أبو يعرب. **أزمة الفكر السني: طبيعتها وعللها**، الوعي العربي بقضايا الأمة (٢٢/ ٦/ ٢٠١٤م)، ج٣، انظر:
- https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com/

(٢) المرزوقي، أبو يعرب. "في طبيعة الأزمة التي يمر بها الفكر الإسلامي"، في: **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**: دراسات مهداة إلى المعتز رضوان السيد، تقديم: أحمد عبادي، تحرير: عبد السلام طويل، الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، ٢٠١٣م، ص١١١-١١٧.

فنحن نحيا مشكلات لم نعاصرها، ونتبنّى أفكاراً لم نصنعها؛ ذلك أن الاقتصار على الآثار يلغي إمكان الفعل الناجم عن التفكير الحر بسبب حصره بين جهتي الوجوب والامتناع، فيحدث النزاع الذي يستنزف طاقة الأمة.[1]

إن إلغاء جهة الإمكان -من وجهة نظر المرزوقي- جاء نتيجة طبيعية لسيطرة الوضعية العملية والنظرية على العقل النظري والعملي؛ أي أن المعطى الطبيعي والمعطى الشريعي لم يعودا الملهمين للعقل النظري؛ أي في الرياضيات والمنطق، وللعقل العلمي؛ أي في السياسة والتاريخ. وهذا الإلغاء لجهة الإمكان أدخل النخب الفكرية في حرب وصفها المرزوقي بأنها حرب أهلية ثقافية وروحية في المجتمع العربي والإسلام،[2] استنزفت الطاقات، وأهدرت الأوقات، ونتجت من خلل منطقي في الفكر سمّاه المرزوقي مفهوم عطالة الإبداع، وهو علامة على أعراض مرض دفين لدى النخب يعطِّل الإبداع بجميع أنواعه؛ العلمي، والأدبي، والجمالي.[3]

إن عدم قدرة العقل العربي على تجاوز نموذجين مفترضين -لم نكن طرفاً في صناعتيهما كليهما- أدخل الأمة في متاهة، وعطَّل قدرة هذا العقل على إبداع الجديد بما يناسب مكانه وزمانه، فضلاً عن سيطرة فلسفات وضعية على العقل العربي، وهي فلسفات أفضت إليها اعتبارات وسياقات اجتماعية، عاشتها مجتمعات بعيدة عن واقعنا وسياقاتنا الاجتماعية؛ ما زاد من وطأة تلك المحاكاة، وحصر العقل في أُطر لم يستطع تجاوزها حتى اليوم.

ومن عوائق الإبداع أيضاً تقديم العمل على النظر؛ أي التنادي بالجهاد (حمل السلاح) سبيلاً للتحرُّر والنهوض قبل بناء استراتيجيات العمل عن طريق النظر. فالعمل لا بُدَّ أن تسبقه فكرة تؤسِّس له وتؤطِّر، وإلا فقد أثره وفعاليته واستدامته، ومعظم أفعالنا لا تصل إلى غاياتها؛ لأن الوصول في الأشياء إلى غاياتها هو شرط النهضة عند المرزوقي. ومن عوائق الإبداع الأخرى سلوك التحييد التاريخي الذي مارسته النخب الإسلامية للمنظور النظري

(١) المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص٢١-٢٣.

(٢) المرزوقي، **النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية**، مرجع سابق، ص٦١.

(٣) المرجع السابق، ص٦٣.

والمنظور العملي؛ ما أدّىٰ إلىٰ تكوُّن العلوم النظرية والعلوم العملية تكوُّناً صراعياً لا يحمل في جوانبه أثراً لوحدة بينهما، بسبب الصراع علىٰ السلطة؛ سواء أكانت سلطة العلماء، أم سلطة الأمراء الناتجة عن الاصطراع بين ممثِّلي الفكرين: الديني، والفلسفي.[١]

وقد تأثَّرت قابليتنا للإبداع بالموقف الانفعالي الذي اتسمت به أفعالنا من بدايات التاريخ الإسلامي أمام التحديات الظرفية؛ ما أفقد الجانب العملي للنهوض بواعث الإبداع الذاتية المستمدة من طبيعة الإسلام بوصفه محرِّكاً دائماً للفعل والتجديد. وأنتج هذا الموقف الانفعالي تبعية علىٰ المستوىٰ النظري والمستوىٰ المؤسسي، تراوحت بين محاكاةٍ للمؤثِّرات الخارجية، وتكرارٍ للماضي الذاتي، فأصبحنا في صراع يراوح بين الرفض والتقليد، وغدا الإصلاح تتنازعه وثنية الماضي الإسلامي ووثنية الحاضر الغربي.[٢] ثم كان موقف المسلمين الدفاعي عن الإسلام الذي أعاق قدرتهم علىٰ النهوض؛ إذ شكَّل هذا الموقف لديهم سداً منيعاً أمام النقد والتصويب، أشاح بهم عن شوائب حضارتهم، فأغفلوها بحجة تفويت الفرصة علىٰ النقد الخارجي؛ خوفاً من أن يُعدَّ تأييداً له.[٣]

ولكن، هل يُفسَّر تعثُّر الإبداع بالطغيان الديني والطغيان السياسي؟ لا يرىٰ المرزوقي أن تعثُّر الإبداع يفسَّر بهما، بل إن شرط التحرُّر منهما يكون في الإبداع، والإبداع يكون في ثلاثة مناحٍ، هي: العلوم الطبيعية وتطبيقاتها، والعلوم الإنسانية وتطبيقاتها، والفنون وتطبيقاتها، فبها تكون شروط التحرُّر الفعلي من أسباب الطغيان الديني والطغيان السياسي؛ ذلك أن ما يملأ فراغ الفكر العربي اليوم ليس الإبداع في مناحيه المتعددة، وإنما حصيلة بقايا أنتجتها الأمم، ثم لفظتها بعد فقدانها فعاليتها الحية التي لم يتبقَّ منها إلا اعتبارها التاريخي.[٤]

---

(١) المرزوقي، "العلل العميقة لتعثر الصحوة والنهضة"، مرجع سابق، ص١٦٧.

(٢) المرزوقي، **أزمة الحضارة العربية المترددة**، مرجع سابق، ص١٠-١٣.

(٣) المرزوقي، أبو يعرب. **طبيعة الأزمة في فكر الأصوليتين الدينية والعلمانية**، الوعي العربي بقضايا الأمة (١٠/ ١١/ ٢٠١٤م)، انظر:

- https://shorturl.at/entSW

(٤) المرزوقي، أبو يعرب. "كيف نفهم تعثر الإبداع في الفلسفة العربية؟"، في: **الفلسفة في الفكر الإسلامي**، تحرير: رائد عكاشة وآخرون، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ص٤١٤-٤١٥.

ومن الجدير بالذكر أن المرزوقي أولى فعالية الحرية أهمية خاصة؛ إذ عدَّها مبدأ حياة الحضارات، والمكوِّن الذي يجعل الأمم قادرة على تجاوز الأزمات الطارئة عليها لعلل ذاتية أو خارجية، ومن ثم فإن الحرية تتعلق بمبدأ الإبداع لديه. وقد فسَّر المرزوقي تعثُّر الإبداع استناداً إلى الأفق الوجودي والأفق التاريخي اللذين يَعدُّهما حالة وخلفية شارطتين لفهم علاقة الحرية بالإبداع، واللذين نتبيَّن بهما أسباب تعثُّر الإبداع الذي جعل الأمة تدور في متاهة لا ترى فيها مخرجاً.

ويُمثِّل الأفق الوجودي حالة الإنسان مع الأشياء التي يراها من زاوية وجوده (راهنية الواقع)، والتي يوجِّه منظور فكره إليها، فتحفِّزه إلى الإبداع. غير أن العلاقة بين الديني والفلسفي في هذه الحالة تمثِّل أزمة وجودية كبَّلت الإبداع، وطغت عليها أوهام وتعميمات سطحية أفسدت تصوُّرات مَن يعتقد بها من الأصوليتين، مثل: وهم المقابلة بين الأمم النصية التي تقيِّدها النصوص (المسلمون) والأمم غير النصية التي تحرَّرت من النصوص (الغرب). ولهذا، فإن طريق الإبداع يكون إمّا بالتمسك الحرفي بالنصوص (الأصولية الدينية)، وإمّا بالتحرُّر -بداية- من النص (الأصولية العلمانية) الذي لا يكون إلا بالتحرُّر من المرجعيات الرمزية التي يستند إليها الوجود التاريخي والوجود الروحي للمسلمين. وكلا الطريقين -من وجهة نظر المرزوقي- فاسد ومُفسِد.[1]

أمّا الأفق التاريخي فيمثِّل حضور التاريخ في عملية الفهم، في أيّة لحظة راهنة يكون فيها التاريخ دائم الحضور، وخلفية لا مناص منها. وقد لحق بالأفق التاريخي سوء فهم نتيجة الفصل بين الفلسفي والديني، أدّى إلى سيطرة الأفق السطحي على النخب العربية بصنفيها؛ ما أفضى إلى جهلها بالعوامل الفاعلة في الفكر العربي الإسلامي، فضلاً عن ضعف اطِّلاعها على الفكر الغربي. وعلى هذا، فإن تحرير الأفق التاريخي من سوء الفهم الذي لحق به من الفصل بين الفلسفي والديني يُعدُّ ضرورة يقتضيها فعل الإبداع، ويكون بتحديد تكوينية الغرب التاريخية وعلاقتها بتاريخ الفكر الإسلامي منذ نشأته. وممّا يؤكِّد ذلك أن سوء الفهم

(١) المرجع السابق، ص٤١٥-٤١٦.

هذا يخالف مقوِّمات الحضارة الإسلامية التي تستند إلى ما جاء به القرآن الكريم -من الجمع بين الروح والمادة- لفرضها فصاماً بين المتعاليات الروحية ومحدِّدات الوجود المادي، ويعزِّز الوهم القائل بأن الفكر الغربي الحديث يعاني قطيعة مع الفكر الديني، وهو أمر تدحضه خصائص الفكر المؤسِّس للفلسفات المتعددة السائدة، مثل: الفلسفة المثالية، والفلسفة الرومانسية؛ فهي في جوهرها وثيقة الصلة بعلم الكلام واللاهوت المسيحي.[1]

إن العقم الإبداعي عند الأمم لا يفسِّره غياب الحريات، وإن كان هو أحد مظاهره. وقد أثبت المرزوقي حقيقة دعواه هذه مفهومياً وتاريخياً؛ مفهومياً من حيث إن المعنى الأساسي للحرية التي ينبثق منها باقي تفريعات الحرية متعلق بذات الإنسان، وهو ملازم له، ولا يُمكن سلبه إياه، وقد استحقه ومُنِح إياه بوصفه إنساناً، وهذا يعني أن "الحرية الميتافيزيقية هي قدرة الإنسان على التعالي على كيانه العضوي المحكوم بعطالة الطبيعة، وكل ما عدا هذه الحرية هو من ثمرات فعلها ونتائجه، وليس من شروطه ومقدماته."[2] وهذه الحرية الأصيلة كما سمّاها المرزوقي لا يُمكن أن تُلغيها معوِّقات تفريعات الحرية الأخرى (الحرية السياسية، والدينية، والاجتماعية، والخلقية)، ولكنها قد تعطِّل قدرتها على إبداع أدوات التحرُّر الرمزية؛ أي العلوم والفنون المادية وتطبيقاتها.[3] أمّا تاريخياً فمن حيث إن شواهد التاريخ تنفي أثر حجز الحريات السياسية والدينية في ممارسة الفكر والتفلسف عن الإبداع.

وقد نوَّه المرزوقي بأنه من الخطأ حصر مسألة النهوض في موقفين: الإصلاح الديني بالعمل على إعادة المسلمين إلى الدين بالإكراه، والإصلاح على أساس النموذج الغربي بنزع عقائد الدين بالقوة في الدولة العلمانية؛ فكلاهما أمر تعسفي غير مقبول، وفيه نفي للقيم التي جاء بها الإسلام؛ لأنهما يقتلان في الإنسان ما سمّاه ابن خلدون معاني الإنسانية، بسلبه حقه وحريته في الاختيار. فقد اتفق كلا الطرفين المتصارعين على نفي تحقيق القيم الإسلامية؛ كلٌّ

(١) المرجع السابق، ص٤١٧-٤١٨.

(٢) المرجع السابق، ص٤٣٦.

(٣) المرجع السابق، ص٤٣٧.

بطريقته، وهو ما أدّىٰ إلىٰ الإخلال بحقوق الإنسان وَفق المقاصد الخمسة[1] التي أسَّس لها الشاطبي، فأوجد فصاماً بين الواقع والقيم الإنسانية. وبحصر مسألة النهوض في موقفين، فإن كلا الفريقين غفل عن مبدأ الإبداع الكوني الذي تخضع له كل الحضارات الأصيلة؛ وهو من المبادئ الكلية التي ترسم المسافة بين الممكن والحاصل، بتوسُّط الخيال العلمي (المثال) الذي ينتج منظوراً خلقياً وسياسياً للقيمة المراد تحقيق وجودها، فيتحوَّل الإمكان بالقوة إلىٰ إمكان بالفعل؛[2] ما أدّىٰ إلىٰ انتكاس المثال لدينا عندما أصبح يتعينَّ في أوثان الماضي الذاتي والحاضر الغربي، وبات فكرنا محصوراً في جوهره بالتقليد لا بالإبداع، فانطفأت فينا فعالية النظر والعمل، وانعدم التطبيق الرمزي والمؤسسي.

وفي هذا السياق، أشار المرزوقي إلىٰ أن الإبداع المفضي إلىٰ النهوض يتطلَّب توافر أمرين:

الأول: تأسيس الفكر الفلسفي المؤمن بأهمية العلاج الفلسفي الدقيق الذي يمثِّل الشرط الضروري لتحرُّر الأمة من موقف ردِّ الفعل المعطِّل للإبداع، وفهم التناظر بين فكر ابن تيمية في فلسفة الدين وفكر ابن خلدون في فلسفة التاريخ، وذلك في الوحدة الجامعة بينهما التي أحدثها التعاكس بين مدخليهما. ومن الملاحَظ أن فكر الأول فيها يحمل ضمناً ضمير الثاني، وأن فكر الثاني يحمل ضمناً ضمير الأول؛ ففهم التلازم بين الإصلاحين يفيد في المحافظة علىٰ الأصول الأساسية لهما؛ سواء أكان الإصلاح نابعاً من تصورات الإنسان وفكره (أي من منظور النظر)، أم من فعل الإنسان ومجتمعه (أي من منظور العمل). غير أنه من المهم إدراك أهمية الجمع بين المنظورين في الإصلاح، وما يتطلَّبه من ثورة روحية دافعة، تنبع من قيم الإسلام ومبادئه الإنسانية.[3]

والثاني: وجوب توافر ثلاث عمليات عقلية تُلازِم أفعال القائمين علىٰ مشروع النهضة وسلوكهم، وإلا عُدَّت هذه الأمم ميتة وتابعة وبعيدة كل البُعْد عن مسلك الإبداع. وهذه

(١) المقاصد الخمسة التي جاء الإسلام لإقرارها: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

(٢) المرزوقي، **طبيعة الأزمة في فكر الأصوليتين الدينية والعلمانية**، مرجع سابق.

(٣) المرزوقي، **استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي**، مرجع سابق، ص٢٦-٢٧.

العمليات هي: الوعي بالفعل الذي يكون متقدِّماً عليه، وهو أصل الاستعداد النظري؛ والوعي به مصاحباً له ومساوقاً، وهو أصل التسديد العملي؛ والوعي به تالياً عليه، فيكون في أصل المراجعة النقدية.[1]

فمن خلال فلسفة الإمكان يصبح الفعل المبدع ممكناً بخروجه من دائرة اقتضاء حضور الماضي بخلفياته المتعددة في الفعل، والحاضر الأجنبي بفلسفاته المتباينة فيه، ليظل دون التقديس والمثل الأعلى، فيخرج الفعل المبدع لاعتبار آثاره، لا بوصفه تقليداً لماضٍ كان تراثاً، أو لحاضر يُعدُّ حداثة. وتقوم فلسفة الإمكان على أساس تأكيد جهة الإمكان، بجعل كلٍّ من المعطى الطبيعي والشريعي والعمراني ملهماً للعقل النظري (الرياضيات، والمنطق)، وملهماً للعقل العملي (السياسة، والتاريخ)، وهذا يكون بنقد سيطرة الوضعية العملية والوضعية النظرية ونقضهما؛ أي بتفكيك البنية المعرفية للفلسفة الوضعية، بشقيها العلمي والنظري، التي تمارس السيطرة على التصورات الفكرية للنخب في المجتمع العربي والمجتمع الإسلامي.

ج- الفشل السياسي عِلَّة من عِلل الانحطاط

تحدَّث المرزوقي في معرض نقده حركات الإسلام السياسي عن الأسباب النظرية للفشل الذي مُنِيت به؛ ذلك أن قادتها تصوروا أن العمل السياسي مقصور على التعبئة لجمهور المسلمين، للوصول إلى الحكم بتطبيق برنامج جاهز خارج عن أيِّ اجتهاد، فهم يعتقدون أنهم يطبِّقون شرع الله في مجال القيم التي يتصورونها خارج أيِّ اجتهاد، متناسين أن "المثل الإسلامية العليا مثلاً لا يُمكن لأيِّ تعيُّن أن يستنفد إمكانيتها اللامتناهية والمفتوحة إلى الأبد، وأن يكون هدف العمل الديني والخلقي تحقيق الممكن الإنساني."[2]

أمّا الأسباب العملية للفشل السياسي، فهي عدم قدرة الإسلام السياسي على تخطّي العقبة التي حصرته في الأدوات الفقهية الضيِّقة التي أدَّت به إلى تجاهل شروط الفعل المؤثِّر،

(١) المرجع السابق، ص٢١.

(٢) المرزوقي، **الوعي العربي بقضايا الأمة**، مرجع سابق، ص١٢٣.

وغياب النظرة التي تُوازِن بين شروط البقاء الدنيوي وشروط البقاء الإنساني بالمعنى القيمي لهذا الدين. ولكن المرزوقي يرى أن للإسلام السياسي دوراً فعالاً في كل نجاح سلبي أُعِدَّ لنجاح إيجابي؛ فقد أدّى الإسلام السياسي دور الوقود لحركات التحرير المختلفة في تاريخنا المعاصر؛ إذ استفادت منه القوى العلمانية بعلاقتها الوطيدة مع الغرب العلماني، ثم استُبعدت منه القوى الإسلامية بعد عمليات التحرير، أو حتى عند مشارفتها تسلُّم السلطة.[1]

٥- فرضية المرزوقي في تفسير الانحطاط الحضاري

فسَّر المرزوقي الانحطاط الحضاري تفسيراً قابلاً للتعليل الكلي، وركَّز فيه على طبيعة التفاعل بين أنشطة المجتمع المختلفة (النشاط الاقتصادي، والتربوي، والثقافي، والخلقي، والسياسي) على المستويين: الوطني، والعالمي.[2]

ورأى المرزوقي أن العقم الذي أصاب الحضارة العربية الإسلامية لا يُمكن تفسيره بخصائص الإسلام، أو خصائص نابعة من ذوات المسلمين، وإنما يجب أن يُشخَّص بطلب الأسباب الكلية التي تُرَدُّ إليها أمراض الحضارات.

ومن هنا، كانت فرضية المرزوقي في تفسيرالانحطاط تعتمد على التفسير الكلي المتجاوز لنظرية هيجل Hegel التي تقوم على ما سمّاه روح الشعب، متجاوزاً محدِّدات التفسير بخصائص الإسلام أو المسلمين، ورافضاً المقولة التي أشار إليها بعض المستشرقين، مثل المؤرِّخ رينان، التي مفادها أن نكوص الحضارة الإسلامية إنما هو حصيلة خصائص ذاتية للإسلام والمسلمين. وقد رأى المرزوقي أن التفسير بأسطورة أرواح الشعوب أو خصوصياتها ومعتقداتها، إنما هو تراجع عمّا تقدَّم به ابن خلدون في تفسير نكوص الحضارات وازدهارها.[3]

---

(١) المرجع السابق، ص١١٧-١١٨.

(٢) المرزوقي، أبو يعرب. "تشخيص الأزمة بين سطح الأغراض وعمق العلل"، **مجلة الاجتهاد**، العدد: (٥٤)، ٢٠٠٠م، ص١١٩.

(٣) المرزوقي، "العلل العميقة لتعثر الصحوة والنهضة"، مرجع سابق، ص٢٢٨.

فكل التأويلات التي بناها العلمانيون على التأويل الغربي، واتهمت المسلمين والإسلام، تنطلق من حجة تلازُم أرواح الشعوب أدياناً وتاريخاً. أمّا الأصوليون فبنوا موقفهم على تأويلات المدرسة الإصلاحية في تفسير الانحطاط الحضاري، التي تتمثَّل في نظرية المؤامرة الموجَّهة من الصهيونية العالمية والصليبية وغيرهما ممَّن تآمر على بلاد المسلمين. ورأى المرزوقي أن كل هذه التأويلات، إنما هي مهرب من الأسباب الحقيقية التي تقف وراء النكوص،[1] وأن التأويلات الغربية التي تعود في أصلها إلى فلسفة التاريخ الهيجلية، التي ترى في روح الشعب تعليلاً لما وصل إليه العرب والمسلمون من تردٍّ، إنما هي تأويلات أيديولوجية، وأن ردَّ الإمام محمد عبده عليها ردّاً أيديولوجياً في اتهامه سلوك المسلمين لتبرئة الإسلام، إنما هو نكوص إلى ما تَقدَّم على العملية النقدية التي سبقته، وتمثَّلت في ابن تيمية وابن خلدون.

وقد عزا المرزوقي أسباب الانحطاط إلى "عوامل تاريخية كلية لا تقبل الردَّ إلى الدين، ولا إلى روح الشعب، بل هي أمراض كلية تصيب العمران من حيث هو عمران، فتقتل فيه أصول الإبداع القيمي بمعانيه الخمسة: الذوقي والرزقي والنظري والعملي والوجودي،"[2] من خلال نخب أفسدت مادة العمران وصورتها. فما أصاب الحضارة الإسلامية من انحطاط ما هو إلا نتيجة عِلل تصيب العمران من حيث هو عمران، فتقتل فيه أصول الإبداع، وإن مرجع تلك العِلل يُعْزى إلى عدم فهم المنطق المتحكِّم في التاريخ، وفي صلته بما هو بعده من منظوري فلسفة الدين،[3] وفلسفة التاريخ.[4]

إن تفسير الانحطاط بناءً على نظرية المؤامرة، إنما هو مهرب تبنّاه الفكر الإحيائي، حين فشل في اتخاذ مسار التجديد؛ ذلك أنه لا يُمكن تفسير الانحطاط فقط بمجرَّد التدخل الأجنبي، على أساس أنه "مرض يصيب الحضارات عندما تموت في نخبها القدرة الإبداعية؛ استسهالاً للاستعارة من الموجود، بدل إبداع المفقود."[5]

---

(١) المرزوقي، **تحديات وفرص محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص٤٣-٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص٤٤.

(٣) تُسمّى أيضاً فلسفة القيم، وتتعلق بالتغيير الكيفي في الظرفيات التاريخية.

(٤) فلسفة تتعلق بالظرفية التاريخية فهماً وتعليلاً. وتتعلق فلسفة الدين وفلسفة التاريخ بالفاعلية الإنسانية وما تملك من حرية.

(٥) المرزوقي، "العلل العميقة لتعثر الصحوة والنهضة"، مرجع سابق، ص١٩١.

إن إغفالنا أهمية العقل الناظر (الرياضيات، وعلم المنطق المؤسِّس له، والعقل العامل -السياسات، وعلم التاريخ المؤسِّس له) هو الذي أوصلنا إلى ما نحن فيه من انحطاط حضاري؛ ذلك أن الخلل الذي أصاب هاتين الفعاليتين عطَّل الفعالية النظرية، والفعالية العملية، اللتين سادتا منطق النهضة عند كلٍّ من ابن تيمية وابن خلدون في العصر الوسيط، فأصاب الحضارة في قلبها وعقلها. ويجمع بين هاتين الفعاليتين -بعد تحرُّرهما من العطالة- الفعل الشهودي، وهو شرط الامتناع عن توثين ثمراتهما؛ أي وعي الإنسان بذاته نسبة إلى المطلق.[1]

والرأي عندنا أن المرزوقي قد أصاب حين انطلق من التعليل الكلي لتفسير أسباب الانحطاط، جامعاً بين منظوري فلسفة الدين وفلسفة التاريخ، ومبيِّناً أن العوامل الذاتية والعوامل الخارجية هي أهم أسباب الانحطاط؛ فنحن ما وصلنا إلى ما نحن فيه إلا بفعل موازين قوىً تكوَّنت في ظروف دولية محدَّدة، عملت على تجزئتنا وتحويلنا إلى دويلات متصارعة متناحرة، ولكننا لم نكن لنصل إلى هذا الانحطاط من دون وجود عوامل ذاتية تتعلق بمنظومتنا القيمية التي انحطت، فانحط معها فعل الإبداع، ومكَّنت الآخر منّا. ومن المفيد هنا التذكير بأن ما يتقرَّر من انحطاطٍ، لأسباب ذات صلة بالظروف العالمية وموازين القوىً، لا يجوز أن يتلبس بعوامل ذاتية للشعوب، أو يختلط بها.

ثالثاً: محفزات النهوض وشروطه تأسيساً على فلسفة ابن تيمية وابن خلدون في الإصلاح

وصل المرزوقي إلى فكر ابن تيمية في مجال بحثه عن مسألة الكلي؛ فقد استطاع ابن تيمية تجاوز السُّنة اليونانية في استبطانها مفهوم الكلي الواقعي، وتحوُّله إلى الاسمية مستبطناً روح النظرة القرآنية. والحقيقة أن المرزوقي أثار فتنة صرفت عن فكره كثيراً من النخب المثقفة في عصرنا الراهن حين ولّى شطر ابن تيمية، واتكأ عليه في شرط إمكان الفكر العربي -وفيه

(١) المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص٢٦٥-٢٦٦.

يكون تحقيق شروط الاجتهاد والتجديد- وهو يعلم حجم المناهضين لفقهه العملي المرتبط بالواقع، وحجم المتفقين معه؛ فكلا الطرفين -من وجهة نظره- بنى تصوُّراته عن ابن تيمية على رؤية اختزالية لفكره، حصرته في الفقه العملي (الفتاوى).

وبالرغم من اعتماد المرزوقي على ابن تيمية في تأسيسه مشروع النهوض، فإننا لم نجد في كتابات المرزوقي أثراً للصورة التي رُسِمت عنه، بأنه مُنظِّر الحركات الجهادية في العصر الحالي، بل على العكس من ذلك، فقد وجدنا أن المرزوقي وجَّه نقده إلى بعض الجماعات الأصولية التي اعتمدت فقه ابن تيمية في الجهاد المنبثق من واقع عصره، ونادت بالقتال قبل الشروع في النظر والتدرُّج في العمل الرمزي المؤدي إلى نهضة الأمة من خلال مؤسسات المجتمع المدنية.

ووصل المرزوقي أيضاً إلى فكر ابن خلدون في مجال بحثه عن عِلل انحطاط المجتمعات المؤدي إلى انكفاء الحضارات وانحدارها (مشكلة أفول العمران كما سمّاها ابن خلدون)، وعن السبل المحققة لقيامها الحضاري، وذلك بفهم القوانين الخفية التي تحكم الظاهرات العمرانية، فهماً يؤدي إلى ثورة معرفية ذات فوائد سياسية واجتماعية في الدنيا (فلسفة التاريخ)، وفوائد خلقية وروحية في الآخرة (فلسفة الدين)، فكان التكامل بين علم الغايات في الثانية، وعلم الأدوات في الأولى؛ ذلك أن منظور ابن خلدون في تعليل الظاهرات عميق؛ إذ جمع فيه بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين في بناء نظريته لقيام الحضارات التي حملت مفهوم الاستخلاف.

١- شرطا النهوض؛ إصلاح الفعالية النظرية، والفعالية العملية

استند المرزوقي إلى ابن تيمية وابن خلدون في بنائه الحضاري، واستلهم منهما مشروعيهما الإصلاحيين، معتقداً أن الفعالية النظرية والفعالية العملية هما شرطا الإصلاح؛ فقد اعتمد رؤيتيهما بوصفهما وجهتي نظر متقابلتين في طرح العلاج، ولكنهما تتفقان في ضرورته، وتكملان بعضهما بعضاً بحيث يصعب التخلي عن إحداهما، وهذا هو مكمن الجمع بينهما عند المرزوقي؛ إذ قال: "هذين الفيلسوفين العربيين يُعدّان أحدث ما أبدعه فكرنا، إنهما

أكثر حداثة من كل مفكّرينا الذين ظهروا منذ بداية النهضة إلى الآن؛ لأن اطّلاع هؤلاء على منتجات الفكر الحديث شابه سوء استيعابهم لدلالة الحداثة فيها."[1]

وانبثق عن الفعالية النظرية الإصلاحُ النظري من حيث هو تأسيس للتشريع الإلهي، ومحوره المصالح الخلقية والحقوق الشخصية، في حين انبثق عن الفعالية العملية الإصلاحُ العملي من حيث هو تأسيس للاستخلاف، ومحوره المصالح المادية والحقوق المدنية. ويرى المرزوقي أن إصلاح فكرنا النظري والعملي لا بُدَّ أن يُترجَم إلى أمرين؛ الأول: الإصلاح المذهبي، وفيه يكون علم أصول الدين فلسفة تحرُّرية، تُطلِق في الإنسان ملكة البحث عن الحقيقة والجمال بعيداً عن الصياغات الجامدة. والثاني: الإصلاح المؤسسي، وفيه يُبنى النظامان التربوي والسياسي على أساس من التحرُّر والكونية، ويكون العدل خُلقاً يمثِّل الحالة الطبيعية السائدة في المجتمع.[2]

وفيما يخص ضرورة حماية الإصلاح النظري والإصلاح العملي، أكَّد المرزوقي أهمية المجتمع المدني الرمزي ودوره في حماية الإصلاحين من تغوُّل السلطة الزمانية والسلطة الروحية، طارحاً ما سمّاه قاعدة الاستعداد الرادع التي يَعُدُّها شرطاً من شروط الدفاع عن حرية العقيدة، ويمهد من خلالها لنهوض المجتمع. وهذا الاستعداد يكون في العمل الدؤوب الذي يُغني عن الحاجة إلى القتال، ويتعلق بإعداد القوة عامة، مثل: القوة العسكرية، والقوة المادية للمجتمع؛ بُغية إكسابه شروط المناعة التي تتمثَّل في الإعداد الاقتصادي والإعداد التربوي (مؤسسة الأسرة).[3]

إن أي مجتمع يبتغي تحقيق السيادة الفعلية على موارده وأرضه، بحيث يعيش فيه الإنسان بحرية وكرامة، ويزاول كل شؤون حياته، يجب أن يُعدَّ العُدَّة لذلك، من حيث امتلاك القوة

---

(١) المرزوقي، أبو يعرب. **دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢م، ص٢٢.

(٢) المرزوقي، "العلل العميقة لتعثر الصحوة والنهضة"، مرجع سابق، ص٢٣٠-٢٣١.

(٣) المرزوقي، **النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية**، مرجع سابق، ص٩٠.

الرادعة التي تغنيه عن المواجهة والقتال، بوصف ذلك أمراً مشروعاً لازماً للمجتمعات في طور النهوض، أو لتلك التي تريد المحافظة على استقرارها؛ إذ إن ممارسة شؤون الحياة تتطلَّب من المجتمع أن يكون قوياً مهيب الجانب يرفض أيَّة إملاءات خارجية عليه.

وأشار المرزوقي إلى أهمية الإرادة عند الأمم ودورها في صناعة النهوض، وإلى ما تقتضيه من وعيٍ بالفرق الجوهري بين قوانين الظاهرات العضوية وقوانين الظاهرات التاريخية. فالأمم عندما تموت يكون موتها روحياً بالاستسلام لمجرى الأحداث، ولا يكون كموت الكائنات العضوية، وهو ما سمّاه القرآن الكريم بعزم الأمور، وسمّاه المرزوقي فلسفياً "بإرادة الوجود ذات العزم والحزم المتخلصين من الاستسلام لمجرى العادات العامية."[1]

منهجية المرزوقي في الاستلهام

استلهم المرزوقي فكرة التجديد من ابن تيمية وابن خلدون؛ لتجاوزهما ما جاء به مفكِّرو النهضة على اختلاف أطيافهم. فما دلالة الاستلهام عند المرزوقي؟ وهل يمثِّل هذا الاستلهام التقليد المباشر لكل ما جاء به كلاهما أم يحمل دلالات أخرى عنده؟

تعتمد دلالة الاستلهام عند المرزوقي على رؤية مفادها أن "الاستلهام علاقة معيارية بين مستلهِم ومستلهَم، يُنزَّل الأول بمقتضاها الثاني منزلة الدليل الهادي في علاج ما يُحيِّره من مُغلقات وجوده فهماً وفعلاً...،" وهي "جوهر القيام التاريخي للهويات؛ "أي إن "وحدة الهوية الحضارية الحية هي دائماً غاية السعي الدائب إلى التناغم بين تيارين: حيوي وخلقي نازلين من السالف إلى الخالف، وصاعدين من الخالف إلى السالف."[2] وهذان التياران، ببُعْديهما الحيوي والخلقي، هما عين القيام الحضاري في لحظات الوجود.

عرض المرزوقي مشروعه الإصلاحي من خلال محاولته الجمع بين "القراءة التاريخية للماضي والقراءة الاستراتيجية للمستقبل،"[3] معتبراً الحاضر بؤرة السؤال التاريخي؛ فنظرة

---

(١) المرزوقي، **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص٣٥٩.

(٢) المرزوقي، **استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي**، مرجع سابق، ص١٤.

(٣) المرزوقي، أبو يعرب. **آثار الانحطاطين ومنهج علاجهما الشافي**، الوعي العربي بقضايا الأمة، (٢/ ٤/ ٢٠١٦م)، انظر:
- https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

المرزوقي إلى الإصلاح تقوم على أنه "فعل سابق ومصاحب ولاحق لفعل القيام الحضاري نفسه،"[1] من حيث هو طريق للنهوض؛ ذلك أن الإصلاح من منظور الإسلام للدين وللوجود التاريخي، هو إصلاح مستمر ملازم للوجود، لا ينقطع، ويحتمل التعديل المستمر الذي تقتضيه شروط التقدُّم والارتقاء. وهو من ناحية أخرى مقاومة للفساد والانحراف؛ إذ إنه بديل للوحي المستمر (الخاتم)، الذي يستمده من خصائص القول القرآني النقدي المتمثِّل في نقد الفكر النقلي وهو النظري (تحريف التوراة والإنجيل)، والفكر العقلي (في مستوى التطبيق العملي، أو ما سمّاه الجاهلية اليونانية والجاهلية العربية).[2]

واشترط المرزوقي في الإصلاح المرتبط بالاستلهام قدرته على إنجاز مشروعات القيام الحضاري للأجيال القادمة من قِبَل الجيل الراهن، وعلى الاستكمال المحرِّر للوجود الإنساني. والاستلهام الإصلاحي لا يعني -بحسب المرزوقي- استبدال جزء بجزء، وإنما يحمل مفهوم تجديد الكائن الحي ذاته بذاته؛ تجديد لتعيُّن شروط الانتخاب والقيام المتعلق باستئناف الأمة دورها التاريخي، فيكون التجديد بهذا المعنى إبداعاً لا اتباعاً وتقليداً.[3]

ومن الأهمية بمكان تجلية الطريقة التي تعامل بها المرزوقي مع التراث ومدوَّنتي الإسلام (القرآن والسُّنة)، وكيف استخدمهما في استئناف مشروعه الحضاري. فقد وضع المرزوقي التراث مَوْضِع الأفق لفهم الزمان بوصفه زماناً للفكر، وهو يمثِّل (التراث) لديه حصيلة معرفية متراكمة نتجت من التقابل بين القرآن بوصفه نقطة حدية تأسيسية، وفلسفة اليونان، وكتابي الديانتين السابقتين (التوراة والإنجيل)؛ ما أضفى جدَّة على مقاربته للتراث تمتاز عن سابقيه ممَّن أشكل عليهم التراث، فنظر كلٌّ منهم إليه من زاويته الخاصة. وتتضح أبعاد الإحالة إلى التراث في مقاربته باعتبار بعض التراث حائلاً دون الوصول إلى ماهية القرآن،

(١) المرزوقي، **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص٣٥٨.

(٢) المرزوقي، **استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي**، مرجع سابق، ص٩٤-٩٥.

(٣) المرجع السابق، ص٢٠-٢١.

فعمد إلى إقصائه واستبعاده، واعتبار بعضه الآخر ذا صلة بالهوية والماهية لمدوَّنة الإسلام، فاستدعاه ليبقيه ويحتفظ به، وبهذا يكون المرزوقي قد وضع المدوَّنة الإسلامية وسيطاً بينه وبين التراث.[1]

ويتبيَّن ممّا سبق أن موقف المرزوقي من التراث أو قيم العقل ليس سلبياً؛ فهو ليس ضدهما بالمطلق، وإنما هو ضد التقليد الأعمى، وضد "عبودية الاتّباع."[2] فالاستلهام لديه لا يقتضي تطبيق الماضي الذاتي والغربي تطبيقاً حرفياً؛ ذلك أن "الإنسان هو صانع التاريخ، بما أمدَّه الله من القوى والشروط"، وقد عنى بذلك المبدأ الأهم الذي قال به ابن خلدون في فلسفة التاريخ،[3] من حيث ارتباط الاستلهام بحركة الوجود التاريخي، والنظر إلى الإصلاح بوصفه ملازمة الوجود العمراني (التاريخي) لحركة الإنسان وأفعاله. فكل فعلٍ إنساني هو فعلٌ مزدوج من جهة الفعل ذاته بوصفه موضوعاً، وفعل مراقبة الفعل بُغْية تسديده.

إن فكرة المرزوقي المهمة التي أسَّس عليها الفعل النهضوي تتلخص في تصوره أن آليات النهوض تكمن في المستقبل لا الماضي؛ إذ رأى أن "كل محاولة لحصر مستقبل الإسلام في ماضيه يُعدُّ ابتعاداً عنه. فكل ما يمكن أن نسلِّم به لهذا الماضي هو الفعل المؤسِّس (منزلة الاستخلاف)، وتحقيق شرطيه: التاريخي (طموح الفعل التاريخي الكوني أو الثقافة الإسلامية الحالية)، والجغرافي (قاعدة الفعل أو العالم الإسلامي الحالي)."[4] وتحديد المضمون مستقبلاً يكون بدراسة الكونيات الحالية والكونيات السابقة، بما في ذلك الكونية الإسلامية، للاستفادة من محاولات تحقيق الرسالة الإسلامية التي لم تصل إلى غاياتها عند ابن تيمية وابن خلدون.

---

(١) شيدوقة، **الكلي في فلسفة أبو يعرب المرزوقي: تحرير الإمكان من أجل استئناف التمكين**، مرجع سابق.

(٢) محمود، يوسف عبد الله. "ماذا نستلهم من ابن خلدون؟"، **مجلة المنتدى**، العدد: (٢٤٦)، (أيلول/ كانون الثاني ٢٠٠٩م)، ص٨٣.

(٣) المرزوقي، **استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي**، مرجع سابق، ص٤٥.

(٤) المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص١٢٢.

٢- فلسفة ابن تيمية وابن خلدون في الإصلاح

أوضح المرزوقي أن ابن تيمية وابن خلدون يُمثِّلان منطلق الاستئناف لمن يريده بصدق، "بما يحرِّكانه من المعدوم أكثر أهمية ممّا يضيفانه إلى الموجود."[١] والمعدوم هنا هو ما انعدم من تصورات وقيم جاءت بها الحنيفية وحرَّفتها الحلولية بأنواعها المختلفة.[٢] وفي هذا السياق قدَّم ابن تيمية نقده لما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)، وقدَّم ابن خلدون نقده لما بعد التاريخ (الميتاتاريخ).[٣]

جاء الإصلاح التيمي والخلدوني في نهايات النهضة العربية الإسلامية الأولى (عهد الرسالة الخاتمة)، وبدايات الانحطاط الحاصل في عهد كلٍّ منهما؛ أي في القرن الرابع عشر الميلادي. وهو يمثِّل بدايات النهضة الثانية، التي استأنف فيها الفكر نشاطه التحرُّري للتخلُّص من الأفكار العقدية المشوَّهة، ومن الآليات الملزمة في الفعل السياسي المؤسِّسة لعلم التاريخ. وقد التقى فيه ابن تيمية مع ابن خلدون في مسألة النظر، والتقى فيه ابن خلدون مع ابن تيمية في مسألة العمل. فصراع ابن تيمية كان مع نفاة الحرية والاختيار (الجهمية)، ومع نفاة الشرعية التعينية كما هي عند الشيعة. أمّا صراع ابن خلدون فكان مع التصوف وتواطئه مع السلطان الزماني (المماليك، والمغول، والصليبيين، والنصيرية) لإخراج

---

(١) المرزوقي، أبو يعرب. **منطلق الاستئناف وطبيعة الأزمة**، الوعي العربي بقضايا الأمة، (٣/ ٩/ ٢٠١٥م)، ص٣، انظر:
- https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com/.

(٢) بدأ التحريف في اليهودية بالعنصرية، واكتمل في المسيحية بتأليه عيسى.

(٣) ما بعد التاريخ (الميتاتاريخ) لا علاقة له بالتاريخ، وهو يُبقي المجتمع العربي صريع منطق الاستبداد، ووهم الحقيقة المطلقة، وهيمنة الآخر، ويتحرَّك بفعل المخيِّلة الصورية للعوالم بعد تحريرها من أسر الواقع، والتجائها إلى الحلم بديلاً عنه في ما هو فوقه أو بعده، فيحل المافوق الواقع محل الواقع، ويحل المابعد التاريخ (الميتاتاريخ) محل التاريخ. وتقدَّم في الميتاتاريخ رواية للسير مؤسطرة (أي تدخل في صناعتها الأساطير)، وهي رواية ترتفع بالسير، من شرطها البشري إلى مقام المختارين الذين رصدتهم الأقدار لتحمُّل أعباء الأمم. إذن، فهي أبعد ما تكون عن التاريخ؛ أي عن الوقائع التي حدثت فعلاً، أو كان ممكناً حدوثها منطقياً. وهذا المصطلح يُخضِع التاريخ لحتمية لا تاريخية بعيدة عن الحدث الواقعي، وتُرفَع فيه الأسلاف إلى مصاف الأبطال، مُنزَّهين عن الوقوع في الخطأ. انظر:
- الجلبي، واثق. **ميتاتاريخ**، الحوار المتمدن، (٢٧/ ٧/ ٢٠١٣م)، انظر:
- https://ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=370548.

السياسي من طور المُلْك الطبيعي الذي لا تحكمه آليات إلى طور الملك السياسي الذي يخضع لقوانين عقلية ودينية؛ لذا سعى ابن تيمية إلى إصلاح العقل من أسباب الاختلال النظري، وسعى ابن خلدون إلى إصلاح العقل من أسباب الاختلال العملي. وكان إصلاح الأول إصلاحاً خلقياً روحياً على أساس نظري، وكان إصلاح الثاني إصلاحاً سياسياً مادياً على أساس عملي، فكمَّل كلٌّ منهما الآخر.

ولعل أهم مقوِّم من مقوِّمات الثورة النقدية لابن تيمية وابن خلدون هو الوعي بخلط المقابلة بين الحس والعقل والمقابلة بين العلم النسبي والعلم المطلق عند الفلاسفة والمتكلمين بالتبعية؛ فقد ظن هؤلاء أن تخليص العقل من تأثير الحواس المغلظ يجعله مُدرِكاً لحقائق الأشياء على ما هي عليه، فيكون علمه مطلقاً إطلاق علم الله بها، وهو أساس نظرية الحقيقة المطابقة. ولذلك كان موقف ابن تيمية حاسماً في اعتبار هذه النظرية مجرَّد تعبير ملتبس عن النظرية السوفسطائية التي تنظر إلى الإنسان بوصفه مقياساً لكل شيء. وكان موقف ابن خلدون منها واضحاً حين عزاها إلى القول بردِّ الوجود إلى الإدراك وصلاً بين القول الميتافيزيقي والقول السوفسطائي، الذي يقول بوحدة الوجود في الغاية.[1]

وقد أحاط ابن تيمية بكل إنتاج عصره الفكري وما سبقه من تراث فلسفي وكلامي، وصوَّب نحوه عقله الناقد، باذلاً جهداً مضنياً في تفكيكه، فلم يترك أيَّة قضية أو دعوى معرفية إلا وحقَّق فيها ونظر؛ لفحص طبيعتها ومدى ملاءمتها للعقيدة والشريعة، معتمداً في ذلك على الحجة والبرهان. وقد أنتج في ذلك تراثاً ضخماً نقد فيه المنطق الأرسطي، ونظرية العلم والوجود الفلسفية التي لها علاقة بدعوى واقعية الكليات، والفلسفات التي تناولت مباحث الإلهيات، مثل: الفيضية، والصوفية، والمبتدعة.

وتمثَّل الإصلاح الذي قدَّمه ابن تيمية في نقد نظرية العلم والوجود الفلسفية؛ أي إصلاح العقل النظري الذي أفسده تنظير فخر الدين الرازي وابن رشد (توفي: ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م)، والذي كان سائداً في الفكر السُّني آنذاك، فضلاً عن تحرير العقل العملي والإرادة الإنسانية

(١) المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص١٠٤-١٠٦.

من سلطة المتصوفة والوسطاء، ممثَّلةً في ابن عربي (توفي: ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) ونظريته في وحدة الوجود العملية.

ويكمن المشكل الذي تصدّىٰ ابن تيمية لنفيه في تصور الفلسفة والكلام، من حيث إن العلم الإنساني قد يلغي الفاصل الكيفي بين المطلق والنسبي المعرفي، وبين الإيمان والعلم الوضعي، فيصبح العلم الإنساني مطلقاً، وكأن الوجود مطلق الشفافية، والعقل الإنساني مطلق القدرة في رؤيته علىٰ ما هو عليه. قال ابن تيمية في ذلك: "إن هؤلاء الفلاسفة كثيراً ما يغلطون في جعل الأمور الذهنية المعقولة في النفس، فيجعلون ذلك بعينه أموراً موجودةً في الخارج، من هنا كان غلطهم."[١] وغلطهم في اعتقاد ابن تيمية ناتج من "حيث ظنوا أن تقدير الذهن وفرضه يقتضي إمكان ذلك."[٢] وقد استطاع ابن تيمية ردَّ النظرة الواقعية للكلي التي أسَّست لمفارقات كبيرة علىٰ الصعيد المعرفي والوجودي والمنطقي عند الفلاسفة السابقين؛ إذ بيَّن أن: "المطلق الكلي عند الناس وجوده في الأذهان لا في الأعيان، فما هو مطلق كلي في أذهان الناس لا يوجد إلا مُعيَّناً مُشخَّصاً مُتميِّزاً في الأعيان، وإنما سُمِّي كلياً لكونه في الذهن كلياً، وأمّا في الخارج فلا يكون في الخارج أصلاً. وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم، فلهذا يتعدَّد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة."[٣]

أمّا الإصلاح الذي قدَّمه ابن خلدون فتمثَّل في نقد نظرية العمل والقيمة الفلسفية، وهو إصلاح للعقل العملي بتحريره من تسلُّط مُمثِّلي التنظير (الرازي، والرشدي) الغالب علىٰ الفكر الشيعي في وحدة الوجود النظرية. ويكمن المشكل الذي تصدىٰ ابن خلدون لنفيه في تصور التصوف والفقه، من حيث إن العمل الإنساني قد يلغي الفاصل الكيفي بين المطلق والنسبي القيمي، وبين الأخلاق والعمل السياسي، فيصبح هذا العمل مطلقاً، وكأن العمل المطلوب مطلق الشفافية، والإرادة الإنسانية مطلقة القدرة في رؤيته علىٰ ما هو عليه.[٤]

---

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **منهاج السنة النبوية**، دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٩٨٠م، ج٣، ص١١٤.

(٢) المرجع السابق، ص١١٥.

(٣) ابن تيمية. **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ١٩٩١م، ص٢١٦.

(٤) المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص٢٦٥.

إن الوعي الشهودي عند ابن خلدون يقوم على أساس تحديده مفهوم التوحيد بما هو تحرُّر من اللاتناهي السببي؛ إذ أوضح "أن التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب."[1] فتحقيق مبدأ الحرية الخلقية يقتضي قطع النظر في الأسباب من حيث الضرورة، والقول بمجرى العادات دون نفي للنظام، وهو ما قال به الغزالي المنتسب إلى المدرسة الأشعرية. وبهذا تصبح التجربة أمراً جوهرياً في المعرفة، وتصبح القوانين مكتشفة عوضاً عن أن تكون مستنتجة فقط؛ ما يجعل وضع نظريات علمية جديدة أمراً ممكناً.

وحاول ابن خلدون إصلاح السياسة من حيث هي تعبير عن آليات الانتظام الذاتي للاجتماع، وهو ما قصده في حاجة الوازع إلى وازع يحقِّق له الانتظام الذاتي، ويتمثَّل في إبرام المجتمع السياسي عقداً يتضمَّن نظرية وازع الوازع، التي تنص على أنه لا بُدَّ للبشر في الاجتماع "من وازع حاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليه ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم."[2] وقد استند هذا العقد إلى قيم علوية تُعزِّز التألُّه والحرية عند الإنسان، من حيث هي تعبير عن أداة السيادة الإنسانية، وعلاقتها الظاهرة بالعدل وصيانة الحقوق، وباطنها ومكمنها الحرية.

ويتبيَّن من الثورة النقدية لابن تيمية وابن خلدون أن ابن تيمية جعل النظريات والقوانين النظرية مخترعات إنسانية سندها الوحيد هو القوة بالمعنى المعرفي للكلمة (العلماء)، وأن ابن خلدون جعل القيم والقوانين العملية مخترعات إنسانية سندها الوحيد هو القوة بالمعنى السياسي للكلمة (العصبية)، نافيينِ بذلك عن النظريات والقيم طابعها القائم بالذات المفروض على الإنسان من سلطة مشرِّعة للنظر أو العمل. وكانت نتيجة الإصلاح تحقيق الوعي الشهودي (وعي الإنسان بذاته نسبة إلى المطلق)، وتحقيق الفعل الشهودي (الفعل الخلقي التحرُّري) عند ابن خلدون.

---

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص٢٤٣.

ومن هنا، يتضح أن إصلاح النظر عند ابن تيمية -بوصفه شرطاً للعمل- قد اعتمد على فرضيتين: دينية، وفلسفية. أمّا الدينية فتنطلق من رؤيته الشريعة تابعة للعقيدة؛ لتبعية العمل للنظر، وأمّا الفلسفية فتنطلق من رؤيته ما بعد التاريخ تابعاً لما بعد الطبيعة، أو رؤيته الفلسفة العملية تابعة للفلسفة النظرية؛ لتبعية العمل للنظر. ولما كان تشخيص الأزمة عند ابن تيمية يدور حول الجبرية بوصفها مرضاً يعصف في الفكر الفلسفي الكلامي والفكر الصوفي الفقهي، فقد ارتأى العلاج بتحرير الإرادة الإنسانية عن طريق دحض ما آلت إليه جميعها بالقول بالجبرية. وعلى هذا، فإن إصلاح ابن تيمية للفلسفة النظرية يؤول به إلى إصلاح الفلسفة العملية، فيكون إصلاح العقيدة إصلاحاً للشريعة.[1]

وبالمقابل، اعتمد إصلاح العمل عند ابن خلدون -بوصفه شرطاً للنظر- على فرضيتين هما فرضيتا ابن تيمية نفسها إلا أنهما متقابلتان؛ أي أن العقيدة تتبع الشريعة، والفلسفة النظرية تتبع الفلسفة العملية؛ لتبعية النظر للعمل. ولما كان تشخيص الأزمة عنده يدور حول التربية والسياسة بوصفهما الأمرين اللذين يُعوِّدان الإنسان الخنوع والاستسلام، ويحملانه على فقدان المعاني الإنسانية، فقد اقتضى ذلك إصلاح السياسة والتربية؛ أي إصلاح الفلسفة العملية والشريعة، فبهما يصبح الإنسان قادراً على الاعتقاد والتفكير الصحيحين، وكسب الفضائل، والتحلّي بالمعاني الإنسانية.[2]

٣- موقف ابن تيمية وابن خلدون من الفلسفة

ما الأسباب التي دفعت إلى القول بأن ابن تيمية حرَّم الفلسفة وبأن ابن خلدون جعلها أقرب إلى المكروه، بالرغم من كونهما منطلق الإصلاح والنهوض عند المرزوقي؟

نقد ابن تيمية الفلاسفة، ولكنه رأى أن "نفي الفلسفة مطلقاً أو إثباتها فلا يمكن؛" ذلك أنه "ليس للفلاسفة مذهب معيَّن ينصرونه، ولا قول يتفقون عليه في الإلهيات والمعاد،

(١) المرزوقي، "في طبيعة الأزمة التي يمر بها الفكر الإسلامي"، مرجع سابق، ص١٠١.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٢.

والنبوات والشرائع، بل ولا في الطبيعيات، ولا في الرياضيات، بل ولا كثير من المنطق، ولا يتفقون إلا على ما يتفق عليه جميع بني آدم في الحسيات الشاهدة، والعقليات التي لا ينازع فيها أحد."[1] ورأى أن الفلسفة التي تبحث في الحساب وأحوال الفلك هي "علم صحيح معقول، مع كونه موافقاً للشرع".

والحقيقة أن نقد ابن تيمية للفلاسفة كان مركَّزاً على الإلهيات أو ما يتصل بمجال الميتافيزيقا، في حين أنه أقرَّ كل ما كان متفقاً مع الشرع من الفلسفة، وفي هذا عاب على المتكلمين ردهم على الفلاسفة فيما صح من قولهم. وقد وجَّه ابن تيمية نقداً حاداً للمنطق الأرسطي بوصفه أداة للفلسفة، من حيث إفساده العلوم الإلهية بقوانين حادت في معظمها عن الصواب، ولكنه لم يتنكَّر له جملة؛ إذ بيَّن فيما يخص القياس الشمولي "أنه صواب إذا صحت مقدماته".[2] ولا شك في أن عمل ابن تيمية هذا هو عمل تأصيلي، والعمل التأصيلي يعتمد على النقد شأنه في ذلك شأن جميع العمليات التي تتناول المعرفة، والمعالجة النقدية هي أقرب ما تكون إلى التفكير الفلسفي الذي يتركَّز عند معظم الفلاسفة من المسلمين الأوائل (ابن حزم، والغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون) في المعرفة والمنهج.

وقد يكون ابن تيمية متفلسفاً من حيث ممارسته فعل النقد لكل الدعاوى التي شابت مصدر المعرفة الأساسي (الوحي)، ومن منطلق إنشائه منطقاً بديلاً (قوانين الفكر) يحكم فيه على صوابية الفكرة من عدمها، إلا أنه لم يذهب في الأمور إلى غايتها؛ لانشغاله بالواقع السياسي المهموم في مقارعة الحكام، وبذل الجهد في إحقاق الحق.

والمرزوقي يرى أن ابن تيمية قد استطاع تجاوز علماء عصره بمنهجه النقدي، إلا أنه أصيب بمرض سدِّ الذرائع الذي يعانيه الفقه؛ لأنه يقوم على غلق كل ما فيه دعوة إلى مفسدة، نتيجة ما ساد عصره من غُلوٍّ صوفي وفلسفي. وهذا الجانب العرضي من فكره يراه

---

(١) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج٤، ص٩٩.

(٢) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، مرجع سابق، ص٢٦٠.

المرزوقي لم يُؤوَّل التأويل الإيجابي الذي نستطيع من خلاله إدراك جوانب فكره جميعاً من غير أن نقتصر على جانب دون آخر.[1]

أمّا ابن خلدون فهو أساساً فيلسوف، وليس فقط "فيلسوف تاريخ،"[2] وله نص يُرى في عنوانه كأنه ضد الفلسفة، هو: "في إبطال الفلسفة وبيان فساد منتحليها"، وقد قصد بها الحصيلة الميتافيزيقية التي صار الفلاسفة التقليديون يَعُدّونها عين حقيقة الوجود، بل يَعُدّونها النعيم الوحيد البديل عن البعث والجنة، فالمتهم هنا ليس الفلسفة بحدِّ ذاتها، وإنما هو المضمون.[3] وقد انتقد ابن خلدون معيار المنطق وقوانينه باعتبار أن براهينه قاصرة وغير وافية في الغرض من حيث تطبيقها على الموجودات، ورأى أن قصورها يأتي من امتناع "المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تُستخرَج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وما في الخارج غير يقيني؛ لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية مُتشخِّصة بموادها."[4]

وقد وجد المرزوقي أن كليهما يُرى، وكأنه قد حرَّم الفلسفة بصورة عامة؛ لأنهما لم يميِّزا بين شكل الفلسفة والتصوف الجحودي وشكلهما الشهودي، فهما أدركا من الفلسفة فقط شكلها الجحودي الذي تأثَّر به الفلاسفة العرب والمسلمون، وحاما حول كثير من المعاني، ولكنهما لم يستطيعا صياغتها بالشكل الذي يؤدي إلى استقرارها. فهما مع تحريمهما العام أثبتا امتناع تجنبها، إضافةً إلى إثبات فائدتها عند فهم حقيقتها وبلوغ الكمال فيها؛ ذلك أن الغاية القصوى من الفلسفة الجحودية (الأفلاطونية التوراتية المحدثة الهلينستية) لم تكتمل في عهدهما الوسيط، فصورتها لم تتضح لهما بعدُ، إضافةً إلى الخوف من أن نتائج الفهم السطحي لأيِّ صياغة تبدو ميلاً إلى النسبية في كل شيء، وتُعدُّ على أساسها دعوة إلى التخلي عن الشرائع السماوية، فيصبح نفي التطابق بين النظر والطبائع والعمل والشرائع دعوة إلى

(١) المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص١٧٢.

(٢) المرزوقي، **استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي**، مرجع سابق، ص٢١.

(٣) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤٥٤-٤٥٥.

(٤) المرجع السابق، ص٤٥٦.

نفي الطبائع والشرائع؛[1] أي أن الخوف من أيِّ فهم يُعدُّ دخيلاً على الإسلام جعلهما يجنحان -ولو ظاهرياً- إلى تحريمها.[2]

٤- تجاوز المرزوقي ثورتي ابن تيمية وابن خلدون في الإصلاح

صحيح أن المرزوقي قد استلهم رؤية كلٍّ من ابن تيمية وابن خلدون في الإصلاح، غير أن هذا لم يمنعه من توجيه النقد إلى كليهما من حيث فشلهما في تحقيق المراد من ثورتيهما، بتجاوز النقد إلى البناء، وتقديم البديل؛ ما يُعزِّز فكرة موضوعية المرزوقي في الاستلهام، وفي التعامل مع التراث؛ ذلك أن قدرته على التخلُّص من الدوغمائية والتعصُّب الأيديولوجي الضيِّق أكسبه حرية في النظر، ومنحه منهجاً صارماً دقيقاً، استطاع به التمييز بين منزلة التنزيل (الوحي) ومنزلة التأويل (الأفهام المتعددة والمختلفة للمدوَّنة الإسلامية عبر تاريخ الفكر الإسلامي)، وهو ما أوصل معتنقي كلتا المنزلتين إلى التشرذم والتقاطع.

فقد ناقش المرزوقي أسباب فشل ابن تيمية وابن خلدون في العودة بالفكر السُّني إلى ما

---

(١) المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص١٩٣-١٩٤.

(٢) كنت قد سألت المرزوقي عن سبب تحريم ابن خلدون وابن تيمية الفلسفة مع أنهما ضمنياً يسيران في ركبها. فأجاب: "إذا كان القصد بالفلسفة ما بعد الطبيعة أو ما يسمّى بالإلهيات في التقاليد الفلسفية الإسلامية، فالجواب نعم. لكن إذا كان القصد العلوم العقلية، فهما يعدّانها من شروط المعرفة السليمة، ويؤمنان بطابعها الكوني. وابن خلدون في ذلك أكثر وضوحاً من ابن تيمية، وهو لا يقصرها مثله على العلوم الأدوات للعلوم الدينية الغايات مثل: المنطق، والرياضيات، واللسانيات، بل يشمل كل العلوم الغايات التي يكون العلم العقلي فيها ممكناً. وقد خصص بعض الفصول، لبيان العلوم الزائفة التي كانت رائجة في عصره، وما تتضمَّنه من تحيل فضح سره حتى لا يتواصل خداع المؤمنين بها. وأكثر من ذلك، فإن ابن خلدون يعدّ إبداعه لعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني شرطاً لجعل علم التاريخ يصبح علماً قبلياً أو حكمياً كما يقول في فاتحة الكتاب. وهو يقابل بين العلوم العقلية والعلوم النقلية بخاصيتين: الأولى، هي كونية العقلية وخصوصية النقلية؛ لأن لكل حضارة نقلياتها. لكن العقليات عنده كونية؛ أي إنها مشتركة بين الحضارات المختلفة. وكلا الصنفين من العلوم ذو مضمون نقلي وشكل عقلي. لكن المضمون النقلي للعلوم النقلية ليس مستمداً من تجربة العالم الطبيعي، بل هو مستمد من العالم الخلقي والروحي.

الثانية، هي كونها ناتجة عن تراكم التجربة وقوانين العقل بخلاف النقلية التي هي فوق التجربة وقوانين العقل من حيث المضمون، لكنها عقلية من حيث الشكل؛ لأنها علوم تبنى على أساس عقلي مثل العلوم العقلية."

قامت به الثورتان الأشعريتان؛[1] الأولى بالتخلُّص الفعلي من التصور الاعتزالي، بأن أفعال العباد قابلة للعلم من دون تقييد للحرية الإنسانية، والثانية بالتخلّص ممّا سمّاه المرزوقي الوهم الميتافيزيقي الفلسفي، وهو نظام الضرورة الطبيعية.

فهو رأى أن ابن تيمية وابن خلدون لم يحقِّقا المراد من ثورتيهما؛ ذلك أن الحلول التي اقترحها كلاهما هي حلول قولية لم تَرْقَ في التاريخ العملي إلى فعل حضاري بأبعاده الخمسة: الذوقية، والرزقية، والنظرية، والعملية، والوجودية؛[2] أي أن التنظير -بلغة العصر- لم يتحوَّل إلى مشاريع ومؤسسات تحمي هذا الفكر النظري. فقد تحوَّلت الحلول النظرية التي اقترحها كلاهما إلى أدوات عملية تحارب الإصلاح النظري (الفاعلية الرمزية، وتقنية العقل البشري)؛ خوفاً من الوقوع في الكفر عند الشطط في استعمال الخيال المبدع، مسوِّغيْنِ قتل هذا الخيال باسم فقه "سد الذرائع".[3]

ومن أسباب الفشل الذي مُنِي به نقد ابن تيمية، والذي لا بُدَّ من تجاوزه للنهوض، وقد آل به إلى عكس ما أراد؛ استهداف ابن تيمية في نقده فكر المتصوفة المتمثِّل في الأسطورة وسلطان الخرافة على وعيهم، التي تعمل من خلال منظومة طرق صوفية تُنظَّم بها حياة البشر وتفاعلاتهم من دون أن يُقدِّم البديل الفاعل عنها، سوى التنوير العقدي الذي قدَّمه للخاصة، فكانت النتيجة القضاء على مكوِّنات المجتمع المدني الرمزي من دون توفير بديل مدني رمزي آخر. ويضاف إلى ذلك توجيه ابن تيمية سهام نقده إلى فكر الفلاسفة المؤثِّر في المواد وقوانين عملها وفاعليتها وثمراتها من دون أن يُقدِّم البديل عن المؤسسات المعنية

(١) الثورتان الأشعريتان هما بؤرة الفكر الإسلامي الذي ينطلق منه الفكر السُّني، أو يخالفه بألوانه المتعددة. وقد قامت الثورة الأولى على الفكر الاعتزالي في المسائل العقدية عامة وفي مسألة أفعال العباد خاصة، بزعامة أبي الحسن الأشعري، أمّا الثورة الثانية فكانت على الفكر الفلسفي في المسائل الميتافيزيقية عامة وفي مسألة أفعال الطبائع النافية للشرائع (الغزالي). انظر:

- المرزوقي، "في طبيعة الأزمة التي يمر بها الفكر الإسلامي"، مرجع سابق، ص٩٥.

(٢) المرجع السابق، ص٢٢٩.

(٣) المرزوقي، **أزمة الحضارة العربية المترددة**، مرجع سابق، ص٩.

بمنظومة التطبيقات التقنية التي تعمل على تنظيم حياة الناس المصلحية والمادية، فكانت النتيجة القضاء على مكوِّنات المجتمع المدني المادي من دون توفير بديل مدني مادي آخر.[1]

أمّا أهم أسباب الفشل الذي انتهى إليه نقد ابن خلدون، والذي لا بُدَّ من تجاوزه لتحقيق النهضة؛ فهو تسليط ابن خلدون الضوء على الفساد السياسي والفساد الاجتماعي في تعليله ضعف الأمة، مُقلِّلاً من شأن البُعْد الرمزي وأثره في تنظيم الحياة الإنسانية؛ إذ رأى أن السلطان المادي المتمثِّل في العصبية هو القوة الفعلية التي تجلبها السعادة والثروة، وعدَّ الثورة على الحكم الفردي للعصبيات الحاكمة المستبدة ضرباً من الجنون، بوصفه جهلاً بقوانين العمران التي تُعلي من شأن القوة المادية، وتُقلِّل من شأن الرمزية؛ ذلك أن القوة المادية –من وجهة نظره– هي التي تمنح الرمز فاعليته. وفي هذا السياق، لم يُهمل ابن خلدون التعليل لسقوط الدول والحضارات بالانحراف العقدي والفكري، وإنما قلَّل من شأنه، وجعله تابعاً للسلطان المادي، باعتبار أن السلطة الرمزية في أيدي أصحاب الشوكة والقوة؛ أي مَن يملكون شروط القوة وأسبابها. وقد ترك أمر تحقيق القيم في التاريخ للقضاء والقدر، منطلقاً من مبدأ بيولوجي للتداول بين البداوة والحضارة أو بين الانحطاط والنهوض، وهو صراع العصبيات، بعيداً عن أيِّ فعل إرادي قابل للتخطيط والإنجاز في مسار التاريخ.[2]

وخلاصة القول، فأن جوهر إشكال النهوض الحضاري عند المرزوقي يصدر عن عِلل ذاتية للحضارة الإسلامية، أهمها دور الموروث الثقافي في فقدانه حيويته الذاتية (جمود الفهم والتأويل)؛ ما هدَّد عمليات التطوُّر الاجتماعي كما هدَّد حيوية الإبداع. ورأى المرزوقي أن خروج فكرنا من أزمته يُحتِّم علينا ضرورة تطوير الفقه الإسلامي من مدوَّنة قانونية إلى نظرية في الشريعة تكون روحاً للأخلاق، وأخلاقاً للحقوق، وتكون الفطرة (الدين الطبيعي) فيها منبعاً لكل القيم. وقد أفاد المرزوقي بأن هذا المشروع قابل للتعميم على أيِّ تشريع سماوي أو وضعي؛ لأنه يتأسَّس "على مقاصد ومبادئ كلية مشتركة بين معاني الوحي التي لا يمكن

(١) المرزوقي، **النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية**، مرجع سابق، ص١٧٥-١٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص١٨١-١٨٥.

استنفادها، وتطوُّر التأويل العقلي لقوانين الظاهرات الإنسانية والطبيعية بهدي من نور المبدأ الخلقي القرآني،"[1] يرد فيه السلطة الروحية إلى الأمة على أساس أنها السلطة الوحيدة التي ليس للفقهاء فيها إلا الاستشارة بوصفهم خبراء في مناحي الحياة.

وأكَّد المرزوقي أن هذا التطوير الفكري النظري والعملي لا بُدَّ أن يُترجَم إلى أمرين: إصلاح مذهبي، وإصلاح مؤسسي؛ ففي الأول يكون الدين فلسفة تحرُّرية تُطلِق في الإنسان ملكة البحث عن الحقيقة والجمال، وفي الثاني يُؤسَّس النظام التربوي والنظام السياسي على أساس من التحرُّر والكونية والعدل.

(١) المرزوقي، "العلل العميقة لتعثر الصحوة والنهضة"، مرجع سابق، ص٢٢٣-٢٢٤.

الفصل الرابع

الدين والفلسفة في مشروع المرزوقي

تمهيد

تتمثَّل أهمية هذا الفصل في تناوله أحد أبرز الموضوعات التي ناقشها المرزوقي في مشروعه النهضوي، وهو وحدة الفكر الديني والفكر الفلسفي؛ ذلك أن فكرة النهوض في فلسفة المرزوقي تتأسَّس على التوفيق بينهما في الوقت الذي اشتد فيه الصراع بين منتحلي كلٍّ منهما (الفقهاء، والفلاسفة)، فكان لا بُدَّ من الوقوف عند حله إشكالية العلاقة بينهما من خلال رؤيته للإصلاح في منحيين، هما: إصلاح الفكر الديني، وإصلاح الفكر الفلسفي؛ تمهيداً لتحقيق الوحدة بينهما.

وسنحاول في هذا الفصل الكشف عن تفاصيل الوحدة بين الفكر الديني والفكر الفلسفي من حيث وحدة الفكر الإنساني، وتوضيح عِلَّة الفصل بينهما. وكذلك استعراض مسيرة كلٍّ من الدين والفلسفة في الفكر الإنساني من خلال محطات الفصل والوصل بينهما، ودور التجربة العربية الإسلامية في تجاوز إشكالية العداء بينهما. ثم استعراض نظرية المرزوقي في مبادئ العقل والنظر ومبادئ الشرع والعمل بوصفها سبيلاً، لتجاوز هذه الإشكالية.

أولاً: وحدة الفكر الديني والفكر الفلسفي عند المرزوقي

جاءت محاولة المرزوقي للتوحيد بين الفكر الديني والفكر الفلسفي عن طريق الجمع بينهما، في سياق التأسيس لمشروع النهوض الحضاري، وبيان أن التاريخ الفكري للإنسانية واحد في تركيبته الفلسفية والدينية، وأن التحريف الذي أصاب كليهما هو من أعاق التوحيد بينهما، وأن للحنيفية المحدثة دوراً في استئناف الوحدة بينهما من جديد.

١- مفاهيم إشكالية؛ الدين، الفلسفة، الفكر الديني، الفكر الفلسفي

أ- مدلولا الديني والفلسفي

- الديني

عرَّف إخوان الصفا الدين بأنه "شيئان اثنان: أحدهما هو الأصل وملاك الاعتقاد في

الضمير والسر، والآخر هو الفرع المبني عليه القول والعمل في الجهر والعلن."[1] وقال جابر بن حيان: "إن حدَّ الدين هو الأفعال المأمور بإتيانها للصلاح بعد الموت."[2]

أمّا في المعجم الفلسفي فإن "الدين يعبِّر عن العلاقة بين المطلق في إطلاقه والمحدود في محدوديته، ولهذا يتصف أيُّ دين بما يأتي: (أ) الاعتقاد في مطلق. (ب) تحديد علاقة الفرد بهذا المطلق. (ج) ممارسة شعائر وطقوس معينة."[3]

وتأسيساً على ذلك، يمثِّل الدين رؤية للوجود والذات والمآل، وتنتظم هذه الرؤية في تصور يشكِّل ما يدين به الإنسان ويعتقده ويتخذه مذهباً، وهو منظومة لا يستغني عنها مجتمع، ولا ينفك منها الإنسان؛ سواء أكانت سماوية في أصلها، أم وضعية، وإن كانت السماوية هي مجال بحثنا، ومصدر المعرفة في الدين بوصفها وحياً ثابتاً لا يحتمل إلا التصديق.

- الفلسفي

لم يتفق الفلاسفة على تعريف اصطلاحي واحد للفلسفة؛ إذ عرَّفها كلٌّ من زاوية رؤيته لوظيفتها. وقد قدَّم الفلاسفة المسلمون تعريفاً للفلسفة غير مختلف في مضمونه؛ إذ عرَّفها الكندي بأنها: "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان."[4] فهي بحث عن حقائق الأشياء وَفق قدرة الطبيعة البشرية، على أساس أنها تساؤل مستمر. وهذا البحث العقلي المعمَّق يدور حول موضوعات المعرفة الكبرى (الله، الوجود، الإنسان)، ومصدر المعرفة فيه هو العقل البشري الذي يحتمل الصواب والخطأ. أمّا ابن رشد فعرَّف الفلسفة من حيث الوظيفة، مبيِّناً أنها "تفحصُ عن كل ما جاء بالشرع: فإن أدركته استوى الإدراكان (المسموع والمعقول)، وكان ذلك أتم المعرفة، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه، وأن

---

(١) إخوان الصفا. **رسائل إخوان الصفا**، تحقيق: خير الدين الزركلي، مصر: المطبعة العربية، ١٩٢٨م، ج٣ ص٤٢٢.

(٢) ابن حيان، جابر. **مختار الرسائل**، تحقيق: ب. كراوس، القاهرة: مكتبة الخانجي، (١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م)، ص١٠٨.

(٣) وهبة، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص٣١٧.

(٤) الكندي، يعقوب بن إسحاق. **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، ط١، ١٩٥٠م، ج١، ص٩٧.

يدركه الشرع فقط."[1] والملاحظ هنا أن ابن رشد جعل الفلسفة خادمة للدين، مثلما أن العقل خادم للوحي.

ب- مدلول الفكر الديني ومدلول الفكر الفلسفي

أوضح أبو حيان أن الفكر عامة "هو استخراج الغوامض من العلوم."[2] و"يقال: ما الفكر؟ الجواب: هو سلوك النفس الناطقة إلى تلخيص المعاني ومعرفة ماهياتها."[3] و"الفكر عند مين دي بيران قوة دراكة ترد الكثرة إلى الوحدة."[4] وهو عند ابن سينا "ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل من أمور حاضرة في ذهنه... إلى أمور غير حاضرة فيه. وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب."[5]

وعلى هذا، فإن الفكر الديني والفكر الفلسفي يتعلقان بحصيلة الإنتاج المعرفي للأمم في الدين والفلسفة، على مَرِّ التاريخ والحضارات المتعاقبة، باعتبار أن الحضارات ليست جزراً منفصلاً بعضها عن بعض؛ فهما تمثِّلان تراكماً معرفياً إنسانياً على مدار حقب مختلفة من التاريخ، ولا يخصان حضارة دون أخرى.

وينطلق الفكر الديني (إنتاج العقل الموحى إليه) من علوم الشريعة إلى علوم الطبيعة، وتُغلَّب فيه إبستمولوجية العلوم الإنسانية. وهو يتضمَّن الصيغ المختلفة لفهم النص الديني ودراسته، من حيث إنه فهم للتعاليم الإلهية -إن كان الدين سماوياً- التي بشَّر بها الرسل؛ أي أنه اجتهادات بشرية تمثِّل رؤية العلماء والمفكِّرين للوحي. ولا شك في أن التمييز بين جوهر

---

(١) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تهافت التهافت**، تقديم وضبط وتعليق: محمد العريبي، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣م، ص٢٨٢.

(٢) التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد. **كتاب المقابسات**، تحقيق: حسن السندوبي، القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٩م، ص٢٠٣.

(٣) المرجع السابق، ص٣١٢.

(٤) وهبة، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص٤٦٦.

(٥) ابن سينا. أبو علي الحسين بن عبدالله. **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧م، ص١١٩-١٢٥.

الدين وتصورات البشر عنه هو ضرورة يقتضيها أمر تميُّز الإلهي المقدَّس عن البشري المتغير والنسبي الذي لا عصمة له؛ دفعاً لتوثين الفكر الناتج من الفهم.

أمّا الفكر الفلسفي (العقل بحسب تطوُّره الطبيعي) فينطلق من علوم الطبيعة إلى علوم الشريعة، وتُغلَّب فيه إبستمولوجية العلوم الطبيعية. وهو نتاج ومضمون معرفي يحتكم إلى العقل، ويجمع بين المواقف والمذاهب الفلسفية المختلفة، ويمثِّل حاصل نشاط إنساني مارسه الإنسان من القِدم، وعُرِف بشكل أو بآخر في مختلف المجتمعات.

ويمتاز المنهج في الفكر الديني بأنه تحليلي، وذلك بتفسير نصوص الدين وفهمها، وهو يحتكم إلى علوم الشريعة. أمّا الفكر الفلسفي فيمتاز باتباع المنهج التأويلي في الفهم، ويُحتكَم فيه إلى علوم الطبيعة، ولا يُحتكم فيه إلى علوم الشريعة بالضرورة.

وقد وضَّح المرزوقي مضمون الفكرين، فقال إن الفكر الديني هو نشاط إنساني يتعلق بـ "العلم العملي وأصوله الفلسفية،"[1] الذي يتضمَّن الفقه بضروبه (الكبير، والأكبر، والصغير)، وأصوله الفلسفية (علم العمل العام: التاريخ، والسياسة)، ويتناسب معه علم التصوف.

أمّا الفكر الفلسفي فهو نشاط إنساني يتعلق بـ "العلم النظري وأصوله الفلسفية،"[2] الذي يتضمَّن ضروب موضوعه الطبيعي (علم الطبيعة)، والإنساني (علم الثقافة)، والطبيعي وعلاقته بالإنسان (علم النفس)، والإنساني وعلاقته بالطبيعة (علم العمران البشري)، وأصولها الفلسفية (علم النظر العام: المنطق، والرياضيات)، ويتناسب معه علم الكلام بمجمله. ويتوحَّد كلا الفكرين في علم تدبُّر القرآن الكريم بوصفه النص المؤسِّس، والمعيار لكل النشاط الإنساني.

وممّا لا شك فيه أن تصنيف المرزوقي لمضموني الفكرين قد انبثق من رؤيته للنشاط الإنساني، بشقيه: العملي والنظري، في مراحله المتعاقبة وتمثُّلاته عبر مراحل التاريخ المختلفة، فأتى المضمون على هذا التنوع والاختلاف.

---

(١) المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص١٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٢.

٢- وحدة الفكر الديني والفكر الفلسفي عند المرزوقي من حيث علاقة أفكاره بالتراث الذي سبقه

إن الاهتمام بمسألة الوحدة بين الدين والفلسفة أمر ليس بالجديد؛ فهو قديم قدم التناقض بينهما. وقد حدث الاقتران بين الدين والفلسفة في عصر الوثنية عندما تحوَّلت الآلهة من آلهة الشعب والخيال إلى آلهة الفكر عند الفيثاغوريين المحدثين والأفلاطونيين المحدثين، وحصل الاقتران نفسه عند آباء الكنيسة حين أصبح علم اللاهوت هو الدين المصحوب بالوعي والفكر، الذي اكتمل بالتوحيد بين الدين والفلسفة في العصور الوسطى، على يد كلٍّ من أنسلم Anselm (توفي: ١١٠٩م)، وأبيلار Abaelardus (توفي: ١١٤٢م) اللذين طوَّرا مقوِّمات الإيمان على أساس الفلسفة، اعتقاداً منهما أن "المعرفة العقلانية للإيمان زيادة في تكوين الإيمان ذاته."(١)

أمّا مَن سبق المرزوقي من كبار المتكلمين والفلاسفة المسيحيين فهو توما الأكويني Thomas Aquinas (توفي: ١٢٧٤م) الذي اعتقد "أن العقل والدين منسجمان بصورة تامة تقريباً، واعتبر أفكار أرسطو Aristotle السينوية منسجمة مع المسيحية، ولا يتصور إطلاقاً أن يرصد أحد أيَّ تهافت بين أهداف أبحاثه الفلسفية وأهداف أبحاثه الكلامية."(٢)

وقد سبقت ذلك محاولات عدَّة قامت في حقب زمنية مختلفة للتوحيد بين الفكرين، وذلك بنفي الجحود عنهما، مثل محاولة أفلوطين Plotinus (توفي: ٢٧٠م) التغلُّب على الجحود في الفلسفة، بتجاوز التقابل بين أفلاطون Plato وأرسطو؛ لتحقيق ما دعا إليه سقراط Socrates،(٣) ولكن محاولته لم تحقِّق غايتها بسبب الجحود الذي شاب الفكر الديني؛

---

(١) هيجل، جورج فريدرش. **جدلية الدين والتنوير "من دروس فلسفة الدين لهيجل"**، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط١، ٢٠١٤م، ج١، ص٤٢.

(٢) رضائي، محمد. "الهوية، الانتماء، والموضوعات"، ترجمة: علي آل دهر الجزائري، **نصوص معاصرة**، (٢٢) (١٦/ ١١/ ٢٠١٥م)، ص١٩٧، الاجتهاد-والتجديد/ nosos.net.

(٣) افترض المرزوقي أن القصد السقراطي مماثل للقصد الإبراهيمي في تجاوز الثنائية بين الدين والفلسفة. انظر:

- المرزوقي، أبو يعرب. "مبادئ العقل وقيمه، دلالات التجاوز النقدي للسنتين العبرانية واليونانية"، **مجلة فكر ونقد**، العدد (٣٦)، (١١/ ٢/ ٢٠٠١م)، ص٧٣، انظر:

- www.aljabriabed.net/n36_03marzuki.htm.

ما تطلَّب تجاوز التقابل بين موسىٰ وعيسىٰ عليهما السلام لتحقيق ما دعا إليه إبراهيم عليه السلام.[1]

ومن الملاحَظ وجود كثير من الفلاسفة المسلمين الذين أقرّوا بالوحدة بين الدين والفلسفة، ويعدُّ ما قام به الكندي لإثبات الوحدة بين الدين والفلسفة محاولات عميقة، قرَّر فيها أن الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية هما وحدة واحدة؛ فلا تناقض بينهما، وقال في تعريف الفلسفة: "إن أعلىٰ الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حدُّها: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق، لا الفعل سرمداً؛ لأنّا نمسك وينصرم الفعل إذا انتهينا إلىٰ الحق. ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير عِلَّة، وعِلَّة وجود كل شيء وثباته الحق؛ لأن كل ما له أنيَّة له حقيقة، فالحق اضطراراً موجود إذن لإنيّات موجودة. وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولىٰ؛ أعني علم الحق الأول الذي هو عِلَّة كل حق."[2] إذن، فالتوحيد بين الفلسفة والدين يقوم عند الكندي علىٰ أمرين؛ الأول: توافق المهمة لكليهما، وهي إصابة الحق والعمل بالحق. والثاني: تقرير أن مطلب الحق لا يكون بغير عِلَّة، فكان عِلَّة وجود كل شيء هو الحق.

ثم تلت محاولة الكندي محاولة ابن رشد التوفيق بين الفلسفة والدين، في كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، الذي عرض فيه موقفه بالجمع بينهما؛ فلا الشريعة تحل محل الفلسفة، ولا الفلسفة تحل محل الشريعة، استناداً إلىٰ النظرة القرآنية من أن الله أنزل "الكتاب" و"الحكمة"، فجعل للحقيقة مصدراً جاء به التنزيل، ومصدراً استقل به العقل الإنساني، فكانا هدايتين من الخالق إلىٰ الإنسان المستخلف في إقامة العمران. وضمن عنوان "علاقة الحكمة بالشريعة"، قال ابن رشد: "وإذا كانت هذه الشريعة حقاً، وداعية إلىٰ النظر المؤدي إلىٰ معرفة الحق، فإنّا، معشر المسلمين، نعلم، علىٰ القطع، أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلىٰ مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه، ويشهد له".[3]

---

(١) المرجع السابق، ص٥٣-٥٤.

(٢) الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، مرجع سابق، ص٩٧-٩٨.

(٣) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق: محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨١م، ص٣١-٣٢.

وبالمقابل، نرىٰ أن الغزالي قد استعان بمنطق أرسطو Aristotle، وألبسه لباساً إسلامياً. وقد تَسلَّح بعض الأصوليين بالفلسفة بشكل أو بآخر، وتجلّى هذا في عدَّة مصنَّفات أصولية، استلهمت المنهج المنطقي، ووظَّفته، وقعَّدت به القضايا الأصولية،[1] مثل: "البرهان في أصول الفقه"[2] لإمام الحرمين الجويني (توفي: ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م) الذي يُعدُّ من أوائل الذين أدخلوا إلىٰ علم أصول الفقه بعض القواعد والأُسس المتعلقة بالحجج أو المقدِّمات العامة التي عرضها أرسطو في كتاباته المنطقية.

وكان هيجل Hegel (توفي: ١٨٣١م) أحد فلاسفة الغرب الحديث، الذي أوجد علاقة بين الدين والفلسفة علىٰ غير عادة الفلاسفة الذين سبقوه، حين تناول الظاهرة الدينية بالتمحيص والدراسة، من خلال دراسته تطوُّر الوعي الديني للإنسان، بتتبعه مسار الأديان علىٰ مرِّ التاريخ؛ إذ قال: "نجد خلال التاريخ أن الدين والفلسفة كثيراً ما كانا شريكين أو خصمين؛ سواء في عصر اليونان، أو زمن الرومان، كما أن تعارضهما سمة هامة جداً في تاريخ الفلسفة، فمجرَّد زعم أو ادعاء أن الفلسفة كانت تزدري الدين؛ إذ الواقع أن الفلسفة لم تهمل الدين إلا في الظاهر فحسب. ففي التاريخ لم يحدث أبداً أن ترك الواحد منهما الآخر دون أن يمسه."[3]

والحقيقة أن موقف هيجل من علاقة الفلسفة بالدين كان إيجابياً؛ إذ رأىٰ فيه أن الفلسفة تشارك الدين في المضمون والحاجة والاهتمام، فقال في ذلك: "إن موضوع الدين وكذلك الفلسفة هو الحقيقة الخالدة في موضوعيتها، (الله) وليس شيء غير (الله)، تفسير (الله)."[4] وهكذا يكون هيجل قد رسم معالم المطابقة بين هذين الفكرين.

---

(١) الألوسي، حسام محيي الدين. "الفكر في التراث العربي الحضاري"، في: **حوارات في الفكر العربي المعاصر: المشروع الحضاري العربي بين التراث والحداثة**، تحرير: خالد الكركي وآخرون، الحوار الرابع، عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، مؤسسة عبد الحميد شومان، ط٢، ٢٠٠١م، ص٣١٩-٣٨٥.

(٢) الجويني، أبو المعالي. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، الإسكندرية: دار الوفاء، ط٤، ١٩٩٨م، ص٣٠-٥٣.

(٣) هيجل، جورج فريدرش. **محاضرات هيجل في تاريخ الفلسفة**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط١، ١٩٩٧م، ج٣، ص٢٧٧-٢٧٨.

(٤) هيجل، جورج فريدرش. **محاضرات في فلسفة الدين**، القاهرة: دار الحكمة، ط١، ٢٠٠١م، ص٤٩.

ختاماً، فإن محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين عند المرزوقي لم تخرج عن مألوف التاريخ الإسلامي وما سبقه من محاولات؛ فالدين والفلسفة متحدان في المضمون والحاجة والهم، ومختلفان في الشكل.

٣- وحدة الفكر الديني والفكر الفلسفي عند المرزوقي من حيث وحدة الفكر الإنساني

استمد المرزوقي من التصوُّر الهيجلي لتاريخ الفلسفة -الذي وضعه هيجل Hegel في كتابه "تاريخ الفلسفة"- اعتقاداً مفاده أن الفكر على اختلاف المذاهب والنحل ما هو إلا انعكاس لنسق واحد، هو نسق الفكر الإنساني، على أساس أن المسيرة الفكرية الإنسانية تمثِّل وحدة لا تتجزأ بين الديني والفلسفي.

وقد استطاع المرزوقي عن طريق الجمع بين الفكر الفلسفي (العقلي) والفكر الديني (الإيماني) أن يطرح مشروعاً يتبنّى فيه تصوُّراً تاريخياً بنيوياً لحل إشكالية النهوض الحضاري، باعتبار أن تاريخ الإنسانية الفكري واحد يشمل كلاًّ منهما.[١] وتمثَّل هذا التصوُّر في نظرية الدين الكلي، التي يتطابق فيها الدين المنزل الخاتم مع الدين الطبيعي العقلي (دين الفطرة)، باعتبار أن ما أصابهما من تحريف هو الذي أعاق التوحيد بينهما؛[٢] ما يفسرِّ اشتغال المرزوقي بمنزلة الكلي في "تجليات الفلسفة العربية" و"وحدة الفكرين: الديني، والفلسفي"، وأن تحقيق الصلح بين هذين الفكرين هو البداية الحقيقية للتحرُّر من معوِّقات النهوض؛ ذلك أن الصدام بين هذين الفكرين تحوَّل إلى أكبر عائق أمام الإبداع في مجالي المعرفة الدينية والمعرفة الدنيوية، وهو ما حال دون تمكين المسلمين من أدوات الاستخلاف، فضلاً عن الشهادة على العالمين.[٣]

---

(١) المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدن**، مرجع سابق، ص١٤-١٦.

(٢) المرزوقي، أبو يعرب. **فكر ابن تيمية الإصلاحي: أبعاده الفلسفية**، الوعي العربي بقضايا الأمة (٢٢/ ١٠/ ٢٠١٤م)، ج٣، انظر:

- https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

(٣) المرزوقي، **دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها**، مرجع سابق، ص١٢.

ورأى المرزوقي أن دراسة تاريخ أيّة أمة يجب أن تكون بناءً على علاقته بغيره من الأمم؛ نظراً إلى أهمية دراسة التاريخ الفعلي للتواصل بين الأمم، باعتبار أن كلاً من العقل والفكر والعلم ليس حكراً على حضارة دون غيرها؛ ذلك أن التخاصب الحضاري بين الأمم في الشرق أو الغرب هو من ثوابت الفكر الإنساني، وأن فعل التواصل هو الذي يجعل التخاصب أمراً ممكناً، في ردٍّ منه على النظريات العنصرية التي بنى عليها الغرب رؤيته للشرق.[١]

٤- إشكالية الوحدة بين الفكر الديني والفكر الفلسفي

إن التحريف الذي طرأ على الحنيفية المحضة في تاريخ الفلسفة والكلام نتيجة العلوم الطارئة على المسلمين -ومَن تأثَّر بهم من أصحاب الديانات الأخرى- من الأقوام السابقة عليهم مثل اليونان والفرس؛ أدّى إلى المقابلة المطلقة بين الطبيعي والشريعي؛ أي بين العقل والنقل؛ ما أنتج ازدواجية انقسم الناس تجاهها إلى فريقين: فريق يمارس السيادة بـ"عبادة الطبيعة،"[٢] وفريق يمارس السيادة بـ"عبادة الشريعة."[٣] فقد عمد الفريق الأول (الأصولية العلمانية) إلى إلغاء الفكر الديني ونبذه بحجة تناقضه مع العقل الذي يؤسِّس لانطباعٍ بأن الفلسفة في جوهرها تعارض الدين؛ ما دفع إلى تكوين رؤية عدائية للفلسفة تجاه الدين. وبالمقابل، فإن عدم رغبة الفريق الثاني (الأصولية الدينية) في تناول الظاهرة الدينية بالنقد والتمحيص من منطلق ضرورة الاحترام والتقديس، إضافةً إلى تجاهل رجال الدين للأفكار الفلسفية وتحرُّجهم من جرأتها؛ كل ذلك أسَّس لانطباع بأن الدين في جوهره يعارض الفلسفة.[٤]

وكانت النتيجة أن تحوَّلت الصياغات الكلامية المتولِّدة في كلا الفكرين (الفلسفي، والديني) إلى مسلَّمات، فأصبحت هي الأساس، وحالت بيننا وبين استمرار عملية المراجعة،

---

(١) المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، ص٣٥-٣٧.

(٢) لا تنحصر عبادة الطبيعة عند المرزوقي في مظاهر الطبيعة، وإنما تشمل ممارسة التقديس لمقولات أرسطو في الطبيعة.

(٣) قصد المرزوقي بعبادة الشريعة أن تصبح أفهام بعض الأشخاص وتأويلاتهم مقدَّسة، فتُوجَّه إليها العبادة من دون الله.

(٤) المرزوقي، أبو يعرب. **التحرر من التحريفين الديني والفلسفي**، الوعي العربي بقضايا الأمة (٢٠/ ٢/ ٢٠١٦م)، ج١، انظر:

- https:/.abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

ووقفت سداً منيعاً حال دون إنتاج معرفة جديدة؛ ما أدّىٰ إلىٰ وقوعنا في شرنقة ما يُسمّىٰ توثين الفكر.[1] ويضاف إلىٰ ذلك أن الصدام بين هذين الفكرين تحوَّل إلىٰ أكبر عائق أمام الإبداع في مجالي المعرفة الدينية والمعرفة الدنيوية، وهو ما حال دون تمكين المسلمين من أدوات الاستخلاف فضلاً عن الشهادة علىٰ العالمين.[2]

ويكمن الإشكال في أمرين؛ الأول: رؤية بعض الأصوليين الإسلاميين أنه لا يمكِن التوفيق بين الفكر الفلسفي والفكر الديني، فحكموا بإلغاء الفلسفة وتحريمها. والثاني: رؤية الأصولية العلمانية التي حكمت بإلغاء الفكر الديني من منطلق عدم توافقه مع منطق العقل. فكلاهما يقول بالتنافي، وقولهما جوهر الإشكال.

وظهرت تمثُّلات هذه الإشكالية في المأزق الذي يعيشه حاضر فكر النهضة العربية الثانية المتموضع في الفكر الإحيائي عامة والإحيائي الأصولي خاصة، والفكر الاستنباتي عامة والفكر الاستنباتي العلماني بوجه خاص. فالأول يحصر الدين في معتقدات النخب الدينية بضربيها: الفقهاء، ومَن يتصدر الإسلام السياسي اليوم. والثاني يقصر الفلسفة علىٰ النخب اللائكية بضربيها: الوضعية النظرية النسبية، والوضعية العملية الإطلاقية (الماركسية) التي تتصدر المشهد الثقافي في الوطن العربي.

وممّا لا شك فيه أن تغييب دور العقل مدَّة طويلة عن ممارسة حقه في التفكير والاجتهاد في مجتمعاتنا العربية والإسلامية أدّىٰ إلىٰ انحطاطٍ في بنية الفكر العربي الإسلامي؛ فالتغييب المقصود للفلسفة بوجهها النقدي علىٰ أساس مسوّغات غير منطقية ممَّن نصَّبوا أنفسهم أوصياء علىٰ الدين، أدّىٰ إلىٰ تراجع الدين إلىٰ مقولات تراثية فقدت أثرها الفعال في قيادة الأمة. وبالمقابل، فإن اعتبار أيِّ فكر ديني هو فكر ظلامي ورجعي من قِبَل أدعياء التنوير والتثوير علىٰ نمط التنوير الغربي، إنما هو عداء واستعداء لكل موروث الأمة، ومَن يعمل به تحت مظلة تقديس العقل؛ ما أدىٰ إلىٰ تعميق الفجوة، وزيادة حدَّة الاستشكال بين أصحاب

(١) المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص٤٠.

(٢) المرزوقي، **دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها**، مرجع سابق، ص١٢.

كلا الفكرين، وهو ما انعكس أثره سلباً على مشاريع النهوض، من حيث عدم قدرتها على تحقيق الآمال المنعقدة عليها. ويبقى الصراع بين الفكر الديني والفكر الفلسفي بتمظهراته المختلفة سبباً من جملة أسباب لها تداعياتها وانعكاساتها الخطيرة على المنطقة.

٥- العلاقة بين الفكر الديني والفكر الفلسفي

تتطلَّب الوحدة بين الفكر الديني والفكر الفلسفي فهم العلاقة بينهما بوجهيها: التاريخي، والمفهومي. والوجه المفهومي يعني العلاقة بين هذين الفكرين من حيث الماهية، أمّا الوجه التاريخي فيعني العلاقة بينهما في تعيُّنهما في التاريخ من حيث وجودهما.

الوجه الأول: المدخل التاريخي

حصر المرزوقي في هذا المدخل العوائق التي تقف حائلاً أمام فهم العلاقة بين الفكر الديني والفكر الفلسفي، ورأى أن أهمها يتمثَّل في تنكُّر كلٍّ من الفكرين للآخر باطنياً، والعداء البادي منهما ظاهرياً عند المتكلمين باسم كلٍّ منهما.[١]

وقد وُجِد العداء بين الدين والفلسفة على خلفية التنافس بين الفكرين الديني والفلسفي؛ بامتلاك سلطة التوسط بين الناس والحكام، من حيث علاقة كلٍّ منهما بالسلطة الروحية والسلطة الزمانية، والتنافس على امتلاك الحقيقة وتوجيهها، إضافةً إلى توظيف كلٍّ منهما للآخر.[٢] وما زاد من وطأة هذه العوائق عدم الاهتمام بمواجهتها وتلمُّس حلول لها، وظهر ذلك في ضعف الدور الذي أدّاه الفكر العربي الإسلامي للتغلُّب على هذا التنكُّر الباطن للصلة بين هذين الفكرين في التجربة العربية الإسلامية. وقد يكون سبب عدم الاهتمام نابعاً من انتساب غالبية مفكِّري النخب العربية إلى الوضعية بشقيها النسبي

---

(١) الهجلة، منصور. **إصلاح العقل في الفلسفة العربية من الواقعية إلى الاسمية (قراءة في كتاب)**، جريدة الرياض، عدد ١٣٩٨٢، ٥ أكتوبر ٢٠٠٦م.

- https://m.facebook.com/Prof.Yoreb/posts/181593501942821 .

(٢) المرزوقي، أبو يعرب. **مفهوم فلسفة الدين**، الوعي العربي بقضايا الأمة (١٥/ ٤/ ٢٠١٥م)، استرجع في شباط ١٠/ ٢٠١٦م، ج٢، انظر:

- http:/abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

والإطلاقي،[1] وإعجاب هذه النخب بالمقولات الاستشراقية التي شوَّهت الفكر الديني والحضارة الإسلامية، فضلاً عن الوضع المزري الذي وصلت إليه حضارتنا على مستوى أحداث التاريخ الكوني.[2]

الوجه الثاني: المدخل المفهومي

حدَّد المرزوقي في هذا المدخل العناصر المفهومية الجامعة بين الفكرين الديني والفلسفي، وحصر فيه أيضاً الإشكاليات الفلسفية والدينية التي أحدث فيها الفكر الإسلامي تغيُّراً ثورياً في تجاوز الفكر القديم المحرَّف ببُعْديه الديني والفلسفي، وذلك بالتحرُّر من ثمراته المنافية للتوجُّه الجديد الذي يتمثَّل في فكر الحنيفية المحدثة، والموقف الشهودي عند المرزوقي.[3]

وقد انبثق عن ذلك أمران؛ الأول: صياغة الأساس الذي بُنِي عليه التوحيد، والثاني: إبراز دور الفكر النقدي في تجاوز الإشكاليات التي حدثت على مرِّ التاريخ وحقبه المتلاحقة، وقد تجلّى ذلك في الحنيفية المحدثة.

ثانياً: مسيرة تطور وحدة كلٍّ من الدين والفلسفة؛ محطات الفصل والوصل بينهما

اعتقد المرزوقي أن الوحدة الشهودية لن تتحقق ما لم يُربَط بين مبادئ الفكر الفلسفي والفكر الديني، ويُرى ما طرأ على مسير وحدتهما -من حيث الشهود والجحود- وما رافق ذلك من إشكاليات فلسفية على مستوى تاريخ النظريات الفلسفية الوسيطة والحديثة والمعاصرة، وإشكاليات شريعية في نظرية القيم، وتاريخ المعتقدات الدينية الوسيطة، والحديثة والمعاصرة.[4]

---

(١) الوضعية النسبية (التقليدية) والوضعية الإطلاقية (الماركسية أصليها وحديثها) تتفقان على الفصل بين الواقعي والخيالي، والفعلي والرمزي، وتنكران الفرق بين إبستمولوجية العلوم الطبيعية وإبستمولوجية العلوم الإنسانية، وتؤكِّدان أن المقولات الميتافيزيقية والدينية والقيمية فارغة من أيِّ معنى إدراكي؛ لذا، فهي مجرَّد تعبير عن المشاعر أو الرغبات. أمّا المقولات الرياضية المنطقية والطبيعية فهي فقط ذات معنى محدَّد عندهم.

(٢) انظر:

- المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص١٠.

(٣) المرجع السابق، ص١٨.

(٤) المرجع السابق، ص١٩.

١ - المراحل التي مرَّ بها الفكر الإنساني

مرَّ الفكر الإنساني بمراحل متعددة متداخلة أوصلته إلى صيغته الفلسفية والدينية التي تراوحت بين الانفصال والاتحاد جحودياً أو شهودياً. وهذه المراحل تبدأ باليونانية، ثم المرحلة الهلينستية، فالمرحلة العربية الإسلامية -وهي مناط بحثنا- التي مهَّدت للمرحلتين التاليتين: الحديثة، ثم المعاصرة. وقد اقترح المرزوقي سبيلاً لفهم الوحدة بين الفكر الفلسفي والفكر الديني يكون بالكشف عن محاولات المزج بينهما تاريخياً خلال مراحلهما المتعاقبة، بغضِّ النظر عمّا إذا كان الوصل جحودياً، مثل الذي حدث بين الفلسفي (اليوناني) والديني (العبراني)، أو شهودياً كما حدث في الحضارة الإسلامية.

وفي كل مرحلة من هذه المراحل يتحدَّد أحد مقوِّمات الإشكال أو الصراع، بين ضربين من ضروب التوحيد بين الفكر الفلسفي والفكر الديني: التوحيد الحلولي الجحودي،[١] والتوحيد الاستخلافي الشهودي، وتتنازع فيها منزلتان وجوديتان للإنسان، ومنهجان معرفيان في مجال القيم جميعها.

ويظهر الصراع بينهما في مسار التاريخ الإنساني، من حيث إن القيم السائدة والمسيطرة في كلا الظرفين (الجحودي، والشهودي) تحكم بتنافي الاثنين، وتحدِّد الدور الشخصي والجماعي بينهما، وتُمايِز بين الحضارات. فدور الفرد والجماعة يختلف ويتبدل بتبدُّل ظرف الثقافة الجحودي[٢] إلى ظرفها الشهودي؛[٣] إذ إن الفرد حامل للغايات، والجماعة الثقافية حاملة للأدوات الفاعلة في مسيرة التاريخ الإنساني.[٤]

إن المراحل التي مرَّ بها الفكر الإنساني، بدءاً بالمرحلة اليونانية، ومروراً بالهلينستية، فالعربية الإسلامية -وسط المراحل- ثم الحديثة، وانتهاءً بالمعاصرة؛ جميعها تعاني -باستثناء

---

(١) سمّاه المرزوقي الصلح الغشوش بين الدين والفلسفة؛ لأنه يقوم على تصوُّرات محرَّفة للدين.

(٢) يرتبط ظرف الثقافة الجحودي بالتجربة الجرمانية المسيحية الجامعة بين التحريفين التوراتي والإنجيلي، وهي جوهر الإصلاح البروتستانتي وجوهر صياغته الفلسفية الذي يتجلّى في المثالية الألمانية.

(٣) يرتبط ظرف الثقافة الشهودي بالتجربة العربية الإسلامية.

(٤) المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص٤١ - ٤٣.

المرحلة الوسيطة- نقائص تُردُّ إلىٰ ما سمّاه المرزوقي الوهم الأكبر، أو الوهم المزدوج، وقصد به "العلم المحيط بالموضوع والمطابق له، والعمل الإطلاقي المترتِّب عليه."[1] وكلاهما أسَّس للمرض الجحودي -حصر الوجود في الإدراك-[2] الذي تجلّىٰ في فعلي الإنسانية النظري والعملي، وما يتبعهما من قيم جمالية ووجودية.

٢- دور التجربة العربية الإسلامية في تجاوز إشكالية العداء بين الفكر الفلسفي والفكر الديني

مارس المرزوقي حفراً "أركيولوجياً"[3] للنظام المعرفي السائد في العصر الوسيط، وظَّف فيه منهج التأويل والتفسير في حسٍّ نقدي، فكَّك به الخطاب المعرفي السائد؛ ليكشف عن طبيعته ومنطقه في انتظاماته وتركيباته.

وقد أرَّخ المرزوقي لبدايات التفلسف عند العرب المسلمين، فابتدأ بالفارابي باعتبار أن مَن سبقوه من الفلاسفة المسلمين كانوا شارحين فقط للفلسفة، ولم تبلغ أعمالهم بعدُ درجة النسق الفلسفي الشخصي.[4] وأكَّد المرزوقي أهمية المرحلة الوسيطة في الدور الذي

---

(١) المرجع السابق، ص١١٩.

(٢) ينتج من حصر الوجود في الإدراك مرض الحلولية (حلول النسبي في المطلق)، ومرض الوصولية (وصول النسبي إلىٰ المطلق، أو وصول الإنسان إلىٰ الاتحاد مع الله).

(٣) ابتدع المنهج الأركيولوجي ميشيل فوكو (١٩٢٦م-١٩٨٤م)، وهو مفكر فرنسي، وأستاذ الحضارة وفقه الفلسفة في الجامعة الفرنسية، وقد وضع أُسس المنهج الأركيولوجي الحفري في كتابه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، ثم استُنير المنهج بصورة واضحة في كتابه "الكلمات والأشياء" عام ١٩٦٦م. وفي ذلك يقول: "إذا أردنا الشروع في تحليل أركيولوجي للمعرفة نفسها، فإنه... ، يجب إعادة تكوين النسق العام للفكر الذي تجعل شبكته، في إيجابيتها ووضعيتها، لعبة الآراء المتزامنة والمتناقضة ظاهرياً ممكنة. إن هذه الشبكة هي التي تحدِّد شروط الإمكانية لمساجلة أو مشكلة، إنها هي الحاملة لتاريخية المعرفة." انظر:

- فوكو، ميشيل. **الكلمات والأشياء**، ترجمة: مطاع صفدي وآخرون، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠م، ص٨٢.

والأركيولوجيا منهج يستكشف الطبقة الحفرية التي تقوم عليها الإبستمية في موضعها، ويحصل فيها تفكيك لتاريخ التكوين؛ فهو حفر في العمق المكاني يناظره حفر في عمق الزمن أيضاً.

(٤) المرزوقي، **تجليات الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص٥٧.

مارسته للانتقال من الفلسفة والعلوم اليونانية إلى الفكر والعلم في المرحلة الحديثة والمرحلة المعاصرة؛ ما يدحض مقولة الاستشراقيين التي تنص على أن العرب والمسلمين لم يكونوا سوى ناقلين للتراث الفلسفي القديم ومترجمين له، وقد تجلّى هذا الدور واتضح في نقد ابن تيمية للخطاب الفلسفي وقوانينه المتمثِّلة في المنطق الأرسطي وتقديم البديل عنه، ونقد ابن خلدون للفلسفات السياسية السائدة في ذلك الوقت، ممثَّلةً في التاريخ الأفلاطوني، واستبدال فلسفة سياسية بها تستند إلى نظريته في العمران البشري.[1]

وللكشف عن العلل التي أصابت الفكر الإسلامي من حيث الفصل بين الدين والفلسفة، عاد المرزوقي إلى ظرفيات تشكُّل الحدث منذ الفلسفة اليونانية، موضِّحاً فيها كيف اختلفت منزلة الكلي عند أفلاطون وأرسطو فيما يخص العصر الوسيط. وقد كشف من خلال رصده حركة الفكر العربي الإسلامي عن بنية محرِّكة لمظاهر الحضارة الإسلامية، تربط ما تشتَّت منها في تاريخنا، وتمثَّلت فيما سمّاه الكلي، الذي جمع من خلاله أحداث التاريخ الإسلامي ومسار الأفكار فيه بين استقبال ورفض.[2]

فالكلي يجمع بين الطبيعة والشريعة بشقيه: الكلي النظري طريقاً للطبيعة، والكلي العملي طريقاً للشريعة، وبهما تتحد علوم العقل والنقل. وفي العصر الوسيط،[3] كان الحراك الفلسفي والفكري يتردد حول الفصل والوصل بين مرجعيتين، هما: نسق الفلسفة الأفلاطونية، ونسق المرجعية الدينية الحنيفية. وقد تكرَّر الفصام بين الدين والفلسفة في التاريخ الفكري، فأصبح الطاغي بين أصحاب الظاهر والباطن في العصر الوسيط، وبين الإسلاميين والعلمانيين حديثاً.

---

(١) المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، مرجع سابق، ص١٤٢.

(٢) المرزوقي، **تجليات الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص ٥٨-٦٢.

(٣) سُمِّي بهذا الاسم؛ لأنه قلب التاريخ الفلسفي والتاريخ الديني الذين يتضمَّنان المرحلتين الأوليين (اليونانية والهلينستية)، ويحويان في داخلهما بذرة المرحلتين التاليتين: الحديثة، والمعاصرة. واعتقد المرزوقي أنه عصر مهضوم الجانب في تاريخ العلم والفلسفة؛ نظراً إلى غياب الدور العربي والشرقي عنه.

وقد شكَّلت الوضعية التي سادت العصر الوسيط منطلقاً للفلسفة الإسلامية عن طريق حركتي تنقيل العقل[1] وتعقيل النقل،[2] اللتين نجم عنهما حالة من الصدام تعود في جذورها إلى الرؤية الفلسفية اليونانية المستندة إلى مقولةِ واقعية الكلي العملي والكلي النظري المخالفة لموقف الدين المستند إلى مقولة الاسمية لذلك الكلي. وقد وقعت الحنيفية المحدثة -نتيجة لهذا الصدام- بين فكّي كمّاشة بعد النهضة الأولى؛ الفك الأول تمثَّل في الأفلاطونية المسيحية المحدثة، والفك الثاني تمثَّل في التوراتية المحدثة، فأصبح الصراع فلسفياً كما هو ديني للتخلُّص من كليهما؛ ما جعل النظر والعمل -بوصفهما نشاطين تاريخيين اجتهاديين- يتراوحان بين التجميد الناتج من واقعية الكلي الطبيعي، والتجميد الناتج من واقعية الكلي الشريعي، بوصفهما نسقين سائدين في الحضارة الإسلامية. ومن هنا، جاء اعتبار الفلسفة العربية والكلام العربي طريقين للتخلُّص منهما، والانتقال إلى اسمية الكلي الطبيعية والشريعية.[3]

وفي هذا السياق، برزت محاولات عديدة للتوفيق بين الفلسفة والشريعة عند كلٍّ من الفلسفة المشّائية والفرق الكلامية ذات التوجُّه الاعتزالي، أو الفلسفات المثالية والفرق الكلامية ذات التوجُّه الإشراقي؛ ففي الوقت الذي دعا فيه ابن سينا إلى تأسيس فلسفة مشرقية، دعا أبو حامد الغزالي إلى صوفية نقية خالية من البدع. وقد تلت هذه المحاولات نزعة جديدة سادت الفلسفة، ودعت إلى الفصل بين حدَّي التراث اليوناني (أفلاطون، وأرسطو)، وتَمثَّل التوجُّه الجديد في فلسفة ابن رشد والتيار الصفوي[4] -يُنسَب إلى إخوان

(١) تمَّت هذه الحركة عن طريق ترجمة الفلسفة اليونانية.

(٢) نتجت هذه الحركة من ظهور الفرق الكلامية في القرن الثاني الهجري.

(٣) المرزوقي، **تجليات الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص١٤٧.

(٤) كنت قد سألت المرزوقي عن مصطلح "الصفوية"، ماذا يقصد به؟ وما علاقته بإخوان الصفا، وبخاصة أنه مصطلح يُطلَق على مؤسِّسي الدولة الإيرانية الحديثة "آل صفويان"؟ فأجاب: لا توجد علاقة مباشرة بين الاسمين، لكنها توجد بين معتقد المسميين. ليس للاسمين علاقة دلالية؛ لأن الكلمتين من لغتين مختلفتين. الصفا عربية، والصفويان تبدو عربية لكنها أجنبية. لكن المسميين يصل بينهما ما بين التشيع وفلسفة إخوان الصفا من صلة عقدية، هي عقيدة الباطنية. فالتشيع في شكله الظاهر مختلف عن الباطنية، لكنه في حقيقته باطني؛ لأنه يحصر الدين في وظيفته السياسية، ويعدّه وسيلة للسيطرة على ضمائر العامة لحكمهم بنظرية الحق الإلهي سياسياً، وبما يشبه الكنيسة روحياً هي كنيسة المراجع الممثِّلة لآل البيت تمثيل الكنيسة للمسيح. وهذا ما نراه اليوم في إيران والعراق، وحيثما وُجِدت أقلية شيعية."

الصفا- من جانب، وفي فلسفة فخر الدين الرازي ومحيي الدين ابن عربي من جانب آخر. وهذا ما انصبّ عليه نقد ابن تيمية وابن خلدون، وهو مدار نظر المرزوقي.[1]

إن الفكر النقدي الذي أسَّست له الرسالة المحمدية ظهر في المحاولات المتعددة للترميم، مثل: ترميم الفكر الفلسفي الأفلاطوني عند السهروردي، وترميم الفكر الديني الأفلاطوني الكلامي عند الرازي، وترميم الفكر الفلسفي الأرسطي عند ابن رشد، وترميم الفكر الديني الأرسطي الصوفي عند ابن عربي.[2] وكلها محاولات سعت إلى نفي التقابل، وذلك بتجاوزه بين الفكرين، بوصفه مجرَّد مظهر خارجي لا مساس له بالجوهر.[3]

وقد رأى المرزوقي أن النقد المحمدي للتحريف الديني (موسى، وعيسى) المتضمِّن حدَّي التجربة الفلسفية والتجربة العلمية (أفلاطون، وأرسطو) القديمتين من حيث الزمان والمعنى؛ يمثِّل غاية التوحيد التام بين الفكر الديني والفكر الفلسفي، والبداية الجوهرية للوحدة بينهما؛ فكلٌّ منهما متضمِّن للآخر، وإن اختص كلٌّ منهما بأسلوبه، وانفصلا عن بعضهما مؤسسياً؛ فكلاهما يعود إلى الأصل الواحد المحرر من تنافيهما، المتجاوز للتقابل بينهما، المذكور في آيات الخلق والأمر؛[4] ما يشكِّل أساس الوعي النظري للمرحلة الإسلامية.

وقد تدرَّجت المرحلة الإسلامية في الوعي النظري من خلال خمس مراحل،[5] ميَّزها النقد والتجاوز لما سبقها في الاجتهادات دون عداء وتوثين، من منطلق أنها اجتهادات يجب الاستفادة منها. وهذه المراحل هي:

- التجاهل بين الفكر الديني والفكر الفلسفي في بدايات علم الكلام الأولى.

---

(١) المرزوقي. **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، مرجع سابق، ص ٧١.

(٢) ترميم للزلزال المعرفي الذي أحدثه الغزالي في ردِّه على الفلاسفة المسلمين، متضمناً أرسطو بوصفه المصدر الأساس.

(٣) المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص١٧.

(٤) المرجع السابق، ص٨٩.

(٥) المرجع السابق، ص١٠٨-١٠٩.

- المراوحة بين الصلح الوهمي بين الفكرين عند متطرفي الفكر الباطني (الإسماعيلية) والعداء الساذج عند متطرفي الفكر الظاهري (أوائل الحنابلة).
- التجاوز بين الفكرين حتى اللحظة الواصلة بينهما عند الغزالي، حين قوَّض علم ما بعد الطبيعة في صيغته النسقية عند ابن سينا،[1] وعلم ما بعد التاريخ في صيغته النهائية عند إخوان الصفا.[2]
- محاولات ترميم ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ، وهي على نوعين؛ الأول: الترميم الأرسطي الكلامي أو الصوفي الذي قام به ابن رشد من منطلق أرسطي، والترميم الذي قام به ابن عربي من منطلق بهمشي. والثاني: الترميم الأفلاطوني الصوفي أو الكلامي الذي قام به السهروردي من منطلق أفلاطوني، وقام به الرازي من منطلق أشعري.
- النقد الجذري الذي وجَّهه ابن تيمية وابن خلدون إلى المحاولات السابقة ذات الميل الجحودي، وبناء بدائل عن العلم السابق تَمَثَّل في بناء نظرية الوجود ونظرية العمران.

هذا وقد شكَّلت التجربة العربية الإسلامية في العهد الوسيط منطلقاً لفهم الصلة بين الفكر الديني والفكر الفلسفي، ولاسيّما في الإسلام السُّني، وطريقاً للكشف عن مسيرة تطور الوحدة بينهما، كان فيه الحراك الفلسفي والحراك الفكري يترددان حول الفصل والوصل بين مرجعيتين، هما: نسق الفلسفة الأفلاطونية المسيحية، ونسق المرجعية الدينية الحنيفية، وأصبح كلٌّ منهما الطاغي بين أصحاب الظاهر والباطن. وقد نتج من الحراك الفلسفي محاولات للتلفيق قام بها غلاة الفكر العربي الإسلامي[3] في النهضة الأولى -الموقف الفلسفي الخلقي- نتيجة تأثُّرهم بالفكر الأفلاطوني المسيحي، فتمخَّض عن ذلك

(١) هو مضمون كتابه "تهافت الفلاسفة" الذي نفى فيه أساس الاعتقاد في المطابقة بين النسقين؛ النسق التعليلي، والنسق التسبيبي؛ أي أن العلم لا يحتاج إلى الضرورة السببية؛ إذ يكفيه الترابط الاحتمالي المرتبط بالتقدير القانوني.

(٢) هو مضمون كتابه "فضائح الباطنية" الذي أعاد فيه النظر في العلم التأويلي؛ لأنه يميِّز بين ما يقبل التحليل النسبي والتحليل المطلق، وما لا يقبل التحليل لكونه يتعلق بالمعاني لا بالحقائق.

(٣) عمل غلاة الفكر الإسلامي من المسلمين في العصر الوسيط على تمزيق نسيج وحدة المجتمعات الإسلامية؛ لما سبَّبه ظهور الحركات وانتشارها من ضلالات وبدع كثيرة نمت وترعرعت في ظل ضعف العقيدة الإسلامية واختلاطها بكثير من التصوُّرات الدخيلة؛ ما أدّى إلى ظهور التعصُّب والضلالات في تلك الحركات، مثل: غلاة الشيعة، وبعض المتصوفة، والنواصب، والخوارج، وغيرهم.

موقف ثانٍ ردَّ على الموقف الأول، انطلاقاً من تأثير الفكر الأرسطي التوراتي الذي تمثَّل في الموقف الكلامي الفقهي.[1]

ومن الجدير بالذكر أن الصياغة النسقية للمشروع التوحيدي تمَّت بين الفكرين على يد ابن سينا أولاً، ثم تبعه الغزالي بردوده التي تجلَّت في علم الكلام وضروبه، وعلم التصوف وضروبه. فجرى الجمع بين الفكر الفلسفي والفكر الديني، وذلك في مجال الحضارة الإسلامية الأرحب، وعن طريق علم تدبُّر القرآن الكريم بوصفه النص المؤسِّس المحيط بالنشاط الإنساني كله.[2]

أجلى المرزوقي المنطق الداخلي الذي حكم الفكر العربي الإسلامي، وبيَّن فضله على الفكر الفلسفي؛ لتجاوز إشكالية العداء بين الفكر الديني والفكر الفلسفي، وصولاً إلى تحرير أفق المستقبل من هذا التقابل الذي وُصِم به تاريخنا. وقد تأسَّس هذا المنطق على فكرة أن الفكر الفلسفي والفكر الديني متحدان في الجوهر بعيداً عن مغالاة الفكر الفلسفي وتسطيح الفكر الديني؛ إذ سعى الفكر العربي الإسلامي في مشروعه إلى التوحيد بين هذين الفكرين منذ صياغته في صورته النسقية وأصنافه المتعددة. وقد أبرز منطق التوحيد ونفي المقابلة بين الفكرين اجتماع أربعة أنواع من العلوم تحت ما سمّاه المرزوقي الرحم الأعم، وهو القرآن الكريم.[3] وهذه العلوم هي: العلم النظري بضربيه الطبيعي والإنساني، وما نتج من تداخلهما، وسمّاه المرزوقي الفكر الفلسفي؛ والعلم العملي الذي قصد به الفقه وضروبه: فقه السياسة، وفقه الحياة المدنية، وفقه المعاملات، وفقه الحياة الخلقية، وسمّاه المرزوقي الفكر الديني؛ وعلم الكلام بضروبه المتعددة وأصوله الفلسفية؛ وعلم التصوف بضروبه الذاتية والموضوعية، ومردُّه إلى الفكر الديني.[4]

---

(١) المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص٧٢-٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٠-١١.

(٣) بوصفه "مبدأ الحضارة الموحِّد لتجلياتها"؛ فهو أساس النظام الروحي والقيمي، والنظام الفكري، وأساس النظام السياسي والاجتماعي والحقوقي، حتى لمن يبدو مخالفاً للتوجُّه العام من الظواهر الحاصلة في جسم الحضارة الإسلامية.

(٤) المرجع السابق، ص١٢.

وممّا تقدَّم يتبيَّن أن التحليل التاريخي للفكر الديني والفكر الفلسفي أثبت أنهما متحدان في الجوهر، وردَّ التقابل بينهما إلى جانبين؛ جانب معرفي يظهر في الغلو الذي يمارسه مَن يأخذهما مِن جانب معرفي واحد؛ إمّا طبيعياً، وإمّا شريعياً، متنكِّراً للمعرفة الإنسانية بعمومها. وجانب توظيفي، يتمثَّل في استخدام الدين والفلسفة لغير ما جاءا لأجله، وهو ما حرَّفهما عن المسار والوجهة الأصيلة لكلٍّ منهما.

٣- إسهام ابن تيمية وابن خلدون في التوحيد بين الفكر الفلسفي والفكر الديني في العصر الوسيط

إن الصياغة النسقية للمشروع التوحيدي التي أحدثها ابن سينا والغزالي بين الفكر الفلسفي والفكر الديني اكتملت بنقد جذري قام به كلٌّ من ابن تيمية، وابن خلدون. وإذا كان مظهر النقد لا يصبُّ في مسألة التوحيد بين هذين الفكرين،[١] فإن مضمونه يؤكِّد الوحدة الحيَّة بينهما.[٢] فكيف استطاع ابن تيمية وابن خلدون التخلُّص من المقابلة المستندة إلى التعاند بين المعرفة العقلية والوحي؟

رأى المرزوقي أن إضافتي ابن تيمية وابن خلدون تمثِّلان انقلاباً معرفياً في تاريخ الممارسة النظرية للعلوم؛ ذلك أنهما أسهمتا في بلورة الوعي العلمي الحديث (منهجاً، ومضموناً) عند الغرب. فقد كان ابن تيمية الأول في طرح السؤال الخاص بمدى خضوع الاستدلال العقلي لشروط المنطق الأرسطي، وكان ابن خلدون الأول في طرح السؤال المتعلِّق بمدى خضوع الفعالية النظرية في العلوم السياسية لشروط التاريخ الأفلاطوني.

وممّا يلفت الانتباه أن المرزوقي رسم لفكر ابن تيمية رؤية مغايرة للصورة النمطية التي أُشيعت عنه؛ إذ عدَّ ابن تيمية من الشخصيات الفلسفية الكبرى في الإسلام، وهو

---

(١) ذلك أن كُلاًّ من ابن تيمية وابن خلدون لم يقصد إثبات الوحدة بين الفكر الديني والفكر الفلسفي؛ فهو أمر لم يلتفت إليه أيٌّ منهما. غير أن مضمون ما وصلا إليه جنح بكليهما إلى إثباته.

(٢) المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، مرجع سابق، ص١١٨.

-في نظره- يلي الغزالي من حيث قوة الإبداع الفكري، ولاسيّما فيما يتصل بالناحية المنطقية. وأشار المرزوقي إلى أن أهم ما قام به ابن تيمية في هذا المجال هو التشكيك في الكليات العقلية العامة التي كان المناطقة يجعلونها مقدمات لأقيستهم المنطقية. فالكليات في نظر ابن تيمية ليست ضرورية، أو بدهية، وليس لها وجود خارجي؛ إذ إنها من الأمور النسبية التي يختلف الناس في تقييمها؛ ذلك أن "الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان."[1]

وأسهم ابن تيمية في التوحيد بين الكلام والفلسفة، باتخاذه موقفاً نقدياً في نظريته الثورية التي تجاوز فيها إشكالية التوفيق بينهما، بالعودة إلى أساسهما المتقدِّم عليهما، وذلك بالتعالي على المقابلة بينهما، وهو الموقف النقدي لكلٍّ من مفهوم التحريف ومفهوم الجاهلية الذي حدَّدته آيات القرآن الكريم في سورة آل عمران، وقد أطلق ابن تيمية على هذا الموقف النقدي اسم منهج تصحيح المعقول وتصريح المنقول، وهو يُسمّى منهج النقد التاريخي، أمّا المنهج الثاني فهو النقد المنطقي، وكلاهما متعالٍ على المقابلة.[2]

وقد استؤنف النقد عند ابن تيمية على قاعدة أوسع تستند إلى تخليص ما بعد الطبيعة من نظريات وجودية (الماهية، والحد) ومعرفية (التحليل، والبرهان)، وما ينبني عليهما من جبرية خلقية، وتخليص ما بعد التاريخ من الحتمية التي تنفي الفرق بين الأمر الكوني (الضرورة) والأمر الشرعي (الحرية)، وكلاهما شرط للتكليف الأول؛ التكليف العلمي والنظر، والتكليف الثاني؛ التكليف الخلقي والعمل. وهو بذلك أسَّس لمنهجية بديلة مبنية على صريح المعقول (خالية من الضمنيات)، وصحيح المنقول (صادقة، وحقيقية).[3]

---

(١) ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام، المنطق**، الإسكندرية: دار الوفاء، ط٣، ٢٠٠٥م، ج٩، ص٥٧.

(٢) المرزوقي، "العلل العميقة لتعثر الصحوة والنهضة"، مرجع سابق، ص٢١٥-٢١٦.

(٣) المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص١٢٤-١٢٥.

ثم أضاف ابن خلدون إلى محاولة ابن تيمية تأسيساً نسقياً لمنهجية تحرُّر العقل الإنساني من وطأة العائق الميتافيزيقي، الذي يقف حائلاً دون فهم وظيفة الثقافة بوصفها أفقاً وجودياً متحرِّراً من الجحود. فقد دحض ابن خلدون الأساس العملي والأساس النظري لعلمي ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ، واستبدل بهما علماً جديداً هو علم الاجتماع البشري والاجتماع الإنساني.[1]

ولاحظ المرزوقي أن ابن خلدون قد عمد إلى إلغاء المقابلة بين الطبيعي والشريعي من الأصل، مؤسِّساً لنظريته الجدلية للقوة التي يراها ضرورية، والتي لن يكون للقيم من دونها أيُّ سبيل للتحقُّق. وهو بهذا يتجاوز التضاد بين القدرية والجبرية بمفهوم جديد للسياسة، يجمع بين مفهوم الاستخلاف القرآني للإنسان؛[2] أي استعمار الأرض مع تحقيق القيم الإنسانية، ومفهوم الكسب الأشعري. ويرى ابن خلدون أن العلم والعمل هما طريقا التحقيق الفعلي للسيادة البشرية، وأنهما الدلالة العينية لخلافة الإنسان على الأرض، من حيث نيابته الإرادة الإنسانية عن المطلق؛ أي الإرادة الإلهية.[3]

ومن هنا، نرى أن غاية كلٍّ منهما في التحرير تصبُّ في فكرة التوحيد بين الشريعي والطبيعي؛ فغاية ابن تيمية تتمثَّل في تحرير الإنسان من عبادة الطبيعة، وتأتي من تخليص الفعالية النظرية من تأثير الفكر القديم بكل مدارسه،[4] وتأكيد أن المعلوم الإنساني لا يطابق طبائع الأشياء. أمّا غاية ابن خلدون فتتمثَّل في تحرير الإنسان من عبادة الشريعة، وتأتي في تخليص الفعالية العملية من كل ما شاب الحنيفية المحضة من تصوُّرات توراتية وإنجيلية، فضلاً عن التراث الديني الوضعي القديم، وتأكيد أن المعمول الإنساني لا يطابق قيم الأشياء.

---

(١) المرجع السابق، ص١٢٥-١٢٦.

(٢) منزلة الإنسان الاستخلافية تتحقق بالوصل بين الطبائع والشرائع من خلال منطق الحنيفية.

(٣) المرزوقي، "العلل العميقة لتعثر الصحوة والنهضة"، مرجع سابق، ص٢٢٦.

(٤) الأفلاطونية، والأرسطية، والرواقية، والفيثاغورية، وجميع المعتقدات السائدة والأساطير التي تخالف الحنيفية.

٤- نقد المرزوقي للتجربة الجرمانية (هيجل) ودوره في التوحيد بين الفكر الفلسفي والفكر الديني

في سبيل تجاوز الإشكاليات الفلسفية والدينية التي حدثت على مرِّ التاريخ وحقبه المتلاحقة، عمد المرزوقي إلى إثبات فرضية وحدة الفكر الفلسفي والفكر الديني من خلال نقده التجربة الجرمانية المسيحية[١] -في أكبر ممثِّليها هيجل،[٢]- بوصفها ممثِّلة للوساطة بين العصرين الحديث والمعاصر، ولما لها من علاقة مباشرة بالتجربة العربية الإسلامية؛ بدايةً، وغايةً.[٣]

إن المثالية الألمانية -ممثَّلة في تعاليم هيجل- جمعت ما بين أفلاطون وأرسطو بدايةً، وسبينوزا Spinoza (١٦٧٧م) ولابينتس Leibniz غايةً. وعن طريق هذا الجمع، تم التوحيد بين الفكرين الفلسفي والديني توحيداً جحودياً، وذلك بإطلاق قوانين الطبيعة وجعلها مطلقة الضرورة، وإطلاق عقل الإنسان وعلمه، فأصبح الإنسان إلهاً.[٤] وقد نتج من ذلك رؤية تاريخية للقضاء والقدر، عدَّها المرزوقي مبدأً لتوثين التاريخ الإنساني.

نقد المرزوقي تصور هيجل من حيث جعله الروح الكلية مُتعيِّنة في العرضي من القيم الجماعية المتوالية -التعيُّنات الحضارية- وتسميتها بأرواح الشعوب، ونبع تصوُّره هذا من رؤيته للعلاقة بين الكلي والجزئي، على أساس أن "تعيُّنات القيم الجماعية هي عين تحقُّق الكلية الروحية وعين الذات الإلهية، بل ويعدّها أسمى من الكلي المطلق، لكونها عنده كلياً عينياً."[٥]

---

(١) تجربة تجمع بين التحريفين التوراتي والإنجيلي، وهي تُعدُّ جوهر الإصلاح البروتستانتي. وهو مصطلح استخدمه المرزوقي للإشارة إلى الأمة التي تبنَّت المسيحية -بالرغم من أن الرسالة المسيحية لم تنشأ بها-، وأرادت تحويلها عن المسار الذي جاءت لأجله لغرض قومي لا روحي، وهي تشبه الفارسية التي تبنَّت الإسلام، وسعت إلى فكِّ ارتباطه بالأمة التي نشأ فيها أيضاً، وهذا هو سرُّ الصراع بين اليهودية والجرمانية حول القيادة الروحية والفكرية في الغرب، كما هو الصراع بين الفارسية والعرب في الشرق.

(٢) بوصفه أحد أهم مؤسِّسي الفلسفة المثالية الألمانية.

(٣) المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص٣١-٣٤.

(٤) المرجع السابق، ص١٠٨.

(٥) المرجع السابق، ص٤٥.

إن التطوُّر الذي حكم به هيجل على الدين، وعَدَّه الشكل الأخير له، وسمّاه الدين المطلق، يمثِّل في اعتبار الإسلام المأزق الكلامي والصوفي، الذي به يؤسَّس للوحدانية الروحانية المهيمنة على كل الحضارات، ويتحقَّق من خلالها العولمة المسيطرة، ويتحدَّد أُفقها بالدنيوي، ويكون فيها الإنسان المُشرِّع المطلق الذي لا يعترف بالمتعاليات، ويتحد فيها الإنساني مع الإلهي في ابن الله (الطبيعة) والروح القدس (الإنسان)، فيكون بذلك حلول الإله في الإنسان.[١]

وقد أفضى هذا النقد إلى أمرين؛ أولهما: أن بؤرة الخلاف الظاهر بين الفكر الديني والفكر الفلسفي تصبُّ في ضروب القيم، من حيث صلتها بالوجود، الذي يعود في أصله "إلى ردِّ مبادئ العقل والنطر ومبادئ الشرع والنظر إلى فهمين متنافيين."[٢] وثانيهما: أن المقابلة بين أساس مبادئ العقل والنظر[٣] (نظرية الطبائع والتحليل) التي تستند إلى سببية الضرورة الطبيعية، وأساس مبادئ الشرع والعمل[٤] (نظرية الشرائع والتأويل) التي تستند إلى سببية الحرية الخلقية؛ أسَّست لفهم فلسفي جحودي، وفهم ديني جحودي.

وللانتقال من هذا الموقف الجحودي، لا بُدَّ من اعتبار جهات الوجود[٥] -التي لا تردُّ إلى المطلق- نوعاً من التقويم بوصفه شرطاً ضرورياً لتجاوز هذا الموقف؛[٦] ذلك أن

---

(١) هيجل، **جدلية الدين والتنوير "من دروس فلسفة الدين لهيجل"**، مرجع سابق، ص١٢.

(٢) المرزوقي، **مبادئ العقل وقيمه: دلالات التجاوز النقدي للسنتين العبرانية واليونانية**، مرجع سابق، ص٥٣.

(٣) مبادئ العقل الثلاثة التي يدور حولها الفكر الفلسفي. وقد حدَّدها أرسطو في ثلاثة مبادئ، هي: مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع. ويعني المبدأ الأول (الهوية) أن الشيء يبقى هو هو، لا يتغير، ولا يتبدل، وإن طرأت عليه تغيرات داخلية. أمّا المبدأ الثاني (عدم التناقض) فهو يشبه قولنا عن الشيء بأنه موجود وغير موجود في الوقت نفسه؛ فإمّا أن يكون الشيء موجوداً، وإمّا ألا يكون موجوداً. ويُعدُّ هذا المبدأ الركيزة الأساسية في منطق أرسطو، أو العقل الأرسطي. وأمّا المبدأ الثالث (الثالث المرفوع) فيعني أنه لا وجود لحدٍّ وسط بين نقيضين؛ فالشيء إمّا أن يكون، وإمّا ألا يكون.

(٤) مبادئ الشرع الثلاثة التي يدور حولها الفكر الديني: الخِلقة أو الهوية الموضوعة للوجود، والترجيح، والتحقيق للمعرفة.

(٥) جهات الوجود هي: الواجب بغيره، والممكن المرجح وجوده بغيره، والممكن المرجح عدمه بغيره، والممتنع بغيره.

(٦) المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص٥٤-٥٥.

العلم الإنساني لا يطابق طبيعة الأشياء، وأن العمل الإنساني لا يطابق قيم الأشياء؛ أي أن ما وصل إليه الإنسان من علم وفهم لا يُعدُّ طبائع منتهية، وأن ما انتهى إليه عمله لا يُعدُّ قيماً ذاتيةً منتهيةً، بل يمثِّل وضعيات تحمل صفات الإنسانية والذرائعية والنسبية، فهو -في نهاية المطاف- إثبات للنسبية في العلم والعمل التي تنفي عنهما الإطلاق والحلولية.[1]

ثالثاً: نظرية المرزوقي في مبادئ العقل والنظر ومبادئ الشرع والعمل

جاءت نظرية المرزوقي تحقيقاً لرغبته في الوصول إلى لغة وسيطة، تحرِّر الإنسان من الأوهام التي فرضتها الفلسفات السائدة ذات الأساس الأفلاطوني التوراتي المحدث الجرماني. فقد تمثَّلت وظيفتها في تجلية الإشكاليات الفلسفية والدينية التي يدور حولها الخلاف بين الحضارة التي تغلب عليها العلاقة الشهودية بين الفكرين الديني والفلسفي (التجربة العربية الإسلامية)، والحضارة التي تغلب عليها العلاقة الجحودية بين هذين الفكرين (التجربة الجرمانية المسيحية).

١- الصياغة النظرية الجامعة لمبادئ العقل والشرع

دعا المرزوقي في نظريته إلى صياغة تتجاوز التنافي بين الوضعيتين الثقافيتين؛ لحل إشكالية الصراع بين نظرية الطبائع والشرائع. وتستند هذه النظرية إلى مبادئ العقل ونظرية القيم، بدرجاتها المختلفة[2] في مستوياتها الخمسة: المستوى الذوقي، والمستوى العملي بالمعنى الخلقي، والمستوى المعرفي، والمستوى العملي بالمعنى التشريعي، والوجودي في مستوى القيم الشهودية.[3] ويتأسَّس عليها وحدة حيَّة من القيم أساسها الوجدان الاستخلافي، بوصفه إدراكاً للصلة بالمطلق؛ إدراكاً يُلازِم الوجود الإنساني في أشد لحظاته طغياناً، ويُحدَّد من خلالها العِلَّة العميقة للترابط بين الفكر الفلسفي والفكر الديني.[4]

---

(١) المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، مرجع سابق، ص٣٤٠-٣٤٧.

(٢) هي: الأسرة، والمؤسسة، والمدرسة، والدولة، والمعبد.

(٣) المرزوقي، **مبادئ العقل وقيمه: دلالات التجاوز النقدي للسنتين العبرانية واليونانية**، مرجع سابق، ص٤٠-٤٤.

(٤) المرجع السابق، ص٤١.

وقد شكَّل فيها المستوى المعرفي الثالث وسطاً بين المستويين الأولين والمستويين الأخيرين، واكتسب أهمية من كونه يحدِّد الترابط بين طبائع القيم، فيصل الغايات التي يحملها الفرد بالوسائل التي يسير بها المجتمع، فتحرر الأولى من إطلاق المثال، وتحرر الثانية من إطلاق الواقع. فالمعرفة، ومنها الموضوعي، تنقل القيم من بُعْدها الذاتي إلى بُعْدها الموضوعي، وهي الأساس الذي يُبنى عليه الاجتهاد الإجماعي الذي يكون دائماً مشدوداً إلى المستوى الأخير، وهو الوجودي[1]. وللقيم الوجودية وظيفتان: "وظيفة الحد من المعرفة التي تدَّعي الإحاطة لتذكير الإنسان بمحدوديته، ووظيفة تحرير إدراك التعالي من كل حصر في المعرفة المحدودة لتذكير الإنسان بربه."[2]

ومن الجدير بالذكر أن القانون الذي يربط بين مستويات التقويم الخمسة (الذوقي، والخلقي، والمعرفي، والجهوي،[3] والوجودي) هو مبدأ التوحيد بين الشريعة والطبيعة؛ أي بين الدين المنزل وهو غاية الوحي، والدين الطبيعي وهو غاية العقل، وأن غياب التقويم الجهوي (حر/ مضطر) والتقويم الوجودي (شاهد/ جاحد)، وغياب مبدأي الترجيح (القدر) والتحقيق (القضاء) في سُلَّم المبادئ، هو أساس المقابلة التوثينية بين الفكر الديني والفكر الفلسفي.[4]

ومن هنا، تأتي أهمية إضافة المرزوقي التقويمين الجديدين (التقويم الجهوي، والتقويم الوجودي) إلى سُلَّم القيم؛ لتحرير المقابلة التوثينية بين الفكر الديني والفكر الفلسفي، من حيث إن القيم الجهوية هي التي تحدِّد إمكان الشهود في حال التطابق، أو الجحود في الفعل الإنساني في حال المقابلة، ومن حيث إن القيم الوجودية لها وظيفتان: وظيفة الحد من المعرفة

---

(١) المرجع السابق، ص٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص٤٥.

(٣) القيم التي تستند إلى حرية التوجيه، فتضفي الإمكان على الوجود؛ ما حصل منه، وما لم يحصل، وذلك بالتخلُّص من جهتي الإلزام بالوجوب أو الامتناع. انظر:
- المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص٥٣.

(٤) المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص٤٨-٥٠.

التي تدَّعي الإحاطة، ووظيفة إدراك تعالي علم الله المطلق وتحريره من كل حصر في المعرفة الإنسانية المحدودة.

ويرىٰ المرزوقي أن مبادئ العقل والنظر ومبادئ الشرع والعمل شرط لكل تقويم، من حيث هي شروط للأفعال الإنسانية ومعاييرها؛ إذ إنها تحدِّد إمكان الشهود أو الجحود في الفعل الإنساني، وتُهيِّئ للمطابقة أو التقابل بين الفكرين من حيث علاقتها بإثبات التطابق أو نفيه؛ ما يمهِّد للوحدة كما في الشهود، أو للمقابلة كما في الجحود؛[1] ذلك أن المنطق الذي تقوم عليه المبادئ والقيم يتباين بتباين مرجعية تلك القيم والمبادئ. فمنذ الفلسفة اليونانية، في ذروة ما بعد الطبيعة، صاغ أرسطو مبادئ العقل، ودلَّل عليها، وجعلها شرطاً في القول والعلم، وهي ذات بُعْدين: وجودي، ومعرفي. وقد ظلَّت هذه المبادئ ثابتة إلىٰ أن جاءت محاولات علم الكلام والفلسفة الإسلامية، فزعزعتها باندماجها فيها، وبلغت ذروتها في فلسفة ابن سينا، وردِّ الغزالي عليها بوجهها النقدي،[2] فتمخَّض عن ذلك ما سمّاه المرزوقي فكر الحنيفية المحدثة. وكان أساس هذه المحاولات هو نفي التقابل بين ما يمكِن تسميته نظرية الشرائع والخلقات (جمع خلقي بمعنىٰ المستوىٰ العملي) ونظرية الطبائع والهويات؛ سعياً لتحرير العقل من التقابل بين الدين المستند إلىٰ النظرية الأولىٰ والفلسفة المستندة إلىٰ النظرية الثانية نتيجة التحريف الذي طرأ علىٰ كليهما.[3]

ففي محاولة المرزوقي إثبات التطابق بين مبادئ العقل والنظر ومبادئ الشرع والعمل، عمد إلىٰ عدم جعل النظر (العقل) يستند إلىٰ ختم الإطلاق الميتافيزيقي؛ أي "عدم اعتبار مبادئ العقل والنظر مبادئ للطبيعة في ذاتها،"[4] وإنما هو اجتهاد يحتمل التطوير، وعمد أيضاً إلىٰ عدم جعل العمل (الشرع) يستند إلىٰ ختم الإطلاق الميتاتاريخي؛ بمعنىٰ "عدم

(١) المرجع السابق، ص٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص٣٧-٣٨.

(٣) المرزوقي، **مبادئ العقل وقيمه: دلالات التجاوز النقدي للسنتين العبرانية واليونانية**، مرجع سابق، ص٤٤-٤٥.

(٤) المرجع السابق، ص٥٢.

اعتبار مبادئ الشرع والعمل مبادئ للشريعة في ذاتها؛"[1] أي أن أقوال العلماء وأفعالهم لا تقع في دائرة التقديس، وهو ما ينفي عنهما وهم الإطلاق؛ ذلك أنه مهما سمت القيم الإنسانية الحضارية خُلقياً فإنها تبقى دون المطلق، وهي في صبو دائم إلى الشهود، ومهما اتسع علم الإنسان عن نفسه فإنه يظلُّ محصوراً، فضلاً عن علمه بالوجود. ومن هنا، كانت المبادئ الأولى مبادئ جحودية؛ لأنها تستند إلى إطلاق الطبائع، وهي لن تصبح شهودية إلا بفعل المبدأين اللذين أضافهما المرزوقي، وهما: مبدأ الترجيح، ومبدأ التحقيق؛ لتغيير المبادئ جميعها بنفي الإطلاق عنها، وجعلها ذرائع نسبية لا إطلاق فيها، وتخليصها من إطار الحلولية المنغلقة.

٢- دور الحنيفية المحدثة في تجاوز التقابل الظاهر بين الطبائع والشرائع

بنى مبدأ الحنيفية المحدثة استدلالاته على أساس أن الطبيعة والتاريخ آيتان دالتان على شروط معقولية الطبيعة وشروط مشروعية الشريعة، باعتبار أن الإنسان لا يدرك منزلته الوجودية إلا من حيث التقاء الشرائع؛ لأنها أساس للحرية بالطبائع التي هي أساس للضرورة، وكلاهما يستند إلى أمرين: معقولية الوجود، ومشروعية القيم. وقد تشكَّل من هذين الأمرين أساس الإسلام الذي لا يصح من غيره نظر ولا عمل.[2] وتأسَّس هذا المبدأ بالتعالي على المقابلات الجحودية التي يطرحها الموقفان الإطلاقيان المؤديان إلى التقابل بينهما؛ ما يُمَكِّن من تجاوز التقابل الظاهر بين الطبائع والشرائع النافي كلاهما للآخر.

إن الموقف الإطلاقي الذي يقدِّس العقل، ويجعله يتعالى فوق الدين هو موقف مرفوض عند المرزوقي؛ لأنه ينفي ما عداه. وهو موقف يقول بجبرية الطبيعة وخضوعها لمنطق الضرورة، التي جعلت الإنسان جزءاً منها. وقد رفض المرزوقي أيضاً الموقف الشريعي الذي يجنح إلى عدم الاعتراف بطبعانية الإنسان، ورأى أن نفي المقابلة بينهما يقتضي الوحدة

(١) المرجع السابق، ص٥٢.

(٢) المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص٢٢.

بما يتعالى على الموقفين، ويتجلّى في ثنائية الإنسان، من حيث جمعه بين ضرورية الطبيعة وحرية الاختيار التي جاءت في موقف الشرائع، والتي تحدَّدت بها منزلة الإنسان في الوجود، بوصفها الغاية من الحنيفية المحدثة التي دعا إليها المرزوقي.

وبحسب المرزوقي، فقد تميَّز موقف الحنيفية بأمرين:[1]

- الأول: "الاعتقاد الصريح في التوحيد بين الدين الطبيعي الأسمى الذي لا يستثني الشرائع والدين المنزل الأتم الذي لا يستثني الطبائع لكونه دين الفطرة كما تحدِّده آية الميثاق (الأعراف: ١٧٢) بين الله وأبناء آدم وهم في ظهور آبائهم. إن الدين باعتباره مؤسِّساً للقيم المتعالية على التاريخي -السياسي- يهدف إلى إخلاء أيِّ وساطة بين الإنسان وخالقه؛ فيه دعوة للتأمُّل العقلي وترسيخ لِحَقِّ كلّ إنسان ممارسة حقه في الفهم والإدراك".

- الثاني: "الاعتقاد الصريح في ختم الوحي أو نهاية التنزيل لكون المجرى الطبيعي للخلق يتحد فيه التاريخي والطبيعي اللذان لا يتقابلان إلا من المنطلقين الجحوديين اللذين تستند إلى أولهما الطبيعة النافية للشريعة، وإلى آخرهما الشريعة النافية للطبيعة." علماً بأن هذا الأمر ناجم عن الأمر الأول.

إن ختم الوحي المصحوب بنفي السلطان الروحي المعصوم يُستعاض عنه بسلطان الاجتهاد الإجماعي المستند إلى الاستخلاف العام، الذي يصبح فيه كل إنسان مُسهماً بقوله بالشهود ورفضه الجحود، ويكون باعتبار الطبيعي والشريعي وحدة تتجلّى في خصوصية الفرد الإنساني كما تتجلّى في كلية التاريخ الإنساني.[2]

---

(١) المرزوقي، **مبادئ العقل وقيمه: دلالات التجاوز النقدي للسنتين العبرانية واليونانية**، مرجع سابق، ص٤٣-٤٤.

(٢) المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص٢١.

٣- المبادئ التي يقوم عليها عمل العقل والنظر لغايات الوحدة بين الفكر الفلسفي والفكر الديني

إن تمكُّن فكر الحنيفية المحدثة من نقد التجربة الفلسفية أدّىٰ إلىٰ اكتشاف مبدأين آخرين في الحقبة العربية الإسلامية، يُكملان مبادئ أرسطو، هما: مبدأ الترجيح، ومبدأ التحقيق من منطلق نظرية الشريعة، مع تعديل مبدأ الهوية الطبيعي ليصبح مبدأ الخِلقة الشريعي. وقد أفضىٰ اكتشاف هذين المبدأين إلىٰ تغيُّر معنىٰ المبادئ الأخرىٰ بتحديد شروط وجودها؛ ما ساعد علىٰ تجاوز منبع إشكالية التقابل بين نوعي المبادئ "العقلية-النظرية" و"الشرعية-العملية"، وتحقيق وحدتهما عن طريق فلسفة جمعت بين الطبيعة والشريعة، وبنىٰ علىٰ أساسها المرزوقي المبادئ التي يقوم عليها عمل العقل والنظر -لغايات الوحدة بين الفكر الفلسفي والفكر الديني- بطريقة تختلف عمّا جاء به أرسطو في شأن ما يتعلق بالهوية من حيث هي طبيعية، متأثِّراً في ذلك بالنقد التيمي لمنطق أرسطو، من حيث عدم كفاية مبادئ أرسطو الثلاثة لتحقيق الوحدة بين هذين الفكرين.[١] وقد جاءت المبادئ بعد التعديل كما يأتي:

أ- مبدأ الهوية المعدل: اعتقد اليونان، ومنهم أرسطو، أن للهوية جوهراً صورياً في التاريخ الطبيعي ثابتاً كثبات الأنواع والأجناس، فعملوا علىٰ تحصينه بمبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع إمعاناً في الحفاظ علىٰ ثباته، ولكن الفلاسفة المسلمين، وعلىٰ رأسهم ابن سينا، وتبعه الغزالي علىٰ وجه الخصوص، رأوا في الهوية "خِلقة حكمية متغيرة تغيير الإرادة الإلهية المشرعة بحسب القصود والعناية، وأسَّسوها علىٰ مبدأي الترجيح والتحقيق".[٢] وأصبح مبدأ الهوية بعد التعديل يُسمّىٰ مبدأ الخِلقة الشريعي، وينطلق من أن كون الشيء ما هو ليس بالضرورة طبيعياً، بل من الممكن أن يكون حكماً، أو اختياراً أمرياً من جنس ما يطبَّق علىٰ النوازل الفقهية

(١) المرزوقي، **مبادئ العقل وقيمه: دلالات التجاوز النقدي للسنتين العبرانية واليونانية**، مرجع سابق، ص٧٤-٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص٦٦.

أو القضائية عند تكييفها بمقتضى الحقوق الفقهية أو القضائية.[1] وهو أيضاً منبع القيم الجمالية؛ فهو صورة للوحدة الحيَّة يتعدَّد بتعدُّد الصفات، ويتغيَّر وَفق تعدُّد الأطوار والمراحل في حياة الفرد الواحد؛ فالهوية ذات واحدة بأبعادها الأربعة، وهي فاعلة ومنفعلة بحيث تتضمَّن علاقة الفعل باتجاه الفاعلية والانفعالية.

ب- مبدأ عدم التناقض: أصبح هذا المبدأ منبعاً للقيم الخلقية بمفهومه المعدل، وقد هدف إلى تحقيق شروط التعامل التعاقدي بين البشر عامة، واستند أساسه إلى تكافؤ الالتزامات وثباتها وعدم تناقضها داخل الوحدات الحيَّة التي يتصل بعضها ببعض من خلال تلك الشروط والالتزامات، التي تقوم على مبدأ العدل أو التعاوض بين الأخذ والعطاء في المعاملات والعبادات.[2]

ت- مبدأ الثالث المرفوع: أصبح هذا المبدأ منبعاً للقيم المعرفية بمفهومه المعدل. وهو يهدف إلى تحقيق الفصل بين الآراء المتقابلة من حيث مطابقتها للمقياس المطلوب، وبه يُقاس الحكم الإجماعي لقضية ما، ولكن من دون زعم للمطابقة المستغرقة التي من صفاتها الثبات، لعدم تحقُّقها إلا في العلم المحيط؛ ذلك أنه لا يمكن للمعرفة أن تتقدم إذا كانت تدَّعي الإحاطة؛ فالإحاطة تعني جمود المعرفة، وعدم قبولها التغيير أو التحسين.[3]

ث- مبدأ الترجيح: هو المبدأ المعدِّل لكل المبادئ السابقة، ومنه تنبع القيم الجهوية، وغايته فتحٌ للإمكان على قابلية الفعل العقلي لمواصلة التجديد المستمر، بحيث لا يتوقف التطوُّر، ويبقى الحاصل في إطار الممكن دائماً. ومن دونه يتوقف تطوُّر العلوم والمعارف، وبه لا تكون الموجودات طبائع ضرورية، وإنما تكون شرائع

(١) المرجع السابق، ص٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص٦٧.

(٣) المرجع السابق، ص٦٧.

اختيارية غير تحكمية.[1] ومعنى الترجيح يأتي من الفعل (رجح)، وهو: زاد، وقوى، وجاوز. وهو على درجتين؛ الأولى: فيها ترجيح هيئة الموجود من بين هيئات لا متناهية، وتلك هي الهوية المتقدمة على الوجود. والدرجة الثانية: فيها ترجيح الوجود على العدم، وكلاهما متساويان عند الخالق، فكان لا بُدَّ لمرجح، وهو الإرادة الإلهية.[2]

جـ- مبدأ التحقيق. هو المبدأ المعدِّل للمبادئ الثلاثة الأولى، ومنه تنبع القيم الوجودية، وهو أساس منزلة الاستخلاف الوجودية، وغايته التمييز بين الشهود والجحود؛ الجحود الذي يحصر الإنسان في تعيُّناته بإطلاق حدوده، والذي يتألَّه الإنسان بإطلاقها، فيحول التألُّه بينه وبين التطور.[3] وهذا المبدأ ينقل الأشياء من موضوعية القيام بالقصد إلى موضوعية القيام بالذات، وهو ضروري لترجيح تحقيق الأنية، وقد اصطُلح على تسميته باسم القضاء.[4]

٤- الأساس الذي قام عليه التوحيد بين الدين والفلسفة

رأى المرزوقي أن التوحيد بين الدين والفلسفة يقوم على أساسين اثنين، هما:

أ- اعتبار أن معطيات الوجود الشريعية قائمة الذات، مثلها مثل المعطيات الطبيعية وجوداً وإدراكاً، وهو ما يعبَّر عنه بالفطرة؛ ذلك أن الوجود الشريعي هو آية موازية للوجود الطبيعي. فالفصل بين الفكر الديني (علوم الشريعة) والفكر الفلسفي (علوم الإنسان) لم يعد ممكناً في الإسلام، ولا يقبل به المرزوقي من الأساس،[5] وإن ما يمتاز به الإسلام -بوصفه ديناً- هو خصيصة الجمع بين القراءتين الشريعية

(١) المرجع السابق، ص٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص٤٧.

(٣) المرجع السابق، ص٦٨.

(٤) المرجع السابق، ص٤٧.

(٥) المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص١٣.

والطبيعية، وقد أحال عليه القرآن الكريم من خلال آيات الفكر والنظر التي يلح عليها بوصفها دليلاً عليه بما هو وحي إلهي؛ فالتحام الدنيا بالدين هو الوحدة التي يتفرَّد بها الإسلام عن سائر الأديان.[1]

ب- اعتبار الوحي أمراً جامعاً بين الدين الطبيعي (العقل) والدين الشريعي (النقل)؛ فكلاهما وحي من وجهة نظر المرزوقي، من حيث إن العقل الطبيعي هو ملكة معرفة، وليس أمراً خارجاً عن الوحي؛ فهو إحدى درجات الوحي، إضافةً إلى أن الوحي هو ملكة معرفة طبيعية من جنس الوحي، بالرغم من أن الوحي أعم من العقل، وله درجات أرقى، وهو وحي الرسالات المتمثِّل في الدين الشريعي (النقل)، وهو نادر الوقوع، وقد تَمَّ فخُتِم.[2]

٥- رؤية المرزوقي للوحدة بين الفكر الديني والفكر الفلسفي

واجه المرزوقي التحريف الذي طرأ على الفكر الديني والفكر الفلسفي من منطلق أن الدين والفلسفة يجمعهما الهدف والغاية؛ فكل فكر فلسفي هو فكر ديني ما دام هذا الفكر يسعى للحقيقة، والعكس صحيح؛ لأن الحقيقة التي يطلبها كلٌّ منهما تتعلق بالمقوِّمات الجوهرية للوجود عامة، وللوجود الإنساني بوجه خاص. وقد أكَّد المرزوقي أن الفلسفة لا تُناصِب الدين العداء، وأنهما يقومان معاً ببعضهما بعضاً، ويصدران عن المشكاة نفسها؛ فهما واحد، وإن اختلفا في طريقة العلاج وأولوياته. [3]

وبحسب المرزوقي، فإن غاية الإحياء الذي جاء به الإسلام -بوصفه رسالة خاتمة للوحي- تقوم على التوحيد بين النقل والعقل، واعتبارهما من طبيعة واحدة، وإن شرط

---

(١) بيجوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، عمّان: دار الشروق، ط٤، ٢٠١٤م، ص٢٨٧.

(٢) المرزوقي، أبو يعرب. **الوحي ودلالاته**، الوعي العربي بقضايا الأمة، (٢٧/ ١١/ ٢٠١٤م)، انظر:
- https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

(٣) المرزوقي، **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي**، ص١٨٧.

التوحيد بينهما أو التطابق يكون بتصريح العقل وتصحيح النقل[1] وَفق أدواتهما الحيَّة عن طريق الاجتهاد، وهو التواصي بالحق.[2]

وفكرة التطابق تأتي من أن الفطرة، وهي الدين الطبيعي، متطابقة مع الدين المنزَّل، من حيث قول الله عز وجل: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]. فلا تعارض بين الفكر الفلسفي والفكر الديني، من حيث إن الفطرة مهيَّأة لقبول التصور الإنساني للآيات الكونية في الكون والطبيعة والنفس الإنسانية، ومطابقتها مع الآيات الشرعية المتمثِّلة في النص

---

(١) "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" هو أحد كتب ابن تيمية، وفيه بيان موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح في الجمع بين العقل والنقل؛ أي أن الأدلة العقلية الصحيحة البيِّنة التي لا ريب فيها، بل العلوم الفطرية الضرورية، توافق ما أخبرت به الرسل ولا تخالفه، حتى الفلاسفة القائلون بقدم العالم مثل أرسطو وأتباعه؛ فما يذكرونه من دليل صحيح عقلي لا يخالف ما أخبرت به الرسل بل يوافقه. والصريح هو ما وافق الكتاب والسُّنة، أمّا تصحيح النقل فيعني أن النصوص يُصدِّق بعضها بعضاً، والعقل يوافقها. انظر:

- ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج٥، ص٩٢-٩٩.

وفي إشارة للمرزوقي عن الموضوع نفسه، سُئل فيها عن العلم الذي يحقق الوسطية المعرفية: هل هو منقول أم معقول، أم أنه يوجد ضرب ثالث من مصادر المعرفة يتعالى على المقابلة بين المنقول والمعقول؛ لأنه من جنس متقدم عليهما؟ قال: "العلم الذي به نفهم المنقول لنصححه، وندرك المعقول لنصرحه علم متعالٍ عليهما، لكونه هو العلم الذي يحدِّد معايير الصحة والصراحة، ومن ثَم فمجاله متقدم على مجالهما كليهما تَقدُّم الشرط على المشروط. وهذا هو النظر الذي لا تصح فيه الوسطية إلا بمعنى الذهاب إلى الغاية؛ لأنه المعيار الذي يحدِّد الحدَّين والوسط بينهما، فلا يكون محققاً لمطلوبه من دون تجربة الذهاب إلى الحد. والأمم التي لا تجرِّب الحدَّين لا يمكِن أن تصل إلى فهم الوسط الذي هو ذروة اتصالهما الفاصل، فضلاً عن تحديده النظري وممارسته العملية. لذلك، فإن الفكر عند المسلمين بات ينسب الحدَّين إلى الافراط والتفريط عند غيرنا، وعلينا أن نجمع بين تفريط في ما أفرط فيه الحدُّ الأول دون أن نعيش تجربة إبداعه وإفراط في ما فرَّط فيه الحدُّ الثاني بنفس الشرط السلبي، فنصبح مقصوراً عملنا على ردِّ الفعل الذي يقلِّد الحاصل سلباً باختيار ضده، أو إيجاباً بتبنّيه، وذلك هو السلوك المرضي لكل من يعانون من التبعية الروحية". انظر:

- المرزوقي، أبو يعرب. **وسطية العقلانية الإسلامية: المسألة الأولى**، الوعي العربي بقضايا الأمة (٢٧/ ٠٥/ ٢٠١٥م)، انظر:

- https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

(٢) المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص٢٢٢.

القرآني وشرع مَن قبلنا، بوصفهما (الفلسفة، والدين) مصدراً لفهم الطبائع والشرائع؛ كلٌّ بطريقته وأدواته.

وتأسيساً على ذلك، فإن فهم كلام الله وامتثاله يكون وَفق أمرين؛ أولهما: دلائل آيات الله الكونية؛ أي فهمنا لعادات الطبيعة. وثانيهما: دلائل آيات الله الشرعية؛ أي فهمنا لنصوص الشرع، وفي ذلك قال المرزوقي: "فلا الإنسان يُمكِن أن يصير إلهاً، ولا الإله يُمكِن أن يصير إنساناً، والواسطة بينهما أعني الطبيعة (الآية الكونية) والشريعة (الآية الشرعية) بما هي خطاب الإله الموجَّه إلى الإنسان."[1] فكلا الطبيعي والشريعي يؤديان إلى الغاية، ولكن بشرط اجتماعهما معاً، وهو اجتماع لا يكون إلا بوحدتهما تحت مصدر متعالٍ عنهما.

ومن هنا، فإن حل الإشكالية بين الفكرين (الديني، والفلسفي) يكمن في التحرُّر من التوظيف والجحود، وذلك بالجمع بين الدين الطبيعي والدين المنزل في دين الفطرة (الحنيفية المحضة) ما قبل التحريف الجحودي، والجمع البُعْدي الذي يُشترط حدوثه مرَّة أخرى لاستئناف الإصلاح، ويتمثَّل في الحنيفية المحدثة. ويقوم هذا الحل على إحداث توافق بين النظام القيمي الموجود في القرآن الكريم والقيم العقلية التي نتجت من نقد الحداثة الغربية بعد ما أثبتت عقمها، من حيث تركيز هذه القيم على البُعْد المادي دون غيره، والانتقال منه إلى عولمة خلقية تحمل قيماً إنسانيةً ترى في تكوين الإنسان السوي غايتها الأساسية.

(١) الهجلة، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية من الواقعية إلى الاسمية (قراءة في كتاب)**، مرجع سابق.

الفصل الخامس

أبرز الانتقادات التي تعرَّض لها المشروع الفكري للمرزوقي

كثيرةٌ هي الانتقادات التي وُجِّهت إلى مشروع المرزوقي، ومنها ما له مسوّغاته، خلافاً لبعضها الآخر الذي يحمل طابع الأدلجة المناوئة، من حيث ارتباط المشروع الإصلاحي المعاصر بأيديولوجيات متباينة أثَّرت في مساره على مدار تعاقب مراحله.

ومن هذه الانتقادات مبالغة المرزوقي في التركيبات اللغوية؛ ما أفقد أفكاره كثيراً من الترابط الذي انعكس على المقروئية السليمة لمعظم مقولاته. فغاية الفلسفة "التوضيح المنطقي للتفكير، وليست مذهباً وعقيدةً، هي ممارسة ونشاط...،"[1] من حيث هي خطاب منطقي في الدرجة الأولى.

وبالرغم من جِدِّية المرزوقي ونشاطه البارز في التأليف والكتابة، وحيازته عدداً من اللغات التي استطاع بها اقتحام عالم الترجمة بقوة، فإن كثيراً من النقاشات دارت حول أسلوبه في الكتابة، ووُجِّهت إليه عدد من الانتقادات بخصوص نزعة تقليل الشأن التي مارسها ضد إنتاج الآخر، والتي تظهر في كتاباته بين الفينة والأخرى؛ ما فتح المجال أمام السؤال الآتي: هل نحتاج في أثناء مزاولة النقد إلى القدح في فكر الآخر؟ لقد انزلقت عدد من النخب المعاصرة إلى هذه الممارسة نتيجة الصراعات التي أحاطت بمجتمعاتهم من كل جانب، وعصفت بالعقل العربي، وجعلته يدور في أسرها.

وفي معرض استحالة تحقيق النهضة وَفق نموذج المرزوقي، رأى رضوان زيادة أن المرزوقي في تنظيره لمأزق الفكر العربي لم يتجاوز حدَّ التوصيف النظري إلى طرح الحلول للخروج من هذا المأزق؛ فهو يرى أن المرزوقي دائم الانشداد إلى الماضي من خلال رغبته استلهام الأفكار التي حقَّقت النهضة العربية الأولى، ثم توظيفها في تحقيق النهضة العربية الثانية، وأنه يشد الرحال إلى مفكِّرين اثنين (ابن تيمية، وابن خلدون)، معتبراً أن رؤاهما قد جسَّدت النهضة الأولى بأدق معانيها. وهو بهذا يغضُّ الطرف عن الظروف السياسية

(١) بلعقروز، عبد الرزاق. **السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح**، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط١، ٢٠١٠م، ص٩٨.

والاجتماعية والاقتصادية التي تعوِّق تحقيق رؤيته الطوبائية باستعمال أدوات سابقة.[1]

فالمرزوقي -بحسب رضوان زيادة- كان: "مشدوداً للنهضة كما تجسَّدت ماضياً على أمل أن تتحقَّق حاضراً باستنساخ الأفكار والوسائل التي حقَّقت تلك النهضة سابقاً؛"[2] ما جعل النهضة من خلال فلسفته مستحيلة.

ولكن، أليس من الواجب إنصاف المرزوقي الذي نقد ابن تيمية وابن خلدون لفشلهما في تحقيق المراد من ثورتيهما، بالرغم من اعتماده على نصوصهما، حتى إنه لم يقف عند حدِّ النقد، وإنما تجاوزه إلى البناء وتقديم البديل؛ ما يعزِّز فكرة موضوعية المرزوقي في الاستلهام وفي التعامل مع التراث؟[3] وهل يستطيع الإنسان أن ينبتَّ عن أصوله؟ أليس الأخذ من

(١) زيادة، "النهضة المستحيلة: قراءة المستقبل بعيون الماضي (أبو يعرب المرزوقي)"، مرجع سابق، ص ٣٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص٣٢٤.

(٣) كنت قد طرحت على المرزوقي سؤالاً عن واقعية مشروعه، وذلك من خلال النقد الموجَّه إليه، فأجاب: «حجة الأخ (رضوان زيادة) هي ظنه أني اعتمد على ابن تيمية وابن خلدون كما يتصورهما جامدين ماتا مع الماضي الذي عاشا فيه. وهذه الحجة لو صحَّت لكان الفكر لحظات متوالية ليس لما مضى منها دور في ما يليه، ولكانت كل محاولات الإحياء التي تمثِّل لحظات القفزات النوعية في الفكر عامة وفي الفكر الفلسفي خاصة ذات ثمرات عقيمة، وغير قادرة على تأسيس النهوض. وطبعاً لا يقول ذلك إلا مَن يتجاهل أمرين:

الأمر الأول هو تاريخ الفلسفة -بل وحتى كل التاريخ الإنساني؛ سواء كان سياسياً، أو خلقياً، أو اقتصادياً، أو علمياً-، تاريخ الفلسفة الذي لم تحصل فيه نهضة إلا بالعودة إلى مساءلة الماضي؛ إمّا لفهم العطل الذي حصل، أو لمعاودة صوغ الأسئلة التي لم تصغ الصوغ المفيد. ولذلك، فكل الثورات الفكرية تبدو دائماً في شكل انبعاث لسؤال قديم يعاد صوغه، أو خلاء قديم ظهر بمقتضى ما حصل في الحديث، فأظهر وجوده بغيابه.

الأمر الثاني وهو الأهم، وقد عرضته في جلسة الحوار الذي دار بيني وبينه، ورُدَّ عليه بهذا المقال؛ هو نظرية الزمان التاريخي الذي يختلف تمام الاختلاف عن الزمان الطبيعي. فهو ليس مثلث الأبعاد -ماضٍ وحاضر ومستقبل- بل هو مخمس الأبعاد؛ لأنه ذو مستويين في الأفعال أو تاريخ الأحداث، وفي الأقوال أو تاريخ الأحاديث. فالماضي ذو زمانية مضاعفة: أحداثه سابقة وباقية، ويوازيها أحاديث حولها، دائمة التغير، مؤوِّلة لتلك الأحداث في الأذهان. والمستقبل ذو زمانية مضاعفة، أحاديثه سابقة وباقية، ويوازيها أحداث مؤوِّلة لها في الأعيان دائمة التغير، تحقيقاً لتلك الأحاديث. أمّا الحاضر فزمانيته المتلاشية تتضمَّن تصارع هذه الأبعاد الأربعة في تزامن وتداخل لا يكاد يتمايز فيها القول والفعل والماضي والمستقبل؛ لأنها دائماً جامعة بين القول والفعل إمّا سلباً أو إيجاباً، وبين الماضي والحاضر بالتسابق والتنافس، لكونه سيلاناً أبدياً لا يتوقف.

لذلك، فالماضي كله بأحداثه وأحاديثه حاضر في الحاضر، وحضوره محدِّد لأحاديث المستقبل التي هي صورة أحداثه الآتية. لذلك، فما قاله الأخ رضوان يعتمد على فهم بسيط وساذج للزمان التاريخي، ولعلاقة ماضي الفكر بحاضره ومستقبله."

الماضي بعد تفكيكه ومزاولة فعل النقد عليه بُغْية إعادة تركيبه بصياغة جديدة هو النهج نفسه الذي اتبعته حركات الإصلاح في أوروبا وغيرها، فتجاوزت ثغرات ماضيها؟ أليس حَرِيّاً بنا أن نتجاوز الاختلافات الناتجة من التأويلات المتباينة، فلا ننقلها إلى حاضرنا، وإنما نأخذ منه ما يفيدنا في حاضرنا ومستقبلنا؟ فالإشكالية ليست في الأخذ من الماضي بقدر ما هي الاستغراق في تفاصيله، واستدعائه بكل حيثياته واختلافاته من جديد.

أمّا النقد الذي وجَّهه علي حرب إلى المرزوقي فكان حول الإقصاء المعرفي الذي قام به المرزوقي حين اختار نموذجين إصلاحيين من العصر الوسيط (التيمي، والخلدوني) مُقصِياً النماذج الأخرى، وفاتحاً المجال للجدل من حيث إن "ابن خلدون وابن تيمية كما الغزالي والفارابي وابن رشد وسواهم من أعلام الفكر ليسوا النموذج ولا الحل، ولا هم مصدر الإخفاق أو العجز، وإنما هم أصحاب نصوص من وقائع فكرية تحتاج إلى مَن يشتغل عليها بعيداً عن ثنائية المماهاة والرفض، أو الإشادة والإدانة، أو التقديس والتشنيع."[1] غير أن المرزوقي اختار نموذجي الاستلهام لديه بعد دراسة طويلة معمقة مستفيضة لكل النماذج المختلفة، ووجد أن الجمع بين نموذجي ابن تيمية وابن خلدون يحقِّق له رؤيته في النهوض؛ لأن رؤاهما جسَّدت النهضة الأولى بأدق معانيها.

وبالمثل، فقد استفاد المرزوقي من منهج الغزالي النقدي، وعاب على ابن رشد عدم قدرته على تجاوز المنحى التفسيري للفلسفة اليونانية؛ فهو في اعتقاده لم يُقدِّم ما هو مُعتبَر. وهذا الأمر طبيعي لأيِّ بناء معرفي يُؤسَّس على نموذج يرى فيه الباني أنه أكثر النماذج التي يمكن السير وَفقها في وضع لبنات لمعالم مشروع جديد.[2]

---

(١) حرب، علي. **هكذا أقرأ ما بعد التفكيك**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٥م، ص٧٢.

(٢) كنت قد وجَّهت إلى المرزوقي سؤالاً عن منطلقاته في بناء مشروعه الحضاري، فأجاب: «منطلقي بدأ من الفلسفة الغربية الحديثة، تلته عودة إلى الفلسفة اليونانية، ثم عودة للفلسفة العربية، لتكون الغاية منصة التجاوز المحرر من البداية والواسطة: ثورة ابن تيمية في النظر، وثورة ابن خلدون في العمل تكفيان لتحقيق الندية، مع دور الفكر الفلسفي الغربي من حيث دوره في الاستئناف المبدع المعتمد على بؤر التحوُّلات الكيفية في مسار الفكر الإنساني النظري والعملي.

الفلسفة العربية لم أدرسها بهذه الطريقة إلا دراسة عصامية بحثاً عن المحطات التي يمكن أن نقول كان كذا قبلها، وحصل كذا بعدها، ليس بمعنى التوالي التاريخي، بل بمعنى القطائع المعرفية. وذلك ما حاولت القيام به لما شعرت بأنه بات بوسعي أن أتكلم في تكوينية الفلسفة العربية هذا النوع من الكلام؛ لأني خصصت لهذا الغرض=

ونقد علي حرب أيضاً المرزوقي لمهاجمته الأصولية الدينية وهو مُغرِق فيها؛ فهو يغبط المرزوقي باعتباره يمتلك "موهبة نظرية وثقافية فلسفية واسعة لا تعرقلها سوىٰ أصوليته الحنيفية بالرغم من مهاجمته للأصولية."[1] ولكن، هل أصولية المرزوقي هي نفسها الأصولية التي وجَّه إليها سهام نقده؟

لا شك في أن أصولية المرزوقي -إن اعتبرناها كذلك- لا تشابه بحال من الأحوال الأصولية الدوغمائية التي تتمسك بالتفسيرات والأفهام السابقة وتُقدِّسها وكأنها وحي. فالمرزوقي يلتزم بالوحي بوصفه مصدراً ينفي عنه وثوقية ودوغمائية الأفهام والتجارب السابقة التي يدَّعيها رجال الدين، وذلك باستعمال النقد بشقه الخلقي (نقد رجال الدين) أساساً للإصلاح، ويرىٰ أن الاجتهاد حق يملكه كل شخص ينتمي إلىٰ هذا الدين.

صحيح أن المرزوقي عاب علىٰ النخب العربية تهافت أغلبها علىٰ مناهج الغرب ومقولاتهم، ولكن، ألم يقع هو في حبائل الفلسفات الغربية نفسها ومناهجها عندما أخذ بالمنهج الأركيولوجي الفوكوي للربط بين التراث العربي الإسلامي والمجال المعرفي، وتأثَّر بالمسوَّدة الكانطية في مشروعه،[2] إضافةً إلىٰ أخذه بعض مصطلحات كانط Kant ووضعها

=رسالتي الجامعية بمقتضىٰ النظام الفرنسي القديم، حيث كانت الرسالة الجامعية لا تعدّ دليلاً علىٰ بداية الدلالة (قدرة البحث)، بل تعدّ غاية هذه الدلالة؛ لأن فيها بحق أطروحة تعيد النظر في مجال البحث.

لكن هذه الرسالة تَقدَّم عليها عملان، أولهما أعاد النظر في فلسفة أرسطو من خلال دور الرياضيات في علمه، والثاني أعاد النظر في فلسفة الغزالي من خلال دور نقد الميتافيزيقا والفصل بين العلمي واللاعلمي في الخطاب الفلسفي.

أصبح بوسعي أن أخرج من الخطاب الفلسفي التقليدي -أي الكلام علىٰ الفلاسفة الأربعة الكبار المعهودين، بدايةً بالكندي، وختماً بابن رشد، مروراً بالفارابي وابن سينا- بل التركيز علىٰ محققي نقاط التحوُّل الكيفي في الفلسفة العربية، وأولهم الغزالي الذي هو مثيل كانط، بل وأكثر؛ لأنه قام بما قام به دون أن يضطر للفصل بين عالمين وبين النظر والعمل بتناقضات لا حدَّ لها."

(١) حرب، **هكذا أقرأ ما بعد التفكيك**، مرجع سابق، ص٧١.

(٢) كنت قد وجَّهت هذا السؤال إلىٰ المرزوقي بخصوص حضور المسودة الكانطية في كتاباته، فأجاب: "طبعاً كل المعلوم من الفلسفة الغربية قديمها وحديثها تمثُّل زاد كل مَن يحاول الإحاطة الممكنة بشرياً بالفكر الفلسفي علىٰ الأقل حتىٰ يكون اختصاصه دالاً علىٰ حقيقة، وليس مجرَّد اسم. والمعلوم أن الفلسفة الكانطية تمثِّل بداية عصر جديد في الفكر الغربي. وإذن، فكل مَن درس الفلسفة الحيَّة في جامعات الغرب -لا تاريخ الفكر الفلسفي الممجوج في بعض الجامعات العربية- فلا بُدَّ أن يبدأ من هناك، ثم يدرس ما قبلها وما بعدها، وكذلك كان الشأن معي."

في مشروعه، مثل مصطلح "السيادة على الطبيعة" لديه،[1] وتأثُّره بالفكر الهيجلي[2] عامة؟

وبالمقابل، أليست المعرفة تراكمية، ويمكِن البناء عليها سواء كان ذلك في المنهج أو المضمون؟ بيد أن السؤال الذي يتوارد إلى الذهن هنا هو: هل يمكِننا اعتبار هذا الفعل إفراطاً في الاتباع والتقليد أم هو فهم لإنجار الآخر في حقول المعرفة ثم تجاوزه والبناء عليه؟ لا شك في أن ثمَّة فرقاً شاسعاً بين تبنّي فكر الآخر بكل حيثياته، واستيعابه في سياقاته الاجتماعية والثقافية، لتجاوزه والبناء عليه فيما بعدُ.

وبالرغم من كل ما وُجِّه -ويُوجَّه- إلى المرزوقي من انتقادات لعدم تبنّيه موقفاً فلسفياً متماسكاً في النهوض، فإننا نرى أن لمشروعه سمات يمكِن وصفه على إثرها بالفرادة؛ ذلك أن المرزوقي قدَّم رؤية فلسفية جديدة لإشكالية النهوض، تختلف عمّا قدَّمه مَن سبقه إليها في العصر الحديث، وتتضح فرادة مشروعه الفكري في الجوانب الآتية:

---

(١) كنت قد وجَّهت إلى المرزوقي سؤالاً عن مفاهيمه التي تبدو وكأنها مستقاة من الفلسفة الغربية، مثل مفهوم "السيادة على الطبيعة" الذي تحدَّث عنه في سياق ضرورة نفي عبودية الإنسان للطبيعة، فأجاب: "على الإنسان ألا يكون تلميذاً (عبداً) للطبيعة، بل أن يكون قاضياً (سيداً) يحث الشهود عن الإجابة على أسئلته التي يطرحها."

أولاً: هذا التصوُّر هو أساس الانقلاب المنهجي الذي لا يبدأ العلم إلا به في نظرية المعرفة الكانطية: الفلسفة النقدية. لكن إذا أخذناه بمعناه المتجاوز لنظرية المعرفة فهو مفهوم قرآني: فقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] يتضمَّن هذا المعنى، لاسيّما إذا أضفنا إليه مفهوم ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]؛ أي كلَّفكم بتعميرها. لكن الفرق هو بين هذا المعنى حتى الكانطي والمعنى الملحد الذي يتصور الإنسان ليس خليفة، بل ربّاً. فيكون المعنى هو ما نراه في العولمة التي جعلت الإنسان كما قالت الملائكة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البقرة: ٣٠]. وإذن، فللمفهوم معنيان؛ الأول: ديني، وفيه يكون الإنسان مستخلفاً وليس ربّاً، فيعمل بمقتضى كونه خليفة لسلطة تعلو عليه. والثاني: لاديني، وفيه يكون الإنسان مستبداً بالكون لا يعترف بسلطة تعلو عليه، فيكون مفسداً في الأرض ومسفكاً الدماء. وطبعاً فعندما أتبنّى هذا المفهوم، فإني لا أتبنّاه إلا بمعناه الإيماني الذي يسلِّم بأن الإنسان مستعمر في الأرض، ومستخلف فيها، وأن الله فوقه وفوق العالم، وله الخلق والأمر."

(٢) كنت قد وجَّهت إلى المرزوقي السؤال الآتي: هل تأثَّرت بهيجل في أمر المطابقة بين الفلسفة والدين، أم أن هذا الأمر نبع فقط من قناعات استوحيتها من دراستك لتاريخ الفكر الإنساني؟ فأجاب: "تأثُّري بهيجل لما كنت شابّاً أمر لا شك فيه، وخاصة خلال دراستي في دار المعلمين على كبار فلاسفة فرنسا المتأثِّرين بالفلسفة الألمانية الموالية لهيجل، ولاسيّما الماركسية بداية النيتشوية غاية. لكني تحرَّرت من تأثيره بعدما تمكَّنت من قراءته بلسانه؛ لأن الوسيط كان قبل ذلك الفرنسية. وخلافي معه يشمل أبعاد فلسفته كلها، ولاسيّما منهج الجدل الذي هو أهم صياغة؛ لأن المنهج مشترك لكل المثالية الألمانية، فضلاً عن كونه من خصائص الفكر الأرسطي والأفلاطوني عند التعميق. فتأسيس الفكر على التثليث يبدو بدهياً، لكن التحليل المعمَّق يبيِّن أنه تأسيس شديد السطحية."

أ- أصالة المشروع تنبثق من مضمونه الذي يشترط فيه المرزوقي إصلاح فعل التفلسف وإحياءه. ويتبدّى ذلك في إيجاد خط بديل للتفكير يؤسِّس في وعي الناس القدرة على ممارسة التفكير وكسر احتكاره المعرفي من قِبَل الفلاسفة والفقهاء.

ب- تَمثُّل حله الفلسفي لإشكالية النهوض في تجاوز الموقف الحلولي المتأثِّر بالفكر الأفلاطوني المسيحي، وتجاوز الموقف الكلامي الفقهي المتأثِّر بالفكر الأرسطي التوراتي، وتأسيس الفلسفة بشكلها الشهودي الذي بها يصل إلى الصياغة الملائمة لفقه الاستخلاف. فيكون بذلك قد هدم الجانب المعادي لجوهر الأديان، وهو مضمون الفلسفة الذي يشكِّل خطراً عليها (الإلهيات) لصالح مضمون جديد يستعمل الأدوات نفسها (البرهان العقلي)، ولكنه مسخَّر لعمارة الأرض، وهو فقه الاستخلاف، فيكون بذلك قد شابه ابن خلدون حين قلَّص من دور الفلسفة التي تبحث في ما وراء الطبيعة، ووجَّهها إلى صالح علم جديد، هو علم العمران البشري؛ أي استعمال مضمون الفلسفة النقدي في وضع حلول وصياغة مقترحات لنهوض المجتمعات.

ت- تمكُّن المرزوقي -عن طريق توجيه الفلسفة إلى نقض ما شاب الصورة الأصيلة لجوهر الأديان ونقده- من إرساء الوحدة بين الفلسفة والدين، وهو بهذا قد تحوَّل بالفلسفة من علم يُعادي الدين إلى علم على وفاق معه، بحيث يسيران معاً جنباً إلى جنب لخدمة الإنسان المستخلف على هذه الأرض.

ث- عدم اقتصار المرزوقي على تناول الفلسفة والفلاسفة في طرحه؛ فقد صوَّب سهام نقده نحو الدين المحرَّف والمشتغلين به من الفقهاء الذين أرسوا دعائم الفرقة بين الدين والفلسفة، بغلقهم باب الاجتهاد أمام العامة، وجعله حكراً عليهم؛ ما أسَّس لسلطة روحية تتمثَّل فيهم، وتقف حائلاً بين الدين والناس في فهم مراد الله تعالى.

ج- تجاوز مشروع النهوض عند المرزوقي حدود خصوصية العرب والمسلمين؛

فقد قدَّم مشروعه النهضوي بوصفه مخلِّصاً للإنسانية جمعاء، ممّا وصلت إليه من همجية وتجرُّد من الإنسانية. وقد طرح المرزوقي فكرة الكونية المستمدة من تعاليم القرآن الكريم -بوصفه الدين الخاتم الذي جاء بما جاءت به الأديان السابقة قبل تحريفها- لاعتمادها بديلاً عن فكرة العولمة التي عملت -وما زالت تعمل- على زيادة شقاء الإنسانية وتعاستها.

الخاتمة

تُعدُّ محاولة أبو يعرب المرزوقي واحدة من أبرز المحاولات على مستوى الفكر الإسلامي المعاصر، في بلورة رؤية فلسفية تجاه إشكالية النهوض، التي جاءت في سياق تأسيسه لمشروع النهوض الحضاري، وتكمن أهميتها في قدرتها على تشخيص الإشكال، وتقديم حلٍّ للصراع بين رؤيتين مغايرتين لمشروع النهضة؛ الرؤية العلمانية، والرؤية الدينية، وذلك بالجمع بين مُلهِمَيْنِ لأكثر الحركات والأيديولوجيات تنافراً؛ "اليسار ومُمثِّلهم ابن خلدون"، و"أقصى اليمين ومُمثِّلهم ابن تيمية".

وتُبنى هذه الرؤية على تصوُّر تاريخي بنيوي إنساني يفيد بأن تاريخ الإنسانية الفكري واحد بتركيبته الفلسفية والدينية، وقد سمّاه المرزوقي وحدة الفكر الإنساني، وعدَّه "ثورة" في مسار تطوُّر الفكر الإنساني، وضمَّنه كُلاً من الفكر الفلسفي والفكر الديني. وماثل تصوُّر المرزوقي للتاريخ تصوُّره للدين الكلي، الذي يتطابق فيه الدين المنزل الخاتم (الوحي) مع الدين الطبيعي (العقلي) وهو دين الفطرة، باعتبار أن التحريف الذي أصابهما هو الذي أعاق التوحيد بينهما.

وقد بنى المرزوقي نموذجه في النهوض على رؤى فلسفية وحضارية تميَّزت عن رؤى من سبقه من مفكِّري النهضة (محمد عبده ومالك بن نبي تحديداً)؛ نظراً إلى انطلاق كلا النموذجين من رؤية أحادية تهتم بفعل الإصلاح من جانب واحد (جانب النظر، أو جانب الفكر)، في حين نجده عند المرزوقي مشروعاً متكاملاً جمع فيه بين الوسائل والغايات، وبين النظر والعمل، ووضع فيه مطلب الإصلاح إلى جانب مطلب التحرُّز.

وقد تجلَّت جوانب الجِدَّة في مشروع المرزوقي في قدرته على تقديم إضافات في ثلاثة جوانب: مفهومية، ومنهجية، ومعرفية. وفيما يأتي بيان لكلٍّ منها:

١- جانب الإضافة مفهومياً

تمثَّل هذا الجانب في قدرة المرزوقي على توليد المصطلحات[1] المتعلقة بمشروعه. ولم يخالف المرزوقي السُّنة الفلسفية التي أخذ بها معظم الفلاسفة من حيث توليد المصطلحات والمفاهيم التي تخدم رؤاهم الفلسفية، مثل: كانط Kant، وهيدجر Heidegger، وهوسرل Husserl، بيد أنه بالغ في التركيب بين الألفاظ؛ ما انعكس على وضوح أفكاره ونصاعتها.

٢- جانب الإضافة منهجياً

أسَّس المرزوقي لحقبة جديدة في الفكر العربي؛ إذ انتهج مسلكاً مختلفاً عن مسالك النخب الفكرية، بحيث لم يكن تقليدياً في الوقت الذي نفى فيه عن نفسه الحداثة والتغريب. وقد ظهر ذلك جلياً في قدرته على استيعاب الفلسفات الغربية والإفادة منها، ثم تجاوزها والبناء عليها. ولم يقع المرزوقي كما وقع غيره من بعض مفكري النهضة في حبائل الفلسفة الغربية، التي وجدوا فيها النموذج الذي يجب أن يُحتذى به؛ ذلك أنه وعى أن هذه الفلسفات الغربية قد نشأت في سياقاتها الثقافية والتاريخية والاجتماعية الخاصة بها، ما يعني بالضرورة أهمية النهوض الفلسفي الذي لا يكون إلا بإنتاج فلسفة عربية لصيقة بهويتنا الثقافية.

لقد طرح المرزوقي منهجية تؤسِّس لعملية النظر في كل كتاباته، وتتلخص في فك الارتباط بين الطريقة والحقيقة. فجهده المؤسِّس لمذهب الاسمية أعاد الاعتبار إلى النظر والعمل في السياق التاريخي، من حيث اعتبار العقل الوسيلة لا الغاية، ومنح الإنسان حرية المبادرة الفعلية، فأصبح علم الإنسان وعمله إبداعاً إنسانياً.

واستطاع المرزوقي من خلال منهجيته في الكشف عن عِلل الانحطاط الارتفاع عن التفاصيل الظرفية المنتجة للموقف الانفعالي في البحث عن عِلل الداء العميقة، وتجاوز الوضع العربي الراهن باعتماد التعليل المتعدد الذي يجعل الداء قابلاً للتعليل الكلي، مثل العلل التي تصيب المجتمعات كلها، من مثل تردّي القيم المادية والرمزية.

---

(١) انظر: الملحق الثاني، المصطلحات الواردة عند المرزوقي، ص٢٤٩.

ومنهجية المرزوقي في التعامل مع التراث تتركَّز في مقاربته الفلسفية، التي استدعاها خارج إطار الدائرة الزمنية الراهنة، وقدَّم لها ما يسوّغ ذلك من حيث ضرورة البحث عن نقطة بداية، لن تكون إلا من الماضي، ولكن من دون توثين. إن استدعاء المرزوقي للتراث وترحيله تسبقه عملية عميقة دقيقة للخصوصية القرآنية بعيداً عن الأيديولوجيا والمصالح الضيقة؛ فمرجعيته تنحصر في المدوَّنة الإسلامية، وقد ماثلت رؤيته التعامل مع الماضي (التراث) معاملة القرآن الكريم للماضي الإنساني عامة؛ إذ يكون فيه العرض اعتبارياً،[1] ويسمح لنا بالاستئناف من دون الدخول في تفصيلات خلافاته.

وبالرغم من أن معالجة التراث عند المرزوقي تكتسب أهمية في مشروعه النهضوي، فإنها تظل في إطار الأدوات لا الغايات. وقد اختلف المرزوقي عن معظم مفكِّري النهضة في موقفه من التراث؛ ذلك أنه لم يحصر مشروعه في تناول التراث، بل تجاوزه، ولم يقع أسيراً لحيثياته كما وقع فيه آخرون، من حيث حصرهم إشكالية النهضة الانتقائية، والمراوحة بين الأصالة والمعاصرة، أو بين التراث والتجديد. فقد بنى المرزوقي مشروعه في النهضة على مفهومين تأسيسين؛ أولهما: فلسفي وهو الكلي الاسمي، وثانيهما: ديني وهو مفهوم ختم الوحي. وبهذا أمكن تفسير عدم استخدام المرزوقي مفاهيم الأصالة والمعاصرة أو التراث والتجديد التي كانت الشغل الشاغل لمعظم مفكِّري النهضة.

وقد أتى المرزوقي بمنهجية تجديدية تميَّزت عن التجديد الذي جاء به التيار الديني والتيار الحداثي، والذي وجده تجديداً يفتقر إلى تصوُّرٍ يشخِّص غاية النهضة ومشكلاتها تشخيصاً صحيحاً، ويفتقر أيضاً إلى قدرةٍ تُتيح له إنتاج الوسائل بما يناسب الإمكانيات والغاية المنشودة، إضافةً إلى بُعْده عن الفاعلية الواقعية؛ فهو تجديد فوقي لا يلامس المشكلة الأساسية التي يَعُدُّها المرزوقي لُبَّ مشكلة النهوض، وهي القصور التنظيري المعَدُّ للعمل والبناء، على مستوى كلٍّ من العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وذلك للإغراق في تفاصيل الظرف واللحظة الآنية. وتتأسَّس منهجيته على تحقيق القيم الإنسانية المشتركة للإنسانية،

(١) اعتبارياً؛ أي: للاعتبار من الأحداث السابقة دون الوقوف عليها بتفاصيلها واستعادتها في مجريات حياتنا.

اعتماداً على الإسلام بوصفه يحمل صفة الاستمرار لما سبقه من الديانات، لا بوصفه متحيزاً له، وعلى وصفة ختم الوحي التي تفتح المجال أمام الفهم المتعدد، الذي على أساسه يتم قبول الآخر والحوار معه.

وتكمن منهجية التجديد عند المرزوقي فيما سمّاه استئناف الفعل الحضاري، الذي يكون بإيقاف الحرب الأهلية بين الأصلانيين والعلمانيين، والانطلاق من موقف وجودي لكليهما في تأسيس فعل النهضة.

وقد طرح المرزوقي منهجية جديدة في علاج التقابل بين الطبيعي والشريعي أو الديني والفلسفي، برفض المقابلة بين الطبيعي والشريعي، وباعتبار الحنيفية المحدثة أو ما سمّاه التوحيد الاستخلافي الشهودي أساساً لهذه المنهجية. وتحقق المنهجية غايتها عن طريق النقد الموجَّه إلى الفلسفة والدين؛ لتخليص الفلسفة ممّا شاب صورتها من جحود، وتخليص الدين ممّا شاب الصورة الأصيلة لجوهر الأديان، وذلك بالجمع بين منهجي التحليل والتأويل لتحقيق اللحظة الحاضرة؛ فكلا العلمين يقتضيان الاجتهاد التحليلي للتحقيق الفعلي، والاجتهاد التأويلي للتذكير الرمزي (الماضي). ولما كانت كل الموجودات آيات من طبيعة واحدة، فإنها تحتاج إلى التأويل والتحليل معاً بوصفها آية من أمر يتعالى فوق الطبيعي والشريعي. وفي هذه الحالة، فإن العقل المحلل لا يكون مطلقاً، وكذلك العقل المؤول؛ فكلاهما ينتج مضامين علم إنساني لا يرتفع بأيٍّ حالٍ إلى علم الله المحيط.

٣- جانب الإضافة معرفياً

بالرغم من تمثُّل المرزوقي لفلسفات الحضارة الغربية تمثُّلاً عميقاً، فإنه أفاد من فلاسفة المثالية الألمانية، وتأثَّر بمقولاتهم في الفلسفة الغربية، غير أنه -في نهاية المطاف- استطاع تجاوزهم والبناء على بعض ما جاء عندهم، من منطلق أن المعرفة تراكمية. وتتجلّى مظاهر هذا التأثُّر في مناحٍ عدَّة، منها: فكرة الوحدة بين الدين والفلسفة عند هيجل Hegel، وفكرة السيادة على الطبيعة عند كانط Kant وإن كان قد تناولها بطريقة مختلفة عنه، وفكرة التنوير التي أشارت إلى المعنى نفسه الذي أشار إليه كانط، ووصف بها المرزوقي الغاية من إصلاح ابن تيمية وابن خلدون.

فقد وظَّف المرزوقي معارف مَن سبقه، فظهر ذلك في المنهج الأركيولوجي التاريخي الذي وضع أُسسه الفيلسوف البنيوي ميشل فوكو Michel Foucaul، وأفاد منه في رصد التحوُّلات التي طرأت على الفكر العربي والنظر في ثنايا تراثه الثقافي، فضلاً عن توظيفه فكرة الانقلاب المعرفي الذي اتخذ شكل الانتقال من الفلسفة الكلاسيكية إلى الفلسفة الحديثة عند فوكو؛ أي الانتقال من الفلسفة الواقعية السائدة في الفكر الفلسفي إلى الاسمية.

ووجد المرزوقي أن أساس المشكل المحدِّد لمسار الإنسانية في صناعة حضارتها –بوجه عام، وفي الوطن العربي خاصة– يتجلّى في ثلاثة أبعاد معرفية:

الأول: الصراع بين نظرتين معرفيتين مختلفتين للوجود، وللعلاقة بين المطلق والإنسان، وهما تنبعان من فلسفتين متنافيتين: الحلولية، والاستخلافية؛ الحلولية بوصفها حاوية لمضمون ما سبقها، والاستخلافية بوصفها مُتمِّمة لما سبقها ومهيمنة عليه. وتلكما النظرتان تؤسِّسان لمنزلتين وجوديتين للإنسان، ولمنهجين معرفيين في مجال القيم جميعها (الذوق، والأخلاق، والنظر، والعمل، والشهود)، بحيث يصاغ من خلالهما النشاط الإنساني النظري والعملي (الفردي، والجماعي)، وينتج عنهما ضربان من ضروب التوحيد: التوحيد الحلولي الجحودي، والتوحيد الاستخلافي الشهودي.

الثاني: سيطرة الوضعية العملية والنظرية على العقل العربي؛ ما أدّى إلى إلغاء جهة الإمكان، فتعطل الإبداع؛ أي أن المعطى الطبيعي لم يعد ملهماً في العقل النظري، وكذلك المعطى الشريعي والمعطى العمراني أصبحا غائبين في السياسة والتاريخ، فصار الفعل الحضاري منحصراً في المحاكاة للحاصل الغربي أو الإسلامي الوسيط بامتناع تجريب ما سواهما.

الثالث: طَبْع الفكر الإسلامي بمنطق سوء الفهم للعلاقة بين العقلي والنقلي؛ ما أسَّس لإشكاليات عديدة لم يتجاوزها المسلمون حتى اليوم، وهو ما أحدث فصاماً خطيراً ورثته أجيال الأمة، وتمظهر في الفساد الفكري عند الأصلانيين كما عند العلمانيين؛ وأنتج عداء

مستحكماً بين الدين والفلسفة عند نخبنا المثقفة -ما عدا القليل منها- أسَّس لانغلاق الطريق عن الحل المنشود.

وقد أضاف المرزوقي إلى معارفنا ما دار حول الثنائيات المتضادة بين الفكر الديني والفكر الفلسفي وما انبثق عنهما من تفريعات، من مثل: الشريعي والطبيعي، والشهود والجحود، وعبادة الشريعة وعبادة الطبيعة، ونظرية الشرائع ونظرية الطبائع، والأصولية الدينية والأصولية العلمانية، والتوحيد الشهودي الاستخلافي والتوحيد الجحودي الحلولي، ومبادئ الشرع وقيمه، ومبادئ العقل وقيمه في النظر والعمل، ومبدأي الترجيح أو القدر والتحقيق أو القضاء وأثرهما في تعديل سُلَّم المبادئ (مبادئ الشرع، ومبادئ العقل)، فضلاً عن تحويل مبدأ الهوية الذي جاء به اليونان، والذي يشكِّل أساس نظرية الطبائع إلى مبدأ الخِلقة الشريعي. وقد استطاع المرزوقي إيجاد خط بديل للتفكير، يُؤسِّس في وعي الناس القدرة على ممارسة التفكير، وكسر احتكاره المعرفي من قِبَل الفلاسفة والفقهاء -من باب نخبوية التفسير والتأويل واقتصاره عليهم- ما يفتح الباب أمام الإبداع المعرفي، إضافةً إلى التحوُّل المعرفي في مفهوم الكلي وعلاقته بتوليد العلم من حيث هو في صيرورة مستمرة؛ ما صبَّ في مشروعه الحضاري المرتقب.

وفي الختام، فإننا نرى في المرزوقي نمطاً جديداً من المفكِّرين؛ اجتمع معهم بالهمِّ، وافترق عنهم بالرؤية والمنهج، وتحدَّث في ما لم نكن نجرؤ على التفوُّه به،[1] وحفر في عمق طبقات العقل والفعل الإنساني، منطلقاً من فلسفة استوعبت فلسفات الشرق والغرب. وقد استطاع المرزوقي التخلُّص من الدوغمائية والصرامة الأيديولوجية؛ ما منحه حرية في النظر أكسبته احتراماً شديداً للمنهج، ودقة في البرهنة والاستدلال، وامتلك قدرة على تحقيب الفكر الإنساني عامة وعلاقته بالفكر العربي؛ نظراً إلى اطلاعه الواسع على ما أنتجه الغرب من فلسفات، وتناوله إياها بالنقد، ثم إعادتها إلى جذورها.

(١) أعني بذلك سطوة علماء الدين والنخب الفلسفية والعلمانية في الاجتهادات التي يمارسونها، ويزعمون من خلالها امتلاك الحقيقة المطلقة؛ فالمرزوقي يعتقد إنما هو زعم واهم يغالون فيه، ويعتقدون ما لم ينسبه الأنبياء إلى أنفسهم، وذلك بمعرفتهم قصود الله في كل شيء. والفلاسفة بهذا يصبحون أكثر تزمُّتاً من الفقهاء عندما يقصرون فهمهم الحقيقة على أنفسهم دون الآخرين من منطلق نخبوية الفلسفة.

ويأتي السؤال الملح: هل آن الأوان لخطاب نهضوي ثالث لا ينتمي إلى أيٍّ من الخطاب الإسلامي التقليدي والخطاب غير الإسلامي، وتنحصر مهمته في جبر الكسور التي أوصلتنا إلى حالة من التشرذم والتنافي؟

ثم نعود إلى السؤال الأول: هل يمكن اعتبار مشروع المرزوقي في النهضة قابلاً للتطبيق من خلال رؤيته التوحيدية بين الدين والفلسفة؟

ويبقى هذا السؤال مشرعاً ينتظر الإجابة؛ ذلك أن المرزوقي يمتلك فكراً تجديدياً وتوليدياً، أنتج كثيراً من المفاهيم والمصطلحات. وهو فكر مترامي الأطراف، يصعب الإلمام به من جميع جوانبه، ويحتاج إلى كثيرٍ من البحث والاستقصاء؛ ما يُحتِّم إخضاعه للمزيد من الدراسات؛ بُغْية تسليط الضوء عليه، وتوسيع دائرة انتشاره؛ لأجل بناء قاعدة لمشروع نهضوي قادم.

الملاحق

الملحق الأول

السيرة الذاتية لأبو يعرب المرزوقي[1]

محمد الحبيب المرزوقي (كنيته أبو يعرب)، وُلِدَ يوم التاسع والعشرين من شهر أيار عام ١٩٤٧م في مدينة بنزرت، وهو متزوج، وله ابنان؛ نزار يعرب، ومحمد مراس.

الشهادات العلمية

- بكالوريا آداب حديثة عام ١٩٦٦م، المرتبة الأولى، حاصل على جائزة رئاسة الجمهورية.
- خريج دار المعلمين العليا بتونس، المرتبة الأولى، حاصل على جائزة رئاسة الجمهورية.
- شهادة التأهيل من جامعة السوربون بباريس، بتتيون: Le concept de causalité chez Ghazali،
- شهادة الدوق Deug في القانون العام والقانون التجاري بتونس عام ١٩٧٩م، وكذلك شهادة التعمق في البحث:

Aristote‘dans le discours scientifique d statut des mathématiques

- دكتوراه الدولة (النظام القديم) من الجامعة التونسية، الرسالة الأساسية: "منزلة الكلي في الفلسفة"، الرسالة التكميلية: "إصلاح العقل في الفلسفة العربية".

الخبرات العملية

- أستاذ الفلسفة والعلوم الإنسانية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة تونس الأولى.
- إدارة معهد الترجمة (بيت الحكمة) بتونس، في الأعوام (١٩٨١م-٢٠٠٢م)، (٢٠٠٦م-٢٠٠٧م).
- أستاذ الفلسفة الإسلامية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا في الأعوام (٢٠٠٢م-٢٠٠٥م).

---

(١) أبو يعرب المرزوقي. عن طريق البريد الإلكتروني، ٢٥/ ٥/ ٢٠١٦م.

- إتقان لغات عدَّة، منها: الإنجليزية، والألمانية، والفرنسية، إلى جانب تضلُّعه في لغته الأم العربية، وهو ما مكَّنه من الاطلاع على كثير من المعارف بلغاتها الأصلية. له كثير من الإنجازات والإصدارات والترجمات، وهو متخصص في الفلسفة العربية واليونانية والألمانية، وتوجُّهه فلسفي إسلامي في إطار وحدة الفكر الإنساني تاريخياً وبنيوياً.

****

أمّا تدرُّجه ومساره الفكري والمهني (الوظيفي) فيمكِن تصنيفه في خمس مجموعات كما حدَّدها الزايدي،[1] وكل مجموعة تمثِّل مرحلة أو أكثر، وتحوي كمّاً من أعماله، وهي على النحو الآتي:

١ - المجموعة الأولى (البُعْد الأول)

تمثِّل مسيرته المهنية بالتدريس الثانوي والتدريس الجامعي، ويمكن تقسيمها إلى مرحلتين:

أ- المرحلة الأولى من التعليم في الجامعة (ما قبل عام ١٩٧٢م حتى عام ١٩٩٢م):

من الموضوعات التي درَّسها في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة تونس، والتي أثَّرت في كتاباته الأولى: الإبستمولوجيا والفلسفة القديمتان (أفلاطون Plato، وأرسطو Aristotle)، والحديثتان (ديكارت Descartes، وأوغست كونت Auguste Comte)، فضلاً عن تدريسه المنهجية لطلبة علم النفس والاجتماع، والفلسفة اليونانية وتاريخ العلوم لطلبة الفلسفة.

وقد ألَّف في هذه المرحلة خمسة كتب باللغة الفرنسية، تُرجمت فيما بعد إلى اللغة العربية؛ ذلك أن التعليم كان باللغة الفرنسية حتى عام ١٩٧٥م، وهذه الكتب هي:

---

(١) زايدي، رابح. **قراءة مع مشروع المرزوقي**، موقع الشهاب، (١٤/ ٤/ ٢٠١٤م)، chihab-center.net/downloads/almarzouki.docx/.

- كتاب "مفهوم السببية عند الغزالي"، وهو البحث الذي نال به درجة الأستاذية في الفلسفة من جامعة السوربون، وتحدَّث فيه عن نقد الميتافيزيقا.
- كتاب "الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر"، وقد تحدَّث فيه عن نظرية تدريس الفلسفة.
- كتاب "منزلة الرياضيات في قول أرسطو العلمي"، وكتاب "الرياضيات القديمة ونظرية العلم الفلسفية"، وقد تحدَّث فيهما عن الإبستمولوجيا الخالصة.
- كتاب "الإبستمولوجيا البديل: مراس العلم وفقهه".

ب- المرحلة الثانية من التعليم في الجامعة (١٩٩٣م-):

اتخذ الأستاذ أبو يعرب المرزوقي في هذه المرحلة مساراً آخر تناول فيه موضوع "الكلي النظري والعملي ودوره في تحرير التاريخ الفكري والإنساني من التشويهات العقدية"، وأنجز فيها (الكتابين) البحثين الآتيين:

- كتاب "منزلة الكلي في الفلسفة العربية": تحصَّل المرزوقي بهذا الكتاب على درجة دكتوراه الدولة، وقد طُبِع الكتاب أول مرَّة عام ١٩٩٤م بجامعة تونس، ثم طُبِع عام ٢٠٠١م في دار الفكر، وحمل عنوان: "تجليات الفلسفة العربية".
- كتاب "في إصلاح العقل في الفلسفة العربية": طُبِع الكتاب في مركز الدراسات العربية عام ١٩٩٤م، وهو الأطروحة التكميلية (الجزء التكميلي من البحث الرئيس في أطروحته للدكتوراه في جامعة السوربون).

٢- المجموعة الثانية (البُعْد الثاني)

تمثِّل الكتب التي طُبِعت لجمهور واسع، مثل:

- كتاب "آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة"، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩م.
- كتاب "شروط نهضة العرب والمسلمين"، دار الفكر، ٢٠٠١م.

- كتاب "وحدة الفكرين الديني والفلسفي"، دار الفكر، ٢٠٠١م.
- كتاب "الوعي العربي بقضايا الأمة وبدورها في تحرير الإنسان"، دمشق: دار الفرقد، ط١، ٢٠٠٧م.
- كتاب "النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية»، تونس: الدار المتوسطية للنشر، ط١، ٢٠٠٧م.
- كتاب "حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة"، تونس: الدار المتوسطية للنشر، ط١، ٢٠٠٨م.
- كتاب "شرعية الحكم في عصر العولمة"، تونس: الدار المتوسطية للنشر، ط١، ٢٠٠٨م.
- كتاب "الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني"، بيروت - تونس: الدار المتوسطية للنشر، ط١، ٢٠٠٩م.

٣- المجموعة الثالثة (البُعْد الثالث)

تمثِّل الكتب التي طُبِعت في صورة حوارات، مثل:

- كتاب "آفاق فلسفة عربية معاصرة»، سلسلة «حوارات لقرن جديد"، الطيب تيزيني، دار الفكر، ط١، ٢٠٠١م.
- كتاب "النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي الإسلامي الراهن"، سلسلة "حوارات لقرن جديد"، حسن حنفي، دار الفكر، ٢٠٠٣م.
- كتاب "إشكالية تجديد أصول الفقه"، سلسلة "حوارات لقرن جديد"، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٦م.
- كتاب "تحديات وفرص: محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين"، دمشق: دار الفرقد، ط١، ٢٠٠٨م.

٤- المجموعة الرابعة (البُعْد الرابع)

تمثِّل المشروع الذي لم يكتمل بعدُ، وهو التفسير الفلسفي للقرآن الكريم، وقد طُبِع منه الكتاب الأول في ثلاثة أجزاء.

٥- المجموعة الخامسة (البُعْد الخامس)

تمثِّل الكتب المترجمة من اللغة الألمانية إلى اللغة العربية.

أ- الكتب المترجمة عن الألمانية:

- كتاب "فينومينولوجيا هوسرل" (جائزة الشيخ زايد).
- كتاب "دروس فلسفة الدين" لهجيل.
- كتاب "المثالية الألمانية".
- كتاب "غاية التأسيس في الإبستمولوجيا".
- كتاب "الأنثروبولوجيا" لفولف.
- كتاب "الأديان من التنازع إلى التنافس" ليوسف كوشل.

ب- الكتب المترجمة عن الفرنسية:

- كتاب "مصادر الفلسفة" لبيار دوهام.

ت- الكتب المترجمة عن الإنجليزية:

- كتاب "بسيط المنطق الحديث" لكواين.
- كتاب "مناهج منطقية" لكواين.
- كتاب "أديان قديمة وسياسة حديثة" لميخائيل كوك.
- كتاب "الأمريكيون الجوامح" لوودي هولتون.

أمّا المقالات المنشورة (المحكَّمة وغير المحكَّمة) فيتجاوز عددها العشرين مقالاً.

****

الملحق الثاني

المصطلحات الواردة عند المرزوقي

- **الاجتهاد الإجماعي**: مصطلح عدَّه المرزوقي الأساس الوحيد المعقول للمعرفة الإنسانية المدركة لحدودها؛ فهو المؤسسة الفريدة التي يبنى عليها الشرع في غياب القول بالوحي المتصل، أو السلطان الروحي المعصوم، وهو السلطة الوحيدة المشرِّعة -بعد ختم الوحي- (عصمة الأمة) التي تملك حقَّ التشريع، علماً بأن آليات تحقيق التشريع تتطور بحسب العصر، وتحقيق التوازن بين القوى في المجتمع. فالإجماع الاجتهادي بديل عن السلطة الروحية المعصومة في الحل الحلولي الديني، وبديل عن السلطة العقلية المعصومة في الحل الحلولي الفلسفي.

- **الإدراك الشهودي**: وفيه يكون التمييز بين المعرفة السببية والمعرفة التوحيدية، أو بين الإدراك الأول والإدراك الثاني المتمثِّل في إدراك حدود الإدراك بوصفه أساس التوحيد. فالنقلة من معرفة الضرورة السببية (الإدراك) إلى معرفة الحرية الخلقية (إدراك العجز عن الإدراك) هي التي تؤسِّس للفعل الحر في نظر المرزوقي.

- **الإسلام الوعظي**: هو ما اعتُمِد به على الخطاب الوعظي الذي يعتمد على الوجدانيات من دون الالتفات إلى البُعْد الوجودي لفلسفة الإسلام.

- **الاسمية**: مصطلح يشير إلى المذهب الفلسفي الذي يتأسَّس على القول بأن المعاني لا تحصل في العقل إلا إذا أُعطِيت أسماء، وأن هذه الأسماء هي إشارات المعاني في العقل، ولا وجود لها خارجه. وعلى هذا، فإن الأفكار تمثِّل الأسماء التي نُطلِقها عليها، والتفكير هو التعامل مع هذه الأسماء. والكليات في المذهب الاسمي nominalism ليست موجودات واقعية توجد بعد الأشياء، فهي مجرَّد تجريدات تُستخلَص من استقراء الجزئيات، وليس لها مقابل واقعي.

- **الأصولية العلمانية والأصولية الدينية**: مصطلح يشير -في رأي المرزوقي- إلى أن كُلاً من

الطرف العلماني والطرف الديني يتشبَّث بالأصول، غير أن الأصولية العلمانية تتشبَّث بفكر الماضي الأجنبي، والأصولية الدينية تتشبَّث بفكر الماضي الأهلي.

- **الأفلاطونية المحدثة الجرمانية**: مصطلح يبيِّن قيام هذه الأفلاطونية على أساس الإصلاح الموهوم، الذي تمَّ بصياغة جديدة جمعت بين التحريفين اللذين أصابا رسالتي موسى وعيسى عليهما السلام؛ ما أدّى إلى إشكاليات ميتافيزيقية عند الألمان، وذلك في أثناء سعيهم إلى التحرُّر السياسي والثقافي من هيمنة فرنسا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين. وقد هدف هذا الإصلاح إلى التوفيق بين الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي استناداً إلى أفعال العقل بوصفها نموذجاً تأويلياً للوجود. وتمثِّل الأفلاطونية المحدثة الجرمانية فلسفة تستند إلى نظرية الكلي الهيجلية الماركسية المؤلِّهة للتاريخ إلى حدود جعله ما بعد تاريخٍ يُؤلِّه الإنسان الناظر عند هيجل Hegel، أو الإنسان العامل عند ماركس Marx.

- **الأفلاطونية المحدثة العربية**: مصطلح يمثِّل الإطار الذي عُرِفت به الحضارة العربية، وما حوته من علوم وممارسات. ويُمثِّل أيضاً المنظار الذي عُرِفت به الفلسفات اليونانية وحدُّها الأفلاطوني وحدُّها الأرسطي.

- **أفينة الدين**: مصطلح استعاره المرزوقي من كارل ماركس Marx حين تحدَّث عن استعمال الدين أداةً لتسكين الشعوب الثائرة، وقصد به المعنى نفسه الذي أشار إليه ماركس، بتحوُّل الدين إلى مسكن للواقع نتيجة الانحرافات التي أصابته، والتي أنتجت أفهاماً وتأويلات مغلوطة لوظيفته في الحياة.

- **الانحطاط الذاتي**: مصطلح عنى به المرزوقي قابلية الشعوب العربية والإسلامية للاستعمار، بسبب افتقارها إلى المناعة التي قد تكون فكرية أو نفسية؛ نتيجة ظروف متوالية عليها من توالي الهجمات الخارجية مادياً وثقافياً.

- **الانحطاط المستورد**: مصطلح يشير إلى ما زرعه الاستعمار في أراضي العرب والمسلمين

من وكلاء عنه، يزاولون سياساته نفسها بعد خروجه، ويتظاهرون ببناء الدولة، وهم حقيقةً يستكملون مهمة المستعمِر بهدمهم كل فرصة للنهوض.

- **الانحطاط الموروث**: مصطلح يشير إلى ما ورثه العرب والمسلمون من الغرب (الاستعمار) تحت مُسمّى التحديث والتكوين للدولة الوطنية المزعومة على أنقاض التاريخ والجغرافيا للأمة بُغية هدمها نسقياً. وقد بدأ الانحطاط الموروث عند مطالبة ذات الإنسان العربي بنفي ذاتها لقاء استبطان ذات المستعمِر، فتكوَّنت نخب تمثِّل الانحطاط الموروث، عُرفت باسم النخب الحداثية، ونجم عنها استبداد وفساد في الداخل، وضعف وتبعية في الخارج؛ ما أدّى إلى استفحال الصراع الحضاري بين النخبة الأولى باسم التأصيل، والنخبة الثانية باسم التحديث.

- **التحريف**: مصطلح نقدي خلقي ومعرفي لفساد المتكلمين باسم الحقيقة، استقاه المرزوقي من القرآن الكريم: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [النساء: ٤٦]. وهو يشكِّل في حقيقته تفكيكاً نقدياً للتقاليد العقدية التي أقعدت الفكر النظري والفكر العملي الصادرين عن الوحي، فجمَّدت مؤسساتها، وقد استخدمه المرزوقي في نقد المتكلمين باسم الحقيقة (رجال الدين) نقداً خلقياً معرفياً؛ إذ وظَّف هؤلاء الحقيقة لأهداف دنيوية يُؤسَّس فيها للطاغوت الروحاني.

- **التخاصب الحضاري**: مصطلح أطلقه المرزوقي على تبادل الثقافات وتولُّدها داخل الحضارة الواحدة. ومن دونه لا يمكننا أن نفهم ثراء الثقافة الغربية كما هي في ذاتها، أو الحضارة العربية الإسلامية التي أثراها الاختلاف الثقافي؛ ذلك أن الثقافات -وإن اختلفت- تشترك في أهم إشكاليات الوجود الروحي والتاريخي. فحيوية الحضارات واحدة تُكتَسب من هذا التخاصب المتبادل بين الثقافات المتعددة، وهي لا تكون حيَّة إلا بهذه الدينامية التي كانت لدينا عندما كنّا أحياء، وهذا ما ينبغي استعادته لنعود إلى الحياة والدور الكوني.

- **تدنيس السياسة**: مصطلح أطلقه المرزوقي على التوجُّه العلماني في جعله البشر لا يخضعون إلا للقانون الطبيعي، وذلك برفض العلمانية الخضوع للقانون الخلقي (الدين المنزّل).

- **ترميم الميتافيزيقا**: مصطلح قصد به المرزوقي المناخ الفكري الذي تمثَّل في إعادة بناء صرح الفلسفة والكلام والفقه والتصوف مباشرة بعد الزلزال الذي ضربها جميعاً بسبب ثورة الغزالي، وهو ترميم مثَّله في الكلام والفقه الرازي، ومثَّله في الكلام والتصوف ابن عربي، ومثَّله في الفلسفة والكلام ابن رشد، ومثَّله في الفلسفة والتصوف السهروردي المقتول. وفي حال ترميم الميتافيزيقا والميتاتاريخ، فإن المقابلة تكون بينهما، أمّا في حال نفيهما فتكون الوحدة والمطابقة.

- **تعقيل النقل**: مصطلح يُطلق على حركة التأويل التي سادت العصر الوسيط، وأدّت إلى ظهور الفرق الكلامية في القرن الثاني الهجري.

- **تنقيل العقل**: مصطلح يُطلق على حركة الترجمة التي تمَّت في العصر الوسيط.

- **توثين التاريخ الإنساني**: مصطلح أطلقه المرزوقي على مَن يجعل الروح الكلية مُتعيِّنة في العرضي من القيم الجماعية المتوالية، أو أشار به إلى أن تعيُّنات القيم الجماعية هي عين تحقُّق الكلية الروحية وعين الذات الإلهية، بل عدَّها أسمى من الكلي المطلق. وقد استند المرزوقي في ذلك إلى مبدأ توثين التاريخ الإنساني عند هيجل Hegel، الذي يرى في الإنسان تعيُّناً للرب عنده وعند معظم فلاسفة المسيحية.

- **التوثين**: مصطلح يُقصَد به التقديس بحيث يصبح الفكر غير قابل للتطوُّر، فيجمد. وهو مصطلح أطلقه المرزوقي على فِعْل النخب الفكرية المنتسبة إلى الأصولية الدينية المتكلمة باسم الدين، والأصولية العلمانية بالاسم دون الفعل؛ فالأولى تمثِّل الوحي، وتعمل على توثين القانون المنزل (الفقه)، والثانية تمثِّل العقل، وتعمل على توثين الدين الوضعي (الأحكام الوضعية).

- **توثين الفكر**: مصطلح أشار به المرزوقي إلى تحوُّل الصياغات الكلامية إلى مسلَّمات عقائدية أصبحت هي أساس الإيمان، فظلَّت في شرنقة، تقف فيها الصياغات المتولدة حائلاً دون معرفة جديدة.

- **التوحيد الاستخلافي الشهودي**: مصطلح يشير إلى التصالح بين الفكر الديني والفكر الفلسفي القائم على الحنيفية المحضة، الذي يرفض المقابلة بين الطبيعي والشريعي، ويَعُدُّ كل الموجودات قابلة للتحليل والتأويل معاً بوصفها آيات من طبيعة واحدة. فجميعها تنطلق من أساس واحد متعالٍ يوحِّد بينها، والطابع القيمي يوحِّد نشاطها الإنساني بشقيه: النظري، والعملي. وهذا الدور هو جوهر الصياغة الفلسفية للثورة الاستخلافية.

- **التوحيد الحلولي الجحودي**: مصطلح سمّاه المرزوقي الصلح الغشوش بين الفكر الديني والفكر الفلسفي؛ لأنه يقوم على تصوُّرات محرَّفة.

- **الجاهلية**: مصطلح نقدي استقاه المرزوقي من القرآن الكريم، ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]، وذلك بمدلوليه النقديين: المعرفي بمعنى الجهل ويقابله العلم، والخلقي بمعنى الجهالة ويقابلها الحلم. وقد وجَّهه المرزوقي صوب التقاليد العقدية التي صدرت من العقل، والتي أفسدت الحكم والسياسة.

- **الجحود**: مصطلح أطلقه المرزوقي على المطابقة الفعلية بين الإدراك والوجود.

- **الجرمانية المسيحية**: مصطلح يشار به إلى الأمة التي تبنَّت المسيحية -بالرغم من أن الرسالة المسيحية لم تنشأ بها-، وأرادت تحويلها عن المسار الذي جاءت لأجله لغرض قومي لا روحي، وهي تشبه الفارسية التي تبنَّت الإسلام، وسعت إلى فكِّ ارتباطه بالأمة التي نشأ فيها أيضاً، وهذا هو سرُّ الصراع بين اليهودية والجرمانية حول القيادة الروحية والفكرية في الغرب، كما هو الصراع بين الفارسية والعرب في الشرق.

- **الجهاد الجماعي**: مصطلح يعني بذل الجهد في الاستفادة من الآيات التي سخَّرها الله في الكون، بتطبيق العلوم التي أوصل إليها الاجتهاد الإجماعي؛ أي تطبيق علوم الطبيعة والشريعة كما هو حال علوم التاريخ والإنسان والقرآن لما فيه خير الإنسانية جمعاء.

- **الحلولية**: مصطلح يشير إلى المطابقة بين العلم الإنساني والعلم الإلهي، ويُقصد به وحدة الذاتين أو -على الأقل- العقلان منهما.

- **الحلولية ما بعد التاريخية**: مصطلح يراد به حلول الرب في الإنسان، وينتج منه تقديس أفهام الأشخاص وتأويلاتهم، فتصبح هذه الأفهام مرجعية يُستعاض بها عن الأصل؛ ما يؤدي إلى انحدار الإبداع والتجديد، وتجمُّد حركة التاريخ. والحلولية ما بعد التاريخية –في نظر المرزوقي– أفسدت الدين والعلم في آنٍ معاً؛ فقد استعملت السياسة لتُفسِد الدين بأن حلَّت السياسة محل الدين، وأصبحت تتزيّا بزيِّه، وأفسدت العلم بأن أصبح الإيمان يدَّعي أن آراءه السياسية معرفة ملهمة وحقائق لا تقبل النقاش.

- **الحلولية ما بعد الطبيعية**: مصطلح يُقصَد به حلول المثال في المادة، التي أفسدت أيضاً –بحسب المرزوقي– العلم والدين في الوقت نفسه؛ فقد أفسدت العلم لأنها زيَّنت له طموحات مستحيلة، وأفسدت الدين؛ لأنها عدَّت فرضيات الميتافيزيقيا حقائق بديلة عن الحقائق الدينية.

- **الحنيفية المحدثة العربية**: مصطلح يدل على الإطار الذي يجمع المحاولات الفكرية الكلامية والصوفية التي تعتمد المدوَّنة المكوِّنة للقرآن الكريم والحديث الشريف مرجعاً لها، بوصف الإسلام هو الدين الحنيفي المحدث بعد الديانة اليهودية والديانة المسيحية المشار إليهما في القرآن الكريم.

- **الحنيفية المحدثة**: مصطلح يُقصد به أحياناً الدين الإسلامي في مصدريه (القرآن، والسُّنة)، ويقصد به في أحايين أخرى التصورات والمذاهب الكلامية والصوفية الناشئة عن قراءة القرآن الكريم والسُّنة النبوية. والحنيفية المحدثة هي الحنيفية بعد سيدنا إبراهيم عليه السلام؛ إذ أُطلِق وصف "الحنيفية" أولاً على سيدنا إبراهيم عليه السلام، لانتشار الشِّرك الذي مال عنه –حَنَف عنه– إلى التوحيد، والمحدثة منها هي ما بعد سيدنا إبراهيم عليه السلام، وقد تجلَّت في دعوة موسى وعيسى عليهما السلام، حتى طرأ على دعوتهما من التحريف ما طرأ إلى أن جاءت الحنيفية المحضة بدعوة سيدنا محمد ﷺ في رسالته الشاملة إلى البشرية جمعاء؛ ختماً للوحي الإلهي، ونفياً لأيِّ سلطة روحية وسيطة معصومة تزعم إطلاق العلم بطبائع الأشياء، أو إطلاق العمل بتطابقه لقيم الأشياء.

- **الحنيفية المحضة**: مصطلح يشار به إلى دعوة سيدنا محمد ﷺ الشاملة للبشرية جمعاء؛ ختماً للوحي الإلهي، ونفياً لأيِّ سلطة روحية وسيطة معصومة تجمع ما بين الدين الطبيعي والدين المنزل في دين الفطرة ما قبل التحريف الجحودي الذي شابهما.

- **ختم الإطلاق الميتاتاريخي**: مصطلح يُستخدم في الدلالة على أن مبادئ الشرع والعمل هي مبادئ للشريعة في ذاتها؛ أي أن أقوال العلماء وأفعالهم تقع في دائرة التقديس؛ ما يثبت لهما وهم الإطلاق.

- **ختم الإطلاق الميتافيزيقي**: مصطلح يُستخدم في الدلالة على أن مبادئ العقل والنظر هي مبادئ للطبيعة في ذاتها، وأنها لا تحتمل التطوير.

- **الدين الفطري أو الدين الطبيعي**: مصطلح يُقصد به الفطرة، وهو ما يجعله طبيعياً إن صح التعبير؛ أي أنه ملازم لحقيقة الإنسان. فهو تديُّن الإنسان بمقتضى الفطرة قبل وصول الدين المنزل من خلال المساءلة المستمرة عن دلالة الأشياء من حوله، وقد تجلّى في أوج صوره مع سيدنا إبراهيم عليه السلام في توجُّهه إلى الكواكب للبحث عن ربِّ الخليقة. والدين المنزل هو التذكير بالدين الفطري الكوني الذي لا يخلو منه وجدان إنساني. وعلى هذا، فالدين الطبيعي ليس نقلياً؛ لأنه لا يأتي من الخارج، وإنما يقوم في الكيان الإنساني؛ فهو ما أودعه الله في قلوب الناس جميعاً منذ الخليقة.

- **سلوك التحييد التاريخي**: مصطلح يُماثل ما دعا إليه عالم الاجتماع كارل مانهايم، وقصد به إمكانيات التحييد بضبط الحقل الاجتماعي التاريخي بمعايير الدقة والسيطرة على الحقائق التجريبية التي تقام فيه، وهي المهمة التي علَّق عليها مانهايم آماله في سوسيولوجيا المعرفة. وقد استخدمه المرزوقي في الإشارة إلى تدخل العلماء والأمراء في إبراز ما يرونه مناسباً في الحدث التاريخي لخدمة أيديولوجيا معينة في ذاتها.

- **الصفوية**: مصطلح أطلقه المرزوقي على إخوان الصفا، وهم الصفوية الأولى، وعلى

الإشراقية، وهي الصفوية الثانية. وقد أنتج كلاهما فلسفة وصفها المرزوقي بالمنحطّة؛ لادّعائها العلم بباطن الطبيعة والشريعة.

- **الطاغوت اللاهوتي**: مصطلح أطلقه المرزوقي على الطغيان الديني والتحريف الذي طال الدين من الانحرافات التي أصابته نتيجة إغراقه في سؤال الميتافيزيقا. وقد تجلَّت أهم عناصره في نظرية الله الذي حلَّ في الإنسان، وتعيَّن هذا الحلول في التاريخ من حيث هو تاريخ تلك الروح.

- **الطاغوت الناسوتي**: مصطلح أطلقه المرزوقي على الطغيان المتعلق بطغيان الإنسان على أخيه الإنسان، من حيث أثره في العالم الطبيعي (التهديم المادي)، ومثاله الأبرز تلويث البيئة الطبيعية، وأثره في العالم الخلقي (تلويث البيئة الثقافية). واللاهوت، والناسوت هما مصطلحان وُضِعا أصلاً للإشارة إلى عقيدة في الديانة المسيحية عن طبيعة سيدنا المسيح عليه السلام؛ إذ يشير مطلح "اللاهوت" إلى كل ما يخص الذات الإلهية؛ أي كل ما يرتبط بالله، ويشير مصطلح "الناسوت" إلى الطبيعة البشرية؛ أي ما يتعلق بالإنسان.

- **عبادة الشريعة**: مصطلح أطلقه المرزوقي على أفهام أشخاص وتأويلاتهم -للدين المنزل- حين تصبح مقدَّسة، فتُقدَّم تلك التأويلات على أنها جزء من الدين، فتجمد الشريعة، ويأفن الدين. وهي نتيجة لما شاب الحنيفية المحضة من تصوُّرات توراتية وإنجيلية، فضلاً عن التراث الديني الوضعي القديم.

- **عبادة الطبيعة**: مصطلح يراد به ممارسة التقديس لمقولات أرسطو في الطبيعة، وما يمارسه الفكر القديم بكل مدارسه الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والفيثاغورية، وجميع المعتقدات السائدة والأساطير التي تخالف الحنيفية.

- **عبودية الاتّباع**: مصطلح أطلقه المرزوقي على موقفين من الإصلاح يجعلانه تقليداً لماضي الأمة الذاتي، أو ماضي الغرب الحديث، وكلاهما تقليد لوثن من المثال الأعلى -سواء أكان مثالاً أعلى دينياً أم مثالاً أعلى عقلياً- يسعى إليه كل إصلاح أصيلاً كان أم دخيلاً.

غير أن المثال الأعلى لا تستنفده تحقُّقاته مهما اقتربت منه؛ لأنه يبقى أفقاً منفتحاً على الإمكان المطلق، ثم مؤسِّساً لحرية الإبداع بدلاً من عبودية الاتباع التي تنتح من توثينه في أحد تحقُّقاته؛ وهو في حالتنا توثين نخبنا الداعية إلى الإصلاح، بتقليد الماضي الذاتي، أو تقليد الماضي الغربي.

- **العصر الوسيط**: مصطلح يشير إلى الحقبة الممتدة بين القرن الثامن الميلادي والقرن الرابع عشر الميلادي. وقد سُمِّي العصر الوسيط بهذا الاسم؛ لأنه قلب التاريخ الفلسفي والتاريخ الديني اللذين يتضمَّنان المرحلتين الأوليين: (اليونانية، والهلينستية)، ويحويان في داخلهما بذرة المرحلتين التاليتين: الحديثة، والمعاصرة. واعتقد المرزوقي أنه عصر مهضوم الجانب في تاريخ العلم والفلسفة؛ نظراً إلى غياب الدور العربي والشرقي عنه. وقد تغيَّرت فيه اتجاهات العلوم والمعارف الإسلامية، وتحدَّدت لها صياغات مختلفة عمّا كانت عليه قبل ذلك، وتكوَّنت فيه مرجعيات فكرية تميَّزت بقدرتها على التأثير لقرون متتالية حتى عصرنا الراهن، ولم تكن له علاقة بالعصور الوسطى الأوروبية المظلمة؛ فقد كان عصر ازدهار للحضارة العربية الإسلامية، وكان الغزالي وابن تيمية من أكثر المفكِّرين تأثيراً وحضوراً في منظومات الفكر السُّني خلال العصر الوسيط، وحتى العصور اللاحقة.

- **عطالة الإبداع**: مصطلح أطلقه المرزوقي على مرض دفين أصاب النخب العربية، ونتج من تصوُّرات مُشوَّهة مُحرَّفة عند النخب، طغت على كل المجالات؛ سواء كانت متعلقة بالذوق، أو الرزق، أو النظر والعمل، أو فلسفات الوجود الطبيعية أو الدينية، وقد تبدَّت أعراضه بتَعطُّل جميع أنواع الإبداع: العلمي، والأدبي، والجمالي.

- **عطالة الطبيعة**: مصطلح يمكِن إطلاقه على أكثر من موضوع، مثل: عطالة العلم، وعطالة البشرية. وهو نتاج فهم سقيم غير صحيح للموضوع المتناوَل. ويشمل مبدأ العطالة جميع مكوِّنات العالم؛ إذ تميل جميع العناصر إلى حالة من الاستكانة والركون والتعطُّل نتيجة عدم تسخيرها.

- **العقم الإبداعي**: مصطلح أطلقه المرزوقي على تعطُّل قدرات الإنسان الإبداعية نتيجة غياب الحريات عامة، وأهمها لديه الحرية الميتافيزيقية؛ وهي قدرة الإنسان على التعالي على كيانه العضوي المحكوم بعطالة الطبيعة.

- **الفتنة الكبرى أو ما سمّاها المرزوقي الحرب الأهلية**: مصطلح يعرض لطبيعة أساس الشرعية كما فهمها الغزالي وأوردها في كتابه "فضائح الباطنية"، وفهمها ابن خلدون وأشار إليها في "المقدمة"؛ ذلك أن الأغلبية السُّنية رأت في مسألة الحكم مسألة مصالح عامة أرجعتها إلى مسؤولية الجماعة، فاختارت الحكم المدني الذي يستمد الشرعية من الاختيار أو البيعة. أمّا الأقلية الشيعية فرأت أن مسألة الحكم مسألة عقيدة، فاختارت الحكم الديني الذي يستمد شرعيته من الوصية التي تم حصرها في آل البيت.

- **الفصل والوصل**: مصطلح أطلقه المرزوقي على العلاقة بين أمور عدَّة، مثل: العلاقة بين الماهية والوجود، والعلاقة بين الفلسفة والدين، والعلاقة بين علوم الطبيعة وعلوم الشريعة، والعلاقة بين نسق الأفلاطونية المحدثة ونسق المرجعية الدينية الحنيفية، والعلاقة بين الانفصال والاتصال أو ما يُسمّى حركية الوصل والفصل ومنطقها، وهي الحركية التي تحكَّمت في إيقاع العلاقة بين الدين والفلسفة في مسار التاريخ.

- **الفعل الشهودي**: مصطلح يدل على شرط الامتناع عن توثين ثمرات الفعالية النظرية والفعالية العملية؛ أي وعي الإنسان بذاته نسبة إلى المطلق.

- **الفكر الاستخلافي**: مصطلح يُستخدم في الفصل بين العلم وإطلاق نتائجه وفرضياته إطلاقاً ميتافيزيقياً، ويصبح فيه العلم مدخلاً إلى الإدراك الشهودي عند صياغته على أساس أنه علم نافع في الدنيا والآخرة.

- **الفلسفة الأفلاطونية التوراتية المحدثة الهلينستية**: مصطلح يشير إلى الفلسفة التي تجمع بين تعاليم أفلاطون وتحريفات التوراة وتعاليم الفلسفة الهلينستية، وهو يضم مدارس فلسفية عدَّة، أبرزها: المدرسة الفلسفية الفيثاغورية الحديثة، والمدرسة السفسطائية،

والمدرسة الأفلاطونية، ومدرسة المتجولين، والمدرسة الكلبية، والمدرسة السيروانية، والمدرسة الأبيقورية، والمدرسة الرواقية، والمدرسة الشكوكية، والمدرسة التركيبية، والمدرسة الهلينستية، والمدرسة اليهودية. وقد كانت هذه المدارس جميعها قبل المدرسة الأفلاطونية الحديثة.

- **الفلسفات التلفيقية**: مصطلح أطلقه المرزوقي على الفلسفات التي خلَّفها المزج بين أكثر من فلسفة، مثل المزج بين الفكر الأفلاطوني المحدث والفكر اليهودي، الذي نتج منه مزيج تولَّدت عنه كل المدارس الكلامية فيما بعدُ، إضافةً إلى التوفيق بين المواقف الفلسفية الأربعة: الأفلاطونية، والأرسطية، واللاأدرية، والوثوقية؛ ما ساعد على إطلاق العلم من المذاهب وازدهاره. وهذا هو الجانب الإيجابي الوحيد للفلسفات التلفيقية في الوقت الحاضر.

- **الفلسفة الجحودية**: مصطلح يشير إلى صورة جديدة من الفكر الأسطوري، يتحوَّل فيها الإطلاق الخيالي للفرضيات إلى المطابقة الفعلية بين الإدراك والوجود، وهذا الإطلاق يحوِّل العلم والعمل إلى ميتافيزيقا وميتاتاريخ يقدِّمان نفسيهما بديلاً عن الإيمان الديني في حال لم يتحرَّرا من الجحود. ومن ثمار هذه الفلسفة التوحيد بين العلم الإنساني والعلم الإلهي.

- **فلسفة الحلول**: مصطلح يشير إلى الفلسفة التي تعتمد على الإطلاق الميتافيزيقي لنتائج العلم في معرفة الطبيعة التي هي دائماً نسبية، ولمبادئ هذه المعرفة التي هي دائماً فرضية. وقد شكَّلت فلسفة الحلول أساس العولمة الحلولية مقابل الكونية الاستخلافية باعتبار أن الفعل الحضاري هو فعل كوني.

- **الفلسفة الشهودية**: مصطلح يُستدل به على أن الإطلاق الخيالي للفرضيات هو مُحفِّز للإدراك في سعيه إلى الشهود الذي يكون في تصوُّر المطابقة بين الإدراك والوجود نظرياً والقيمة عملياً، وهي مطابقة فرضية اجتهادية، لتحفيز الإدراك في سعيه إلى الشهود؛ ما يمثِّل وسيلة من وسائل الاستخلاف للتعامل مع الطبيعة والشريعة، يمتنع فهمهما دونه.

- **الفكر الاستخلافي**: مصطلح يُقصد به الفكر الذي هو عينه الدليل الوجودي أو الوعي الشهودي الذي يرىٰ في كل ما ينحصر في الإدراك مجرَّد ممكنٍ، يدل علىٰ اللامتناهي الذي لا يحيط به الإدراك؛ إنه الإيمان بالغيب الذي لا يحيط به علم الإنسان.

- **القول بالشرائع**: مصطلح يُقصد به تصوُّر الوجود وَفق مشروعية الشريعة، وأصله القول بالحرية.

- **القول بالطبائع**: مصطلح يُقصد به تصوُّر الوجود بحسب المعقول، وأصله القول بالضرورة؛ أي جعل الطبيعة نفسها مصدر التفسير؛ ما يعني أن للطبيعة حقيقة في ذاتها يمكن معرفتها، وهذا من معاني واقعية الكلي.

- **الكلي**: مصطلح يشير إلىٰ إمكان من جملة إمكانات أخرىٰ، قد يكون دينياً أو فلسفياً، وبه يتم انتقال الوجود من مجرَّد معطىٰ طبيعي أو شريعي إلىٰ مرموز قابل للوصف والنظر والعمل، وهو فعل الرياضيات والسياسة. ويتحدَّد معناه في الدين الإسلامي بالتقاء الدين المنزل مع الدين الطبيعي، علىٰ أساس أن العالم الخلقي والعالم الطبيعي هما من إدراك الكلي الإنساني (الشهود)، وهو انعكاس للفعل المؤسِّس لنظرية الاستخلاف عند أبو يعرب، الذي جمع بين التمام العقلي والتمام الديني؛ التمام العقلي لما سيأتي، والتمام الديني لما مضىٰ، مُتجاوزاً الأفق الحضاري الخصوصي إلىٰ الأفق الحضاري الفطري الذي تشترك فيه جميع الكائنات؛ ما ينفي عن الإسلام اقتصاره علىٰ ثقافة خصوصية تنفي عنه بُعْد الكونية. وعلىٰ العكس منه في المفهوم التوراتي والإنجيلي؛ فإن معنىٰ الكلي ينحصر في مُسمّىٰ الدين القومي، الذي كان من تبعاته ظهور النظريات العنصرية التي تنفي عن الآخر معنىٰ الإنسانية. أمّا القول بالكلي الاسمي فيتمثَّل في القول بالعقل الوسيلة علىٰ خلاف القول بالكلي الواقعي الذي يتمثَّل في العقل الغاية.

- **الكونية**: مصطلح قصد به المرزوقي أن الرسالة الإسلامية موجَّهة إلىٰ العالم بما تحمله من قيم إنسانية تشترك فيها مع الآخر الإنسان.

- **الكونية الاستخلافية**: مصطلح يشير إلى الكونية التي تقوم أساساً على نظرية الاستخلاف بوصفها رسالة تاريخية تحقِّق قيم الإسلام في التاريخ، وهي جوهر الرسالة المحمدية، وتقع في ثلاثة مجالات: نظرية الإبداع والجمال، ونظرية النظر والوجود، ونظرية العمل والوجوب. وهي تقابل العولمة الناتجة من الجحود الحلولي، وترفض الإنسوية على أساس أن الكون أوسع من الإنسانية، وأن العناية الإلهية في الإسلام تتوجَّه إلى الكون كله، ولا تخاطب الإنسان وحده.

- **اللحظة المؤسِّسة أو لحظة الصدر**: مصطلح أطلقه المرزوقي أساساً على حقبة زمنية إصلاحية نقدية، تظلُّ النموذج المؤسِّس لكل استئناف في تاريخنا، وهي القرن الأول الهجري.

- **مبدأ الفاعلية المقومة**: مصطلح يُقصد به حيوية الأمم القادرة على استئناف دورها التاريخي، وذلك بالإيمان أن لها رسالة كونية، وأنها تفقد الأمل بالاستئناف من دون هذه الرسالة.

- **المرض الجحودي**: مصطلح يُقصد به حصر الوجود في الإدراك، وينتج منه مرض الحلولية (حلول النسبي في المطلق)، ومرض الوصولية (وصول النسبي إلى المطلق، أو وصول الإنسان بالاتحاد مع الله). وقد تجلّى في فعل الإنسانية النظري وفعله العملي، وما يتبعهما من قيم جمالية ووجودية.

- **مفهوم الاستئناف الحضاري**: عنى المرزوقي بهذا المفهوم وجود حدث حصل منذ البداية في الحضارة الإسلامية، وتمَّ بالتدريج على مرِّ التاريخ الروحي البشري، بتعاقب الرسالات السماوية، وختمها بالرسالة الإسلامية.

- **مفهوم الكلي**: نقل المرزوقي مفهوم الكلي من المذهب الواقعي إلى المذهب الاسمي، وجعله إمكاناً من جملة إمكانات أخرى، بحيث يكون دينياً أو فلسفياً، ويكون فيه القول بالعقل الوسيلة على خلاف القول بالكلي الواقعي الذي يكون فيه القول بالعقل الغاية.

- **مفهوم الاجتهاد الإجماعي أو السلطة الإجماعية**: عدَّ المرزوقي هذا المفهوم الأساس الوحيد

المعقول للمعرفة الإنسانية التي تدرك حدودها، ولا تنسخ أُسس الشريعة التي بمعناها كان القول بختم الوحي، ولكنها تتيح الاجتهاد المستمر، ولا تعطي أيَّ رأي يدَّعي الإطلاق اعتباراً. ورأى المرزوقي أن الاجتهاد الإجماعي يشترط توافر الإرادة الحرة، وأنه يكون في العلوم النظرية، وأن الأعمال الجارية في الجهاد الجماعي تطبيق لثمراته.

- **مفهوم الجهاد الجماعي**: قصد المرزوقي بهذا المفهوم بذل الجهد في الاستفادة من الآيات التي سخَّرها الله في الكون، بتطبيق العلوم التي أوصل إليها الاجتهاد الإجماعي، وهذا يتطلَّب نفي كل سلطان يقف حائلاً بينه وبين العمل وبذل الجهد، وهو ليس حرباً هجوميةً لفرض العقيدة -كما يتصوره بعض النقاد-، وإنما هو حرب دفاعية لحماية حرية اختيار العقيدة، وإزالة العقبات التي تقف حائلاً دون الاستفادة من الآيات وتسخير الكون.

- **مفهوم الخِلقة التشريعية**: قصد المرزوقي بهذا المفهوم المستوى العملي الذي يعني قابلية المبادئ للتغيُّر، وخضوعها للصيرورة، وإلا تحوَّلت الشرائع إلى طبائع، ويعني أيضاً أنه ليس للأشياء من ذاتها طبائع، بل خِلقات وأحكام الجهاد الجماعي، وأن هذه الأحكام ليست تحكُّماً، بل خِلقات؛ فهي في تطوُّر دائم، وتُنتج معرفة نسبية.

- **مفهوما الديني والفلسفي**: قصد بهما المرزوقي النقل والعقل.

- **مفهوم صيغة الاتساق بين الطبيعة والشريعة**: استطاع المرزوقي الوصول إلى هذه الصيغة عن طريق ابن خلدون وابن تيمية، وقد تجلَّت في النظرة الاستخلافية الساعية إلى تحرير الإنسانية من الجحود الديني و الجحود الفلسفي، اللذين يكمنان في الأصل الواحد المتقدِّم عليهما.

- **مفهوم فقه الاستخلاف**: قصد المرزوقي بهذا المفهوم هدم الجانب المعادي لجوهر الأديان، وهو مضمون الفلسفة الذي يشكِّل خطراً عليها (الإلهيات) لصالح مضمون جديد يستعمل نفس الأدوات (البرهان العقلي)، ولكنه مسخَّر لعمارة الأرض، فيكون بذلك

قد شابه ابن خلدون حين قلَّص من دور الفلسفة التي تبحث في ما وراء الطبيعة، ووجَّهها إلى صالح علم جديد، هو علم العمران البشري؛ أي استعمال مضمون الفلسفة النقدي في وضع حلول وصياغة مقترحات لنهوض المجتمعات.

- **مفهوم المبادئ بضربيها**: العقلي والشرعي، بوصفها مواضعات ضرورية للاجتهاد الإجماعي: أراد المرزوقي بهذا المفهوم رفض إطلاق العقل الإنساني بجعله معياراً للوجود المطلق. وقد ظهر ذلك في موقفه من المعتزلة، ونسبته الموقف الجحودي إليهم حين حكَّموا مبادئ العقل الإنساني، ومبدأ الغائية في الفعل الإلهي، ثم نسبته الموقف الشهودي إلى الأشاعرة لرفضهم هذا التحكيم.

- **مفهوما الفكر الديني والفكر الفلسفي**: رأى المرزوقي أن الفكر الديني والفكر الفلسفي يصدران عن نفس المشكاة؛ فهما واحد، وإن اختلفا في طريقة العلاج وأولوياته؛ إذ يتوجَّه الفكر الديني إلى الشريعة ومنها إلى الطبيعة، ويتوجَّه الفكر الفلسفي من الطبيعة إلى الشريعة، والاختلاف هنا لا يقتضي تنازعهما. وقد استند المرزوقي في ذلك إلى فكرته المركزية التي مفادها أن تاريخ الإنسانية الفكري هو تاريخ واحد بتركيبته الفلسفية والدينية.

- **المنزلة الاسمية**: مصطلح يشير إلى المنزلة الغاية التي انتهى إليها الفكر العربي في العصر الوسيط عند ابن تيمية (الاسمية النظرية) وابن خلدون (الاسمية العملية)، والتي أرَّخ بها المرزوقي لبداية نهضتنا المعاصرة.

- **منزلة الكلي الوجودية**: مصطلح يمثِّل بؤرة التساؤل الفلسفي والتساؤل الديني، ونقطة التقاء جميع مسائلهما، بما هو المعقول المعلوم، والمعقول المعمول، ونتائجها الإبستمولوجية في علمي النظر (الرياضيات، والمنطق)، وعلمي العمل (السياسات، والتاريخ)، تأسيساً للإصلاح الروحي عند ابن تيمية، والإصلاح السياسي عند ابن خلدون. وقد تجلَّت منزلة الكلي الوجودية في المرحلة الاسمية العربية، وهي تختلف عن المنازل الثلاث للكلي الواقعي التي يتعيَّن فيها، بما هو عين عقلية مفارقة عند الأول،

ينفعل فيها العقل من خارج واقعية المعقول الأفلاطوني، أو عين حسية مفارقة عند الثاني، ينفعل فيها الحس من خارج واقعية المحسوس السوفسطائي، أو صورة عقلية مُتعيِّنة في المحسوس عند الثالث، فتجمع بين الانفعال العقلي والانفعال الحسي (حل أرسطو الوسط).

- **الموقف الجحودي**: مصطلح يُقصد به الموقف الذي يوحِّد بين الإدراك والوجود في النظرة إلى المعرفة، وهو ما أطلق عليه المرزوقي اسم الحلولية.

- **الموقف الشهودي**: مصطلح يُقصد به الموقف الذي يرفض التوحيد بين الإدراك والمعرفة؛ ذلك أن جوهر المعرفة هو التسليم بالوجود الطبيعي والتشريعي المتعالي عن أيِّ إدراك إنساني، وهو ما أطلق عليه المرزوقي اسم الحنيفية.

- **الميتاتاريخ**: مصطلح يُقصد به ما بعد التاريخ، ولا علاقة له بالتاريخ، وهو يُبقي المجتمع العربي صريع منطق الاستبداد ووهم الحقيقة المطلقة، وهيمنة الآخر، بحيث تحرِّكه المخيِّلة الصورية للعوالم بعد تحريرها من أسر الواقع، والتجائها إلى الحلم بديلاً عنه، فيما هو فوقه أو بعده، فيحل المافوق الواقع محل الواقع، ويحل المابعد التاريخ (الميتاتاريخ) محل التاريخ. وتقدَّم في الميتاتاريخ رواية للسير مؤسطرة (أي تدخل في صناعتها الأساطير)، وهي رواية ترتفع بالسير من شرطها البشري إلى مقام المختارين الذين رصدتهم الأقدار لتحمُّل أعباء الأمم. إذن، فهي أبعد ما تكون عن التاريخ؛ أي عن الوقائع التي حدثت فعلاً، أو كان ممكناً حدوثها منطقياً. وهذا المصطلح يُخضِع التاريخ لحتمية لا تاريخية بعيدة عن الحدث الواقعي، وتُرفَع فيه الأسلاف إلى مصاف الأبطال، مُنزَّهين عن الوقوع في الخطأ. وبه تعيش الأمم في ماضيها؛ ما يجعلها تعيش حالة من الفوضى والضياع، وهو يُقدِّم نفسه بديلاً عن الإيمان الديني في حال لم يتحرَّر من الجحود.

- **نظرية الشرائع والتأويل**: نظرية يستند أساسها إلى سببية الحرية الخلقية النافية للطبيعة.

فقوانين الشرائع أو الإنسانيات عامة تنتج من الحرية مع الضرورة. وهذه يغلب عليها التأويل لا التحليل، وأداتها التاريخ واللسانيات.

- **نظرية الطبائع والتحليل**: نظرية يستند أساسها إلى سببية الضرورة الطبيعية النافية للشريعة. فقوانين الطبائع أو الطبيعيات عامة تنتج من الضرورة. وهذه يغلب عليها التحليل لا التأويل، فتكون أداتها المنطق والرياضيات بعده.

- **الوثنية الدينية**: مصطلح يشير إلى وثوقية إخوان الصفا والتصوف المتفلسف المبني على الأساطير، وقد حاول ابن خلدون -من خلال علم العمران- تحرير التاريخ وعلمه من هذه الوثنية.

- **الوثنية العقلية**: مصطلح يشير إلى وثوقية الفلاسفة عامة، مُمَثَّلةً في ميتافيزيقا أرسطو. وقد حاول ابن تيمية -من خلال وضع منهج المعرفة التجريبية- تحرير الطبيعة وعلمها منها ومن الأوهام الميتافيزيقية.

- **الوجدان الاستخلافي**: مصطلح يُقصد به أساس الوحدة الحيَّة التي تجمع بين مبادئ العقل والنظر ومبادئ الشرع والعمل، مع ما يتأسَّس عليها من قيم، بوصف ذلك إدراكاً للصلة بالمطلق يلازم الوجود الإنساني في أشد لحظاته طغياناً، ويتحدَّد من أساس هذه الوحدة العِلَّة العميقة للترابط بين الفكر الفلسفي والفكر الديني.

- **الوسطية الوجودية**: مصطلح يشير إلى قانون تناسب القوى الحاصل بمقتضى الضرورة، من حيث إن الإنسان كائن فيزيقي وميتافيزيقي في جوهره، وإنه غير مكلَّف بتحقيقها لأنها عين وجوده.

- **الوسطية القيمية**: مصطلح يشير إلى قانون تنسيب القيم الذي ينبغي تحصيله بمقتضى الحرية التي لا تتحقق قبلياً، وإنما تتحقق من خلال سعي كل حَدٍّ من حدود المسألة إلى غايته. وهي أساس المأزق الإسلامي الذي كبح السعي للوصول إلى غايته بتصوُّر وجود وسط محدَّد قبلياً. والتوسُّط هنا هو نفي لحرية المذاهب الأخرى.

- **الوصل جحودياً**: مصطلح يُقصد به الوصل بين الفكر الديني والفكرالفلسفي، كالذي حدث بين الفكر الفلسفي اليوناني والفكر الديني العبراني. وتُطلَق لفظة «الجحود» على ما يشوب أصل الفكرة من انحراف.

- **الوصل شهودياً**: مصطلح يُقصد به الوصل بين الفكر الديني والفكر الفلسفي، كما حدث في الحضارة الإسلامية. وتُطلَق لفظة «الشهود» عندما تبقى الفكرة على أصلها (محضة) من دون شوائب.

- **الوضعية العملية الإيجابية**: مصطلح يشير إلى الوضعية التي تقوم على أساس براكسيولوجي- تعلُّمي وتعليمي، وتجعل العلم مجرَّد أداة سياسية لتحويل الظاهرات العمرانية -التي تصوَّرها كانط على أساس فلسفة أو ميتافيزيقا في جوهر الإنسان العملي- إلى مجرَّد أيديولوجيا.

- **الوضعية النظرية**: مصطلح يشير إلى الوضعية التي تقوم على أساس إبستمولوجي، وتحاول تعميم منهجية علوم الطبيعة لتجاوز ثنائية كانط، بردِّ العمل إلى نموذج النظر، ورفض المقابلة بين عالم الحرية (الإنسانيات) وعالم الضرورة، مُعتبرةً أن كل مجال العلم هو مجال لا يمكن أن يكون إلا من جنس علوم الطبيعة.

- **الواقعية**: مصطلح يشير إلى المذهب الفلسفي الذي يقرِّر للواقع (موضوع التعقل) وجوداً مستقلاً، ويقيس صدق الأفكار بمطابقتها لهذا الواقع، ويفيد أن للكليات وجوداً في الواقع مستقلاً عن الأشياء التي تمثِّلها، وأن وجودها أسبق من وجود الأشياء؛ إذ لا تُفهَم الجزئيات إلا بالكلي الذي تندرج ضمنه. والمذهب الواقعي ليس في ذاته كلياً خالصاً، ولا جزئياً محضاً، وإنما هو مزيج بين الاثنين؛ بين الكلي الأفلاطوني المعقول، والكلي السوفسطائي المحسوس.

- **الواقعية على جزأين**: الأول هو الواقعية الطبيعية المسيطرة على الأفلاطونية المحدثة وحدُّها الأفلاطوني وحدُّها الأرسطي، والثاني هو الواقعية الشريعية المسيطرة على التوراتية المحدثة وحدُّها التوراتي وحدُّها الإنجيلي.

- **الواقعية على نوعين**: الأول هو الواقعية الأرسطية التي تُقِرُّ بوجود صور محايثة للوجود الحسي تمثِّل ماهيته، والثاني هو الواقعية الأفلاطونية التي تجعل للمثل وجوداً أحق بالوجود من الأشياء المحسوسة. وهي منزلة تاريخية تمثِّل عائقاً حاول الفكر العربي التخلُّص منها -حدّاها الفلسفيان: أفلاطون وأرسطو، وحدّاها الدينيان: التوراة والإنجيل- للوصول إلى جوهر الفلسفة وجوهر الدين.

- **واقعية الكلي**: مصطلح يشير إلى أن ماهية الأشياء وقيمتها موجودتان خارج الذهن، وأنه يمكن إدراكهما. وإمكانية إدراك الكلي تعني إمكان مطابقة الموجود للمعلوم، ومن ثم التسليم بالوحدة المباشرة بين العلم وموضوعه، وهذا يعني إخضاع نظام الوجود إلى النظام العقلي المنطقي.

- **الوهم الأكبر أو الوهم المزدوج**: مصطلح يُقصد به التوحيد بين الإدراك والوجود، وهو أساس الفلسفة الجحودية الذي تُرَدُّ إليه كل الحلوليات؛ وقد عنى به المرزوقي ادعاء العلم المحيط بالموضوع والمطابق له، والعمل الإطلاقي المترتِّب عليه؛ فكلاهما أسَّس لما سمّاه المرزوقي المرض الجحودي.

- **الوهم الميتافيزيقي الفلسفي**: مصطح أطلقه المرزوقي على نظام الضرورة الطبيعية الذي قال به بعض الفلاسفة، مثل ابن رشد وابن سينا، ودحضه الغزالي.

- **اليقظة الوجودية**: مصطلح قصد به المرزوقي العودة إلى الفعل في التاريخ الكوني، بالذهاب إلى الغايات في الأعمال، وعدم الوقوف عند البدايات، حيث يكون فيها الوصل بين التناهي واللاتناهي خروجاً من الغفلة إلى عين اليقظة.

المراجع والمصادر

- اشفيتسر، ألبرت (١٩٨٠)، **فلسفة الحضارة**، ط٢، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس.
- الأفغاني، جمال الدين وعبده، الشيخ محمد (٢٠٠٢)، **التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية**، إعداد وتقديم: سيد هادي خسر وشاهي، القاهرة: الشروق الدولية.
- الألوسي، حسام محي الدين (٢٠٠٢)، الفكر في التراث العربي الحضاري، في: (خالد الكركي وآخرون)، **حوارات في الفكر العربي المعاصر المشروع الحضاري العربي بين التراث والحداثة**، الحوار الرابع، عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر عبد الحميد شومان.
- أمبيرش، مهدي (٢٠٠٩)، **إشكاليات المشروع والمشروع الإسلامي: الجذور التاريخية**، طرابلس: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية.
- أمزيان، محمد (٢٠٠٨)، **منهج البحث العلمي بين الوضعية والمعيارية**، ط٤، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- أمين، عثمان (١٩٦٥)، **رائد الفكر المصري محمد عبده**، ط٢، القاهرة: دار الثقافة.
- باسعد، بدر محمد (١٤ تموز، ٢٠١٥)، مفهوم الفلسفة عند أبي يعرب المرزوقي، مركز نماء للبحوث والدراسات، استرجع تشرين الأول ٢٧، ٢٠١٥، من

www.nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?id=30547

- البدور، سلمان (٢٠١١)، **العالم الثالث الهوية والحضارة**، عمان: دار مجدلاوي.
- أبو بكر، جيلالي (٢٠١١)، **الإصلاح والتجديد الحضاري لدى محمد إقبال ومالك بن نبي بين النظرة الصوفية والتفسير العلمي**، الجزائر: دار الأمل.
- بلال، نعيم (٢٠٠٤)، **الفكر الإسلامي بين النهضة والتجديد**، بيروت: دار الهادي.
- بيجوفيتش، علي عزت (١٩٩٤)، **الإسلام بين الشرق والغرب**، عمان: دار الشروق.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (٢٠٠٤)، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق علي بن محمد العمران، مكة: دار عالم الفوائد.

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (٢٠٠٥)، **مجموع الفتاوى**، ط٣، كتاب الفقه والبيع، الإسكندرية: دار الوفاء.
- الجابري، علي (٢٠٠٥)، **فلسفة التاريخ والحضارة في الفكر العربي**، الأردن: دار الكتاب الثقافي.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (١٩٩٨)، **البرهان في أصول الفقه**، ط ٤، تحقيق عبد العظيم الديب، الإسكندرية: دار الوفاء.
- جدعان، فهمي (٢٠١٠)، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط ٤، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- جدعان، فهمي (١٩٨٥)، **نظرية التراث**، عمان: دار الشروق.
- الجلبي، واثق (٢٧/ ٠٧/ ٢٠١٣)، ميتا تاريخ، الحوار المتمدن، استرجع تموز ٢٣، ٢٠١٥، من www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=370548
- جيهامي، جيرار (٢٠٠٠)، **مصطلحات ابن رشد**، بيروت: مكتبة لبنان.
- حاج حمد، محمد أبو القاسم (٢٠٠٤)، **أبستمولوجية المعرفة الكونية**، بغداد: دار الهادي.
- حاج حمد، محمد أبو القاسم (٢٠١٢)، **العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، ط٣، بيروت: دار الساقي.
- الحداد، محمد (٢٠٠٤)، **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، بيروت: دار الطليعة.
- الحداد، محمد (٢٨ آيار، ٢٠٠٧)، في نشأة الجدل العربي حول العلمانية (١)، الأوان، استرجع تشرين الثاني ١٤، ٢٠١٥، من www.alawan.org/article311.html
- أبو حمدان، سمير (١٩٩٢)، **الإمام محمد عبده، جدلية العقل والنهضة**، بيروت: دار الكتاب العالمي.
- حوراني، ألبرت (١٩٦٨)، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة: كريم عزقول، بيروت: دار النهار.
- الخطيب، سليمان (١٩٨٦)، **أسس مفهوم الحضارة في الإسلام**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي.
- الخطيب، سليمان (١٩٩٣)، **فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

- أبوخلخال، عبد الوهاب (٢٠١٢)، **قراءة في فكر مالك بن نبي**، الدوحة: إدارة البحوث والدراسات الإسلامية.
- ابن خلدون، عبد الرحمن (١٩٧٦)، **المقدمة**، بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- خليل، بكري (١٩٩٧)، **الفلسفة وإشكاليات النهضة العربية**، السلسلة الثالثة، بغداد: بيت الحكمة.
- الخويلدي، زهير (٢٣ أيلول، ٢٠١٠)، خصوصية علاقة الفلسفة بالدين عند هيجل، موقع التجديد العربي، استرجع آب ٣، ٢٠١٦، من www.arabrenewal2002@gmail.com
- الخويلدي، زهير (٢٧ أيلول، ٢٠٠٩)، ماهي الآفاق التي تنفتح أمام الفلسفة عندما تتساءل عن الكلي؟ الحوار المتمدن، استرجع حزيران ٩، ٢٠١٦، من

www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=185972

- دغيم، سميح (٢٠٠١)، م**وسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي**، بيروت: مكتبة لبنان.
- دنيا، سليمان (١٩٩٥)، المشار إليه في: أحمد عبد الرازق، **فلسفة المشروع الحضاري – بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الراوي، عبد الستار (١٩٩٧)، تأملات أولى في مسألة النهضة في: (بكري خليل)، **الفلسفة وإشكاليات النهضة العربية**، بغداد: بيت الحكمة.
- رضائي، محمد محمد (١٦ كانون الثاني، ٢٠١٥)، الهوية، الانتماء، والموضوعات، ترجمة: علي آل دهرالجزائري، **مجلة نصوص معاصرة**.
- زايدي، رابح (١٤ نيسان، ٢٠١٤)، قراءة (مع) مشروع المرزوقي، موقع الشهاب، استرجع شباط ١٦، ٢٠١٦، من shehab-center.net/downloads/almarzouki.docx
- الزبيدي، محمد (٢٠١٠)، **تاج العروس**، ط٢، م٣: الكويت: دار الهداية.
- زيادة، رضوان (٢٠٠٤)، النهضة المستحيلة قراءة المستقبل بعيون الماضي (أبو يعرب المرزوقي)، في: **سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي**، بيروت: المدار الإسلامي.

- زيادة، رضوان (٥ كانون الثاني، ٢٠١٣)، محاضرات في حـوار الحضارات: تعقيب على بحث الدكتور أبو يعرب –رؤية فلسفية، استرجع آذار ٧، ٢٠١٦، من
– http://iranarab.com/Default.asp?Page=ViewArticle&ArticleID=554
- زندكول، هنس (٢٠١٢)، **المثالية الألمانية**، ج١، (ترجمة أبو يعرب المرزوقي وفتحي المسكيني وناجي العونلي)، بيروت: الشركة العربية للأبحاث والنشر.
- زيعور، علي (١٩٩٢)، التوجه الحضاري في فكر مالك بن نبي، **التربية والإبستمولوجيا**.
- السبحاني، الشيخ جعفر (٢٠٠٦)، بحوث في الملل والنحل: دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية، ، إيران: مؤسسة الإمام الصادق.
- السحمراني، أسعد (١٩٨٤)، **مالك بن نبي "مفكراً إصلاحياً"**، بيروت: دار النفائس.
- السعيد، نورة (١٩٩٧)، **التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي**، دراسة في بناء النظرية الاجتماعية، الرياض: الدار السعودية.
- السيد أحمد، عزمي طه (٢٠٠٨)، **علم الثقافة الإسلامية: مدخل**، عمان: المؤسسة العربية الدولية للنشر والتوزيع.
- سيديبي، رجب (١٩٩٦)، مالك بن نبي وفلسفته الإصلاحية، **سلسلة دراسات عربية وإسلامية**، جامعة القاهرة.
- شاكر، محمود (١٩٩٥)، المشار إليه في: أحمد عبد الرازق، **فلسفة المشروع الحضاري- بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي** –، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- شاويش، محمد (٢٠٠٧)، **مالك بن نبي والوضع الراهن**، دمشق: دار الفكر.
- شرابي، هشام (١٩٧٨)، **المثقفون العرب والغرب**، بيروت: دار النهر.
- شفيق، منير (٢٠٠٦)، في نقد موضوعات لمالك بن نبي، في :(**جودت سعيد: بحوث ومقالات مهداة إليه**، دمشق: دار الفكر.
- شكري، غالي (١٩٨٣)، **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، طرابلس: الدار العربية للكتاب.

- الشوابكة، أحمد (١٩٩٩)، مشروع الجامعة الإسلامية في فكر جمال الدين الأفغاني، **حلقة دراسية: جمال الدين الأفغاني عطاؤه الفكري ومنهجه في الإصلاح**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- شيدوقة، محمد (٢٦ تشرين الثاني، ٢٠٠٨)، فلسفة المرزوقي :استئناف مشروع الشهود الحضاري، الوعي العربي بقضايا الأمة، استرجع أيلول ١٥، ٢٠١٥، من
.facebook.com/Prof.Yoreb/photos/a.../285754448152270/https://fr-
- شيدوقة، محمد (١٠آذار، ٢٠١٠)، الكلي في فلسفة أبي يعرب المرزوقي تحرير الإمكان من أجل استئناف التمكين، شبكة الحوار نت الإعلامية، استرجع أيلول ١٣، ٢٠١٥، من
www.alhiwar.net/ShowNews.php?Tnd=6440
- صبحي، أحمد (١٩٧٥)، **فلسفة التاريخ**، الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الاجتماعية.
- صليبا، جميل (١٩٨٢)، المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- عبد الرازق، أحمد محمد جاد (١٩٩٥)، **فلسفة المشروع الحضاري - بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي** -، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- عبد اللي، عبد الحفيظ (١٩٩٤)، قراءة في كتاب: إصلاح العقل في الفلسفة العربية من الواقعية إلى الاسمية، **إسلامية المعرفة**.
- عبد النور، محمد (١٣ تشرين الأول،٢٠١٦)، بعض محددات الفكر الفلسفي عند أبي يعرب المرزوقي: الاستئناف غاية والاستخلاف منهجاً، مركز نماء للبحوث والدراسات، استرجع كانون الأول ٧، ٢٠١٦، من http: / /www.nama-center.com
- عبد النور، محمد (٢٠١٤)، **شذرات في قضايا التجديد والنهوض**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد النور، محمد (٢٤ نيسان،٢٠١٦)، لماذا الإسلام أجدر بقيادة البشرية؟ أسس نظرية الاستخلاف عند أبي يعرب المرزوقي، مركز نماء للبحوث والدراسات، استرجع كانون الأول ٧، ٢٠١٦، من
http: / /www.nama-center.com
- العروي، عبد الله (١٩٩٥)، **الأيدولوجيا العربية المعاصرة**، بيروت: المركز الثقافي العربي.

- العقاد، عباس محمود (٢٠٠٨)، **الإسلام في القرن العشرين: حاضره ومستقبله**، ط٣، القاهرة: نهضة مصر.
- عكاشة، شايف (١٩٦٨)، **الصراع الحضاري في العالم الإسلامي**، دمشق: دار الفكر.
- عمارة، محمد (١٩٨١)، **الإمام محمد عبده مجدد الإسلام**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- عمارة، محمد (٢٠٠٦)، **ابن رشد بين الغرب والإسلام**، القاهرة: نهضة مصر.
- عويس، عبد الحليم (٢٠١٢)، **مشكلة التقدم بين السنن الكونية والقرآنية**، عمان: دار المأمون.
- العويسي، عبد الله (٢٠١٢)، **مالك بن نبي: حياته فكره**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- ابن عيسى، عمر (٢٠٠٧)، **مالك بن نبيفي تاريخ الفكر الإسلامي وفي مستقبل المجتمع الإسلامي**، دمشق: دار الفكر.
- غليون، برهان (١٩٩٢)، **الوعي الذاتي**، ط٢، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- فخري، ماجد (١٩٨٠)، مفهوما التمدن والتخلف عند بعض أعلام مفكري عصر النهضة، **قضايا عربية**.
- الفيروزآبادي، مجد الدين (٢٠٠٥)، **القاموس المحيط**، ط٨، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، عمان: الرسالة.
- القاسم، عبد العزيز ومرحوم، رضوان والصيخان، سليمان (٢٠١٢)، مقدمة: نحو نقدية سلفية وفلسفية: قراءة لرؤية أبي يعرب المرزوقي في:(أبو يعرب المرزوقي)، **دور الفلسفة العربية ومنجزاتها**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- الكندي، يعقوب بن اسحاق (١٩٥٠)، **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي.
- لالاند، أندريه (٢٠٠١)، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل أحمد خليل، (ط٢)، بيروت: منشورات عويدات.

- لبيب، مصطفى (٢٠١٠)، **نظرات في فكر الإمام محمد عبده**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- المتنبي، **الموسوعة العالمية للشعر العربي: أدب**، رقم القصيدة ٥٤٦٣، www.adab.com

- محافظة، علي (٢٠٠٢)، شروط النهضة العربية، في: **حوارات في الفكر العربي المعاصر المشروع الحضاري العربي بين التراث والحداثة**، (٤)، منشورات مكتبة عبد الحميد شومان، الأردن.

- محمد إسماعيل، (٢٠٠٦)، **المجمل في الآثار والحضارة الإسلامية**، القاهرة: زهراء الشرق.

- محمود، يوسف عبد الله، (٢٠٠٩)، ماذا نستلهم من ابن خلدون؟،**مجلة المنتدى**، (٢٤٦).

- المرزوقي، أبو يعرب (٢ نيسان،٢٠١٦)، آثار الانحطاطين ومنهج علاجهما الشافي، الوعي العربي بقضايا الأمة، استرجع كانون الثاني ٢٠، ٢٠١٦، من

https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com

- المرزوقي، أبو يعرب وتيزيني، الطيب (٢٠٠١)، **آفاق فلسفة عربية معاصرة**، دمشق: دار الفكر المعاصر.

- المرزوقي، أبو يعرب و حنفي، حسن (٢٠٠٣)، **آفاق النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن**، دمشق: دار الفكر.

- المرزوقي، أبو يعرب (١٩٩٩)، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، بيروت: دار الطليعة.

- المرزوقي، أبو يعرب (٧ آيار،٢٠١٦)، الاختناق: تأملات في بعدي حياة الإنسان الوجودي والديني، الوعي العربي بقضايا الأمه، استرجع آب٢١، ٢٠١٦،

https://abouyaarebmarzouki.wordpresshttps

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٠١٣)، في طبيعة الأزمة التي يمر بها الفكر العربي، في: (عبد السلام طويل)، **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، دراسات مهداة الى المفكر رضوان السيد، الرباط: المعارف الجديدة.

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٠٠٩)، **أزمة الحضارة العربية المترددة**، بيروت: الدار العربية للعلوم.

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٢ حزيران، ٢٠١٤)، أزمة الفكر السني طبيعتها وعللها، الوعي العربي بقضايا الأمة، استرجع حزيران ٣، ٢٠١٥، من

https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com

المرزوقي، أبو يعرب، (٢٠٠١)، **استئناف العرب لتاريخهم الكوني**، بيروت: الدار العربية للعلوم.

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٠٠٧)، **استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي**، عمان: منتدى الفكر العربي.

- المرزوقي، أبو يعرب، (٢٠٠٧)، استراتيجية الحوار المتكافئ، **الإسلام والغرب نحو عالم أفضل**، مؤتمر الجزيرة الأول، قطر: الدار العربية للعلوم.

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٠١٢)، **إشكالية تجديد أصول الفقه**، دمشق: دار الفكر المعاصر.

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٠١٢)، **أشياء من النقد والترجمة**، بيروت: جداول للنشر.

- المرزوقي، أبو يعرب (١٩٨٣)، إصلاحات النهضة وعلاقتها بالنظريات الخلدونية، **شؤون عربية**، (٢٤)،١١٥ -١٣٢.

- المرزوقي، أبو يعرب (١ حزيران،٢٠١٥)، الإصلاح التربوي عند ابن خلدون وابن تيمية، الوعي العربي بقضايا الأمة، استرجع آذار ١٤، ٢٠١٦، من

.wordpress.comhttps://abouyaarebmarzouki

- المرزوقي، أبو يعرب (١٩٩٦)، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون**، ط ٣، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت.

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٠٠١)، تجليات الفلسفة العربية ومنطق تاريخها من خلال منزلة الكلي، دمشق: دار الفكر المعاصر.

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٠٠٨)، **تحديات وفرص: محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين**، دار الفرقد، دمشق.

- المرزوقي (٢٠ شباط، ٢٠١٦)، التحرر من التحريفين الديني والفلسفي، ج١، موقع الوعي العربي بقضايا الأمة، استرجع أيلول ١٥، ٢٠١٦، من

https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٥ تموز، ٢٠١٥،)، التراث، الاستخلاف واستعمار الإنسان في الأرض، الوعي العربي بقضايا الأمة، استرجع كانون الأول ١٣، ٢٠١٥، من

https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٠٠٠)، "تشخيص الأزمة بين سطح الأغراض وعمق العلل"، **مجلة الاجتهاد**، العدد: (٥٤).

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٥ آذار، ٢٠١١)، حوارالحضارات بين منطق التاريخ الطبيعي ومنطق التاريخ الحضاري: محاولة في فهم فلسفة التاريخ القرآنية، استرجع آيار ٢١، ٢٠١٦، من

religeophilopoet.blogspot.com/2014/04/blog-post_1845.html

- المرزوقي، أبو يعرب (١٣ أيلول، ٢٠١٦)، دراسة المفاهيم الثورية للسنة، ج٢، موقع الوعي العربي بقضايا الأمة، استرجع تشرين الأول ٢١، ٢٠١٦، من http://pubhtml5.com/tyji/dfui

- المرزوقي، أبو يعرب (١٩٩٧)، الدليل الوجودي الحلولي أو شروط التحرر من الأفلاطونية المحدثة الجرمانية، **إسلامية المعرفة**،٣ (١١).

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٠١٢)، دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

- المرزوقي، أبو يعرب (١٩٩٨)، الروحانية الإستخلافية: خصائصها وشروطها، **إسلامية المعرفة: بحوث ودراسات**، ٤ (١٣).

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٠٠١)، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، دمشق: دار الفكر المعاصر.

- المرزوقي، أبو يعرب (١٠ تشرين الأول،٢٠١٤)، طبيعة الأزمة في فكر الأصوليتين الدينية والعلمانية، موقع الوعي العربي بقضايا الأمة، استرجع شباط ٨، ٢٠١٦

https://shorturl.at/entSW

- المرزوقي، أبو يعرب (٤ نيسان، ٢٠١٦)، طبيعة بعدي الإنسان: الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها، استرجع كانون الأول ٢٠،

2015 ar.facebook.com/Prof.Yoreb/posts/1070570996337274- https://ar

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٠٠٦)، العلل العميقة لتعثر الصحوة والنهضة، في: **جودت سعيد: بحوث ومقالات مهداة إليه**، دمشق: دار الفكر.

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٢ تشرين الأول، ٢٠١٤)، فكر ابن تيميه الإصلاحي: أبعاده الفلسفية، موقع: الوعي العربي بقضايا الأمة، استرجع تموز ٧، ٢٠١٦، من

https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com

- المرزوقي، أبو يعرب (١٣ آب،٢٠١٤)، فكر ابن خلدون في عشر مسائل، الوعي العربي بقضايا الأمة، استرجع تموز ١٢، ٢٠١٦، من

https://abouyaarebmarzouki.wordpress.comhttps

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٠١٢)، كيف نفهم تعثر الإبداع في الفلسفة العربية، تحرير رائد عكاشة ومحمد الجندي ومروة خرمة، **الفلسفة في الفكر الإسلامي**، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٠٠٦)، الفلسفة العربية في مائة عام: إشكاليات ومناهج ومعوقات وآفاق، في: **الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام**، (١٢)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- المرزوقي، أبو يعرب (٥ أيار، ٢٠١٤)، قصتي مع الغزالي إصلاحه وعلل فشله، الوعي لعربي بقضايا الأمة، استرجع تموز ٧، ٢٠١٦، من

https://abouyaarebmarzouki.files.wordpress.comhttps

- المرزوقي، أبو يعرب (١٥حزيران ٢٠١٥)، "لا إسلام إلا إسلام السنة والجماعة"، الوعي العربي بقضايا الأمة، استرجع شباط ١١، ٢٠١٦، من

-ar.facebook.com/Prof.Yoreb/posts/925151950879180https://ar

- المرزوقي، أبو يعرب (١ أيلول، ٢٠١٥)، لماذا يكرهون ابن تيمية؟، الوعي العربي بقضايا الأمة، استرجع شباط ١١، ٢٠١٦، من

http://www.alukah.net/translations/0/28620/#ixzz4EnhW3p6g

- المرزوقي، أبويعرب (٢٠٠١)، "مبادئ العقل وقيمه: دلالات التجاوز النقدي للسنتين العبرانية واليونانية"، **مجلة فكر ونقد**، العدد (٣٦)، (١١/ ٢/ ٢٠٠١م).

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٠٠٤)، **مستقبل الإسلام والمسلمين والموقف الوجودي المناسب للظرف التاريخي**، دمشق: دار الفكر.

- المرزوقي، أبو يعرب (١٥نيسان، ٢٠١٥)، مفهوم فلسفة الدين، موقع الوعي العربي بقضايا الأمة، استرجع شباط ١٠، ٢٠١٦، من https://abouyaarebmarzouki.wordpress.comhttps

- المرزوقي، أبو يعرب (٤ نيسان، ٢٠١٢)، مقومات الحوار السوي بين الحضارات وشروطه، الحوار اليوم، استرجع آيار ٦، ٢٠١٦، من www.alhiwartoday.net/node/3235

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٦ آذار، ٢٠١٦)، مناعة الأمة في علاج آثار الإنحطاطين، الوعي العربي بقضايا الأمة، استرجع كانون الأول ٢٠، ٢٠١٥، من

https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٠١٠)، **منزلة الكلي في الفلسفة العربية**، الفكر العربي المعاصر.

- المرزقي، أبو يعرب (٣ أيلول، ٢٠١٥)، منطلق الاستئناف وطبيعة الأزمة، الوعي العربي بقضايا الأمة، استرجع شباط ١٣، ٢٠١٦، من https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٠٠٧)، **النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية**، تونس: الدار المتوسطية للنشر.

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٠٠٧)، **نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وإبن رشد**، تونس: الدار المتوسطية.

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٠٠١)، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، دمشق: دار الفكر المعاصر.

- المرزوقي، أبو يعرب (١١ تشرين الأول، ٢٠١٤)، الوحي ودلالاته، الوعي العربي بقضايا الأمة، استرجع شباط ٨، ٢٠١٦، من https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٧ آيار،٢٠١٥)، وسطية العقلانية الإسلامية – المسألة الأولى –، الوعي العربي بقضايا الأمة، استرجع آب ١١، ٢٠١٦، من

https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com

- المرزوقي، أبو يعرب (٢٠٠٧)، **الوعي العربي بقضايا الأمة**، دمشق: دار الفرقد.

- مؤنس، حسين (١٩٩٨)، **الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها**، ط٢، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون.

- مسعود، جبران (١٩٦٨)، **الرائد**، ط٥، بيروت: دار العلم للملايين.
- مسقاوي، عمر (٢٠٠٨)، **مقاربات حول فكر مالك بن** نبي، دمشق: دار الفكر.
- المسيري، عبد الوهاب (٢٠١٢)، المقدمة، في: رائد عكاشة ومحمد الجندي ومروة خرمة، **الفلسفة في الفكر الإسلامي**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- مشُوش، صالح بن طاهر (٢٠١٢)، **علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- المشيشي، مولاي الخليفة (٢٠١٢)، **مالك بن نبي: دراسة استقرائية مقارنة**، دمشق: دار النايا.
- ملحم، عدنان (٢٠١٢)، مدرسة الإسكندرية وتاريخ التعليم الفلسفي، **مجلة دراسات** تاريخية.
- ابن منظور، أحمد (١٩٩٧)، **لسان العرب**، ط٢، بيروت: دار إحياء التراث-مؤسسة التاريخ العربي-
- النجار، عبد المجيد (١٩٩٩)، **عوامل الشهود الحضاري**، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- النجار، عبد المجيد (١٩٩٩)، **فقه التحضر**، ج١، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- ابن نبي، مالك (٢٠٠٢)، **تأملات**، إشراف ندوة مالك بن نبي، دمشق: دار الفكر المعاصر.
- ابن نبي، مالك (٢٠١٢)، **شروط النهضة**،ترجمة: عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية.
- ابن نبي، مالك (٢٠٠٠)، **الظاهرة القرآنية**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (ط٤)، دمشق: دار الفكر.
- ابن نبي، مالك (٢٠٠١)، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (ط٣)، دمشق: دار الفكر.

- ابن نبي، مالك (٢٠٠٩)، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ط ٩، ترجمة: أحمد شعبو وبسام بركة وعمر مسقاوي، دمشق: دار الفكر.
- ابن نبي، مالك (٢٠٠٨)، **من أجل التغيير**، دمشق: دار الفكر.
- ابن نبي، مالك (١٩٧٤)، **ميلاد مجتمع**، ط٢، ترجمة: عبد الصبور شاهين، طرابلس: دار الإنشاء.
- ابن نبي، مالك (٢٠١٢)، **وجهة العالم الإسلامي**،ترجمة عبد الصبور شاهين، القاهرة: دار الكتاب المصري.
- الهجلة، منصور (٢٠١٢، كانون الثاني ١٨)، إصلاح العقل في الفلسفة العربية من الواقعية إلى الإسمية: قراءة في كتاب، استرجع في شباط ٤، ٢٠١٦، من

https://m.facebook.com/Prof.Yoreb/posts/181593501942821

- هيجل، (٢٠١٥)، **تكوينية الوعي الإنساني الديني**» دروس في فلسفة الدين لهيجل»، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، أبو ظبي: حكمة.
- هيجل، (٢٠١٤)، **جدلية الدين والتنوير «من دروس فلسفة الدين لهيجل»**، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، أبو ظبي: حكمة.
- هيجل، (١٩٩٧)، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي.
- وجدي، محمد (١٩٩٢)، **الإسلام في عصر العلم**، ط٣، بيروت: دار الكتاب العربي.
- الوردي، علي (٢٠٠٨)، **مهزلة العقل البشري**، الأردن: دار الوراق.
- ولد أباه، السيد (٢٠١٠)، **أعلام الفكر العربي: مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- ولد أباه، السيد (١٤ حزيران،٢٠١١)، نظرية العدالة في الإسلام والقيم السياسية المعاصرة، استرجع تموز٢٤، ٢٠١٦، من http:// aqlame.com/article4572

المراجع باللغة الإنجليزية

- Abu Zayd, Nasr (2006), **Reformationof Islamic Thought: A historical Critical Analysis,** Amsterdam press university: Amsterdam.
- Haddad, Yvonne (2012), in (Ahmad, N. A. Abdi, S., and Ahmed F. I), **Mohamed Abduh's Contribution toModernity**, Malaysia Uni. press, Vol. 2, No. 1,p p 120- 135
- Mahdi, Muhsin S. (1972), Islamic Philosophy in:(Charles Malik), **God and Man in Contemporary Islamic Thought**, Syracuse Univ Pr: NY

الكشاف

أ

إبداع: ٩، ١٩، ٢١، ٢٢، ٣٢، ٣٤، ٤٧، ٧٧، ٩٢، ١٠٩، ١١٠، ١٣١، ١٤٢، ١٤٧، ١٥٧، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٧١، ١٧٢، ١٨٧، ١٩٦، ١٩٨، ٢٠٩، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٦، ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦١.

اجتهاد: ١٢، ٢٠، ٥٠، ٥١، ٥٥، ٦٠، ٦١، ٦٣، ٦٦، ٨٦، ٩٧، ٩٩، ١٠٦، ١١١، ١١٧، ١١٩، ١٢١، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٢، ١٤٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٧٣، ٢١٤، ٢١٧، ٢٢٢، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٦.

اجتهاد إجماعي: ١١٧، ١١٩، ١٢٧، ١٢٨، ٢١٤، ٢١٧، ٢٤٩، ٢٥٣، ٢٦٢.

اجتهاد فلسفي: ١٢، ٢٠، ١١٣.

إخوان الصفا: ١٦٢، ١٨٩، ٢٠٦، ٢٥٥، ٢٦٥.

إدراك شهودي: ١٢٣، ١٢٤، ٢٤٩، ٢٥٨.

أرسطو: ١٣، ٢٤، ١٠٤، ١٠٥، ١٥٢، ١٩٣، ١٩٥، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢١١، ٢١٢، ٢١٥، ٢١٨، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٥٧، ٢٦١، ٢٦٥، ٢٦٦.

أزمة حضارية: ١٠، ٨٨.

استخلاف حضاري: ١٦، ١٧، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨.

استخلافية: ١٦، ١٧، ١٨، ٧٠، ٩٣، ١١٩، ١٢٤، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٥، ٢٣٧، ٢٥٣، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٢.

استشراق: ٤٦، ٩٤، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ٢٠٠، ٢٠٣.

استعمار: ١٢، ١٤، ١٧، ٢٩، ٣٠، ٤٣، ٤٤، ٤٨، ٤٩، ٥٧، ٦٤، ٦٧، ٧٢، ٧٦، ٧٧، ١٠٢، ١٠٩، ١٣٥، ١٤٠، ١٤١، ١٥٧، ١٥٩، ٢٥٠، ٢٥١.

استئناف: ١٧، ١٩، ٢١، ٢٢، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦٥، ٦٨، ٧٣، ٧٥، ٧٦، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٩١، ٩٤، ١٠٢، ١٠٣، ١١٤، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢٥، ١٣٢، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٩، ١٥٥، ١٥٦، ١٧٦، ١٧٨، ١٨٩، ٢٢٣، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٦١.

إسلام سياسي: ١٦٩، ١٧٠، ١٩٨.

إسلام وعظي: ١٠٩، ٢٤٩.

اسمية: ٢٤، ٦٣، ٨٠، ٨٥، ٨٦، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٦، ١٧٢، ١٩٩، ٢٠٤، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٤٩، ٢٦٣.

إصلاح: ٩، ١١، ١٢، ١٦، ١٧، ٢١، ٢٢، ٢٤، ٤١، ٤٣، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦٣، ٦٥، ٧٠، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٥، ٩٥، ١١٥، ١٢٥، ١٢٧، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٥، ١٤٧، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٥، ١٥٩، ١٦٢، ١٦٥، ١٦٧، ١٦٨، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٥، ١٨٦، ٢١١، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٣٣، ٢٥٠، ٢٥٧.

إصلاح ديني: ٤٩، ٥١، ٥٢، ٨١، ١٣٠، ١٦٧.

أصولية دينية: ٦٨، ٨٨، ٩٠، ١٤٥، ١٦٣، ١٦٦، ١٩٧، ٢٢٨، ٢٣٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٢.

أصولية علمانية: ٦٨، ١٤٥، ١٦٦، ١٩٧، ١٩٨، ٢٣٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٢.

الأفغاني، جمال الدين: ١٢، ٤٢، ٤٩، ٥٣.

أفكار: ١٦، ١٩، ٢٣، ٢٥، ٢٧، ٣٠، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤٤، ٤٨، ٥١، ٦٥، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٦، ٧٩، ٩٦، ١١٦، ١٤٩، ١٥١، ١٧٨، ١٩٣، ٢٠٣، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٤٩، ٢٦٦.

أفلاطون: ٧١، ٧٨، ٩٦، ١٠٤، ١٠٥، ١٢٥، ١٣٢، ١٩٣، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢١١، ٢٤٤، ٢٥٨، ٢٦٧.

أفلاطونية توراتية محدثة: ١٣٠، ١٤٢، ١٨٤، ٢٥٨.

أفلاطونية محدثة: ٦٩، ٧٨، ٧٩، ٩٦، ١٣٠، ٢٥٠، ٢٥٨، ٢٦٦.

أفلاطونية محدثة جرمانية: ١٣٠، ٢٥٠.

أفلاطونية محدثة عربية: ٧٩، ٢٥٠.

أفلاطونية مسيحية محدثة: ٢٠٤، ٢٠٦.

أفينة الدين: ٧٢، ١٢١، ٢٥٠.

انحطاط: ٩، ١٠، ١٤، ١٧، ٢٥، ٤٢، ٤٤، ٤٨، ٤٩، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٦٧، ٦٨، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٨، ٨٠، ١٢٨،

١٣٧، ١٤٠، ١٤١، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٦٠، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٨، ١٨٧، ٢٣٤، ٢٥٠، ٢٥١.
انحطاط ذاتي: ١٣٧، ١٥٦، ١٥٧، ٢٥٠.
انحطاط مستورد: ١٥٧، ٢٥٠.
انحطاط موروث: ١٥٦، ١٥٧، ٢٥١.
انحطاط حضاري: ١٧١، ١٧٢.
إنسان ما بعد الموحدين: ٥٥.
إنسانية: ١٢، ١٤، ١٩، ٢٠، ٣٠، ٣١، ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٥٢، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٧، ٦٩، ٧٠، ٧٦، ٧٨، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩٢، ٩٥، ٩٦، ٩٨، ١٠٠، ١٠١، ١٠٣، ١٠٧، ١١٧، ١٢٨، ١٣٥، ١٤٥، ١٥٣، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٥، ١٦٧، ١٦٨، ١٧١، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٩١، ١٩٤، ١٩٦، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١٣، ٢١٥، ٢١٦، ٢٢٢، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٤٩، ٢٥٣، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣.
أيديولوجية: ٥٠، ٦٤، ٧٤، ١٠٩، ١١٠، ١٤٤، ١٤٨، ١٥٩، ١٧١، ٢٣٨.

ب

بلقزيز، عبد الإله: ٤٧.
بناء حضاري: ٣٩، ٥١، ٥٦، ٦٤، ٦٥، ٧٤، ٨٣، ١١١، ١٣٨، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٣.

ت

تأويل: ٤٦، ٤٧، ٤٩، ٥١، ٥٣، ٦١، ٦٢، ٦٣، ١٢٠، ١٣٨، ١٧١، ١٨٥، ١٨٨، ٢٠٢، ٢٣٦، ٢٤٠، ٢٥٢، ٢٥٥، ٢٥٩، ٢٦٥.
تجديد: ١٠، ١٢، ١٣، ١٦، ١٧، ١٩، ٢١، ٢٧، ٤٥، ٤٦، ٤٩، ٥٠، ٥٢، ٥٦، ٦٠، ٦١، ٦٩، ٨٣، ١٣٧، ١٤٨، ١٦٥، ١٧١، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦، ٢١٩، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤٦، ٢٥٤.
تحريف: ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٧٣، ١٢٠، ١٣٠، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٧٨، ١٨٩، ١٩٧، ٢٠٩، ٢١٥، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٣٣، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٥٥.
تخاصب حضاري: ١٥٩، ١٩٧، ٢٥١.
تدنيس السياسة: ١٢١، ٢٥١.
ترميم الميتافيزيقا: ٢٥٢.
تعقيل النقل: ٢٠٤، ٢٥٢.
تغيير: ١٠، ٢٩، ٣١، ٤٦، ٤٨، ٥٢، ٥٤، ٥٧، ٦٠، ٦٤، ٧٠، ٧٣، ٩٥، ١٠٥، ١٢٤، ١٢٧، ١٥٢، ٢١٨، ٢١٩.
تقليد: ١١، ١٢، ٢٠، ٣١، ٤٩، ٥١، ٥٣، ٥٥، ٥٨، ٦١، ٦٦، ١٠١، ١١٥، ١٦١، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٤، ٢٠٠، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٦، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٩.
تنقيل العقل: ٢٠٤، ٢٥٢.
تنوير: ١١، ٤٣، ٤٤، ٤٩، ٥٩، ٨١، ١٠٨، ١٢١، ١٣٥، ١٤٨، ١٨٦، ١٩٨، ٢٣٦.
توثين: ١٣، ٦٥، ٦٦، ٧١، ١٢٠، ١٤٥، ١٧٢، ١٩٢، ١٩٨، ٢٠٥، ٢١١، ٢٣٥، ٢٥٢، ٢٥٧.
توثين التاريخ الإنساني: ٢١١، ٢٥٢.
توثين الفكر: ١٩٨، ٢٥٢.
توحيد: ٧٥، ٨٨، ٩٤، ١٠٢، ١٠٦، ١١٧، ١١٨، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٣١، ١٣٢، ١٣٨، ١٥٢، ١٥٤، ١٨١، ١٨٩، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٦، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٤، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٣٣، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٩، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٩، ٢٦٤، ٢٦٧.
توحيد استخلافي شهودي: ٢٠١، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٥٣.
توحيد حلولي جحودي: ٢٠١، ٢٣٧، ٢٥٣.
ابن تيمية، تقي الدين أحمد: ١٤، ١٧، ١٩، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٥٥، ٦٣، ٦٧، ٧٦، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ١٠٥، ١٠٦، ١١١، ١١٢، ١١٧، ١١٨، ١٣٧، ١٤٠، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٥، ١٦٢، ١٦٨، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٦، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٣، ٢٣٦، ٢٦٣، ٢٦٥.

ث

ثورة إبستمولوجية: ٢١، ٨١.

ج

الجابري، محمد عابد: ٢٨، ٣١، ٤١، ٤٦، ٤٧، ٥٢.
جاهلية: ١١٢، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٧٦، ٢٠٩، ٢٥٣.

جحود: ٦٩، ١١٧، ١١٩، ١٢٢، ١٢٣، ١٣٤، ١٨٤، ١٩٣، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧.
جدعان، فهمي: ٣٢، ٤٢، ٤٣، ٤٩.
جرمانية: ٧٨، ٩٦، ١٣٠، ١٣١، ١٤٢، ٢٠١، ٢١١، ٢٥٠، ٢٥٣.
جرمانية مسيحية: ٢٠١، ٢١١، ٢١٣، ٢٥٣.
جهاد جماعي: ١٢٧، ١٢٨، ٢٥٣، ٢٦٢، ٢٦٣.

ح

حاج حمد، أبو القاسم: ٤٩، ٨٧.
حداثة: ٤٧، ٦٠، ٨١، ٨٨، ٩٢، ١٠١، ١٠٣، ١٢٦، ١٦٩، ١٧٤، ٢٢٣، ٢٣٤.
حركات الإصلاح: ١١، ١٢، ٤٣، ٤٥، ٥٠، ٥٤، ٥٥، ٢٢٧.
حضارة: ٩، ١١، ١٣، ٢١، ٢٣، ٢٧، ٣٠، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤١، ٤٥، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٦١، ٦٤، ٦٥، ٦٨، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٨٠، ٨٢، ٨٧، ٨٨، ٩٠، ٩٣، ١٠١، ١٠٣، ١٠٧، ١٠٨، ١١٤، ١١٧، ١٢٥، ١٤١، ١٤٤، ١٥٠، ١٥٨، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٨٦، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢١٣، ٢٣٦، ٢٥٠، ٢٥١.
حضارة إسلامية: ٢١، ٢٣، ٧٦، ٨٠، ٨٢، ٩٤، ١٠١، ١٠٣، ١٢٦، ١٤٩، ١٦٧، ١٧٠، ١٧١، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٦١، ٢٦٦.
حضارة إنسانية: ٧٨، ١٠٧.
حضارة أوروبية: ٤٥، ٥٠.
حضارة عربية: ٩، ٧٩، ٨٠، ٨٨، ١٠٧، ١٠٨، ١١٧، ١٤١، ١٧٠، ٢٥٠، ٢٥١.
حضارة عربية إسلامية: ٧٩، ٨١، ١٠٧، ١١٧، ١٤١، ١٧٠، ٢٥١.
حضارة غربية: ٤١، ٥٠، ٥٤، ٥٩، ٦١، ٦٦، ٦٨، ٢٣٦.
حلول: ٢٣، ٥٥، ٥٦، ٨٥، ٨٨، ٨٩، ٩٣، ١٠١، ١٠٩، ١١٧، ١٢١، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٤١، ١٥٠، ١٥٤، ١٧٨، ١٨٦، ٢٠١، ٢٠٢، ٢١٣، ٢١٦، ٢٢٥، ٢٣٠، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٩، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٦٧.
حنيفية: ٦٩، ٧٩، ٨٢، ١٠٦، ١١١، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٧٨، ١٩٧، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢١٠، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٣٦، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٦٤.
حنيفية محدثة: ٦٩، ٧٩، ١٠٦، ١١٨، ٢٠٠، ٢٠٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٣، ٢٣٦، ٢٥٤.
حنيفية محدثة عربية: ٧٩، ٢٥٤.
حنيفية محضة: ١٩٧، ٢١٠، ٢٢٣، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦.
حوار التدافع: ١٥٧، ١٥٨.
حيوية حضارية: ١٦، ١٣٩.

خ

ختم الإطلاق الميتاتاريخي: ٢١٥، ٢٥٥.
ابن خلدون، عبد الرحمن: ٣٥، ١٥٣.

د

دوغمائية: ١٣، ٤٩، ٨٠، ١١٣، ١٣٧، ١٣٨، ١٨٥، ٢٢٨، ٢٣٨.
ديكارت: ٧١، ١٢٥، ١٣٣، ٢٤٤.
دين طبيعي: ١١، ٨٤، ٩٤، ١١٠، ١١٢، ١٢٦، ١٤١، ١٨٧، ١٩٦، ٢١٤، ٢١٧، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣٣، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٦٠.
دين فطري: ١٢٦، ١٤١، ٢٥٥.

ر

رحم كوني: ٨٩، ٩٠.
رسالة محمدية: ١٤، ١١٩، ١٣١، ١٣٨، ١٤٠، ٢٠٥، ٢٦١.
ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: ١٩١، ١٩٤.
رؤية حضارية: ١٦، ١٧، ٢٥، ٧٥، ٨٢.
رينان، إرنست: ٩٤، ١٠٧، ١٠٩، ١٧٠.

س

سلطة: ٩، ٢١، ٥٣، ٥٤، ٦٢، ١١٩، ١٢١، ١٢٧، ١٣٥، ١٤٨، ١٥١، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٥، ١٧٠، ١٧٤، ١٨٠، ١٨١، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٩، ٢٤٩، ٢٦١.

سلوك التحييد التاريخي: ١٦٤، ٢٥٥.
سيادة على الطبيعة: ٩٠، ١٠٠، ١٠١، ٢٢٩، ٢٣٦.
السيد، رضوان: ١٢٠.
ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: ٧١، ٧٩، ٨٣، ٩٤، ١٠٦، ١١٠، ١١٦، ١١٨، ١٣٢، ١٩١، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٥، ٢١٨.

ش

شفايتزر، ألبرت: ٣٦، ٣٧.
شهود: ٦٩، ٧٥، ٨٣، ٨٤، ٩٢، ١٠٠، ١١٨، ١٢٢، ١٢٦، ١٣١، ١٣٤، ١٤٠، ١٤١، ٢٠٠، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢٢٠، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٦.
شيدوقة، محمد: ٢٢.

ص

صفوية: ٢٠٤، ٢٥٥.

ط

طاغوت: ٨٣، ٢٥٦.

ع

عالمية: ١٠، ٤٤، ٦٦، ٦٧، ٧٤، ٨٧، ٨٨، ١٥٩، ١٧١، ١٧٢.
عبده، محمد: ١٢، ١٦، ١٧، ٢٥، ٢٧، ٣٥، ٤١، ٤٢، ٤٦، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٣، ٦٤، ٧١، ٧٣، ٧٤، ٩٥، ١٠٨، ١٧١، ٢٣٣.
العروي، عبد الله: ٤٦، ١٥٥.
عصر الصحوة: ١٢٨، ١٤٩، ١٦٠.
عصر وسيط: ١٤، ٨٣، ١٠٨، ١١٠، ١١٢، ١١٦، ١٥٢، ١٦٢، ١٧٢، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢٢٧، ٢٥٢، ٢٥٧، ٢٦٣.
عصور الانحطاط: ١٤، ١٢٨، ١٤٩، ١٦٠،
عقلانية: ٢١، ٤٥، ٤٧، ٦٢، ٨٠، ٩٤، ١٩٣.
عقلانية نقدية: ٣٨، ٤٥، ٤٧، ١٥١.
علل الانحطاط: ١٧، ٤٩، ٧٢، ٧٤، ٨٠، ١٣٧، ١٤٠، ١٤١، ١٥٦، ١٦٩، ٢٣٤.
علم الكلام: ٨٠، ١٤٠، ١٥١، ١٩٢، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢١٥.
عمارة، محمد: ٥٩.
عمران: ٢١، ٣٤، ٣٦، ٤٣، ٥٧، ٥٩، ٦٥، ٧٣، ٧٥، ٨١، ٨٥، ٩١، ٩٥، ١١٩، ١٢٠، ١٤٣، ١٥٣، ١٥٤، ١٦٣، ١٧١، ١٧٣، ١٨٧، ١٩٢، ١٩٤، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٣٠، ٢٦٣، ٢٦٥.
عمران إنساني: ١١٩.
عمران بشري: ٢١، ٣٤، ٧٥، ٩١، ١٢٠، ١٥٤، ١٨٥، ١٩٢، ٢٠٣، ٢٣٠، ٢٦٣.
عيسى عليه السلام: ٨٩، ١٠٦، ١٢٦، ١٣٠، ١٩٤، ١٩٨، ٢٠٥.

غ

غاية: ١٨، ٢٠، ٣٥، ٦٢، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٤، ٨٥، ٩٦، ١٠١، ١٠٤، ١٠٥، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٧، ١٥٤، ١٥٦، ١٧٥، ١٧٩، ١٨٤، ٢٠٥، ٢١٠، ٢١١، ٢١٤، ٢١٧، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤٧، ٢٦١، ٢٦٣.
الغزالي، محمد: ١٦، ٢١، ٢٤، ٣٢، ٥٧، ٥٨، ٧١، ٧٩، ٨١، ٩٤، ١٠٥، ١٠٦، ١١٦، ١١٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٢، ١٦٢، ١٨١، ١٨٣، ١٨٦، ١٩٥، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٥، ٢١٨، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٤٥، ٢٥٢، ٢٥٨، ٢٦٧.

ف

فاعلية: ٦٧، ٦٨، ٨٠، ١٠٢، ١٢١، ١٣٢، ١٤٣، ١٤٦، ١٥٣، ١٨٦، ٢١٩، ٢٣٥، ٢٦١.
فتنة كبرى: ١٥، ٢٣، ١٢٦، ٢٥٨.
فصل ووصل: ١٧، ١٨٩، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٥٨.
فطرة: ١١، ٩٤، ١٢٦، ١٤١، ١٨٧، ١٩٦، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣٣، ٢٥٥.
فكر إسلامي: ٣٢، ٦٣، ٧٢، ٧٣، ٨٠، ٩٣، ١٢٠، ١٣٢، ١٤٠، ١٤٢، ١٦١، ١٦٢، ١٦٦، ١٨٥، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٣٣، ٢٣٧.
فكر إسلامي معاصر: ١٢٠، ١٢٢، ١٦٣، ٢٣٣.
فكر إنساني: ١٤، ١٧، ١٩، ٣٩، ٤٠، ٧٨، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ١٣٢، ١٤٠، ١٨٩، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠١، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٣٨، ٢٤٤.
فكر ديني: ١١، ١٨، ٢٢، ٤٨، ٥٠، ٥٣، ٥٦، ١٠٣، ١٠٤، ١١٣، ١١٨، ١٢٧، ١٣١، ١٣٢، ١٣٩، ١٦٧، ١٨٩، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢٢٠،

٢٢١، ٢٣٨، ٢٥٣، ٢٦٣، ٢٦٦.
فكر عربي إسلامي: ١٣، ٢١، ٣٣، ٧٧، ٩٤، ١٠٨، ١٣٧، ١٤٣، ١٤٧، ١٤٨، ١٦٦، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٠٧.
فكر فلسفي: ١٤، ١٦، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٣٩، ٥٦، ٧٨، ١٠٤، ١٠٧، ١١١، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٨، ١٢٠، ١٣١، ١٣٣، ١٣٩، ١٥٢، ١٦٨، ١٨٢، ١٨٦، ١٨٩، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٥٣، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٦٦.
فكرة: ١٠، ١١، ١٤، ١٥، ١٦، ٣٢، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٥٤، ٥٦، ٥٩، ٦٠، ٦٤، ٧٠، ٧٣، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٩٣، ١٢٠، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٨، ١٥٢، ١٦١، ١٦٤، ١٧٥، ١٧٧، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٩، ٢٠٧، ٢١٠، ٢٦٦، ٢٦٧.
فلسفات تلفيقية: ١١٢، ٢٥٩.
فلسفة استخلافية: ١٢٩.
فلسفة إسلامية: ٢١٥، ٢٤٣.
فلسفة أفلاطونية: ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٥٨.
فلسفة جحودية: ١١٩، ١٨٤، ٢٥٩، ٢٦٧.
فلسفة حلولية: ١٢٩، ١٣٠.
فلسفة حية: ٤٠، ١١٤.
فلسفة سياسية: ١١٣، ١٥٢، ٢٠٣.
فلسفة عربية: ١٩، ٢٠، ٢٤، ٨٥، ٩٦، ٩٩، ١٠٣، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٤، ١٤٣، ١٦٥، ١٧٩، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢١٣، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٤، ٢٣٦.
فلسفة غربية: ٢١، ٦٨، ٨١، ١١٥، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٤، ٢٣٦.
فلسفة مثالية ألمانية: ١١٩، ٢١١.
فلسفة يونانية: ٢٢، ٨٠، ٩٦، ١٠٥، ١١٦، ١٣٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢١٥، ٢٢٧، ٢٤٤.
فوكو، ميشيل: ٢٤، ٢٠٢، ٢٣٧.

ق

قانون خلقي: ٣٠، ١٢١.
قيادة استخلافية: ١٨.
قيم: ١٣، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٣٠، ٣٤، ٣٩، ٤٧، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٩، ٧٠، ٧٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٩١، ٩٢، ٩٧، ٩٩، ١٠١، ١٠٧، ١١٢، ١٢١، ١٢٢، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٧، ١٤٨، ١٥٣، ١٥٨، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٨١، ١٨٧، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٣٤، ١٣٥، ٢٣٧، ٢٥٢، ٢٦٥.
قيم استخلافية: ١٦، ١٧، ١٣٠، ١٣١.

ك

كانط، إيمانويل: ١٤، ٢٥، ١٠٠، ١٠١، ١٣٣، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٦٦.
كلي: ١٩، ٢٢، ٤٠، ٧٥، ٧٨، ٧٩، ٨٤، ٨٥، ٨٩، ٩٥، ٩٦، ١٠١، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١١٣، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٤١، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٩، ١٦٨، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٧، ١٨٠، ١٩٦، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٩، ٢١١، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٦٧.
الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحق: ٨٧، ١١٦، ١٩٠، ١٩٤.
كون: ١٠، ١١، ٥٩، ٦٥، ٧٧، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٤، ٩٦، ١١٧، ١٢٨، ١٣٩، ١٦١، ٢٢٢، ٢٥٣، ٢٥٦، ٢٦١.
كونية: ٣٠، ٦٦، ٦٧، ٨٤، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٢، ١٠١، ١٠٢، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٧، ١٤٨، ١٧٤، ١٧٧، ١٨٨، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١.

ل

لاهوت: ٨٩، ١٠٢، ١٢٦، ١٢٩، ١٦٧، ١٩٣، ٢٥٦.
لائكية: ١٢٥، ١٢٦، ١٩٨.
لحظة الصدر: ٥٨، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٧، ١٤٩، ٢٦١.
لسان العرب: ٢٩، ٣٣، ٣٨.

م

مادية: ١٠، ٢١، ٣١، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٥١، ٦٤، ٦٥، ٧٦، ٧٧، ٩١، ١٠٣، ١١١، ١٢٤، ١٣٠، ١٣٥، ١٥٦، ١٦٧، ١٧٤، ١٨٧، ٢٣٤.

ماركس، كارل: ٧٢، ١٠٨، ١٣٠، ٢٥٠.
ماركسية: ٢١، ١٠٨، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٢٩، ٢٥٠.
مانهايم: ٧٢، ٢٥٥.
مثالية: ١١٩، ١٣٠، ١٣١، ١٦٧، ٢٠١، ٢٠٤، ٢١١، ٢٢٩، ٢٣٦، ٢٤٧.
مدرسة الإصلاح: ١٦، ١٧، ٢٧، ٥٦.
مسيحية: ٧٩، ٨٢، ١١١، ١٢٥، ١٢٦، ١٣٨، ١٧٨، ١٩٣، ٢٠١، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢١١، ٢١٣، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٦.
مشائية: ٨١، ١١٨، ٢٠٤.
معتزلة: ٦١، ٦٢، ٩٥، ١٤٢، ٢٦٣.
منظور كوني: ٨٦، ٨٨، ٩٠، ٩٨، ١٠١.
منهج نقدي: ٥٨، ٧٠، ٧١، ١٣٧، ١٣٨.
موسى عليه السلام: ١٠٦، ١٣٠، ١٩٤، ٢٠٥، ٢٥٠.
موقف شهودي: ٦٥، ١١٧، ١١٨، ٢٠٠، ٢٦٣.
ميتاتاريخ: ١٠٦، ١٧٨، ٢٥٢، ٢٦٤.
ميتافيزيقا: ٨٠، ٨٣، ١٠٦، ١٣٣، ١٣٥، ١٧٨، ١٨٣، ٢٢٨، ٢٤٥، ٢٥٢، ٢٦٥، ٢٥٩.

ن

ابن نبي، مالك: ١٢، ١٦، ١٧، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٣، ٧٤، ٨٦، ٨٧، ٢٣٣.
نظرية استخلافية: ١٢٨، ١٣٥.
نظريته الاستخلافية: ٩٣.
نكوص حضاري: ١٢، ٦١.
نموذج حضاري: ٤٤، ٤٨، ١٤٠، ١٤٩.
نهوض حضاري: ٩، ١٠، ١١، ١٤، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٢، ٢٥، ٢٧، ٤٠، ٥٦، ٦٤، ٦٦، ٦٩، ٧١، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٨، ٩١، ١٠٧، ١٦١، ١٨٧، ١٨٩، ١٩٦، ٢٣٣.

هـ

هلينستية: ١١٧، ١٨٤، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٥٨، ٢٥٩.
هيجل: ١٤، ٢٥، ٤٠، ٨١، ٩٥، ١٠٨ ، ١٣٠، ١٣١، ١٧٠، ١٧١، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٦، ٢١١، ٢١، ٢٣٦، ٢٥٠، ٢٥٢.

و

واقعي: ٨٤، ٩١، ٩٧، ٩٩، ١٧٢، ١٧٨، ٢٠٠، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٦.
واقعية: ١٠، ٢٤، ٤٤، ٨٠، ٨٦، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٤٣، ١٧٩، ١٨٠، ٢٠٤، ٢٢٦، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٤٩، ٢٦٠، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٦٧.
وجودية: ١٦، ٦٣، ٧٠، ١٠٢، ١٠٧، ١٠٨، ١١٤، ١١٦، ١٢١، ١٣٢، ١٣٤، ١٤٥، ١٨٦، ٢١٤، ٢١٦، ٢٢٠، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٦٧.
وحدة الفكرين الديني والفلسفي: ١٤، ١٥، ١٩٦.
وحي: ١١، ١٣، ١٤، ٢٠، ٦٢، ٦٥، ٧٥، ٨٢، ٨٣، ٨٩، ٩٤، ١٠٢، ١٠٣، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٢، ١٢٧، ١٣٧، ١٣٩، ١٤١، ١٤٥، ١٦٣، ١٧٦، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٧، ٢٠٨، ٢١٤، ٢١٧، ٢٢١، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٦٢.
وهم: ١٦، ٢٤، ٨١، ٩٩، ٤١٠، ١٥٦، ١٦٦، ١٦٧، ١٨٦، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢١٦، ٢١٧، ٢٥١، ٢٦٧.

ي

يقظة وجودية: ١٢١، ٢٦٧.
يهودية: ٧٩، ٨٢، ١١١، ١٢٦، ١٣٨، ١٧٨، ٢١١، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٩.
اليونان: ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٩، ٢١، ٢٥، ٧٨، ٨١، ١٠٤، ١٥٢، ١٧٢، ١٧٦، ١٩٥، ١٩٧، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢١٨، ٢٣٨.

هـذا الكتـاب

يتناول هذا الكتاب المسألة الحضارية عند "أبو يعرب المرزوقي"، الذي افتُتِح بتقديم لمحة تاريخية عن إشكالية النهوض في الفكر العربي من حيث تشعبها وتباينها وانطلاقها من أيديولوجيات مختلفة، تم فيها تسليط الضوء على مدرسة الإصلاح الديني. ويوضّح الكتاب الإطار المفاهيمي والمعرفي لرؤية المرزوقي الحضارية وعناصرها، وموقعية الإنسان فيها. كما يُجلّي الأساس المنهجي الذي استطاع المرزوقي -من خلاله- نقل الإنسان من الواقعية إلى الاسمية عبر مفهوم الكلي لديه. ويوجّه النظر إلى رؤيته الكونية بوصفها مفهوماً مفصليّاً يتعلق بالإصلاح. وأخيراً، يكشف عن رؤية المرزوقي لعلل الانحطاط، ولمنهجه في التحرُّر من الانحطاطيْن؛ الانحطاط الذاتي والانحطاط الموروث عن الاستعمار، وذلك بربطه النهوض الحضاري بنهوض الفكر الفلسفي.

يحاول الكتاب الإجابة عن سؤال أساسي ما زال يُشكّل هاجساً لمعظم مفكري العالميْن العربي والإسلامي؛ وهو سؤال النهضة، فكيف يمكن لرؤية المرزوقي الحضارية أن تُعالج أهم مشاغل الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر؟ وتُقدم رؤية متماسكة، تُشكّل للشعوب حافزاً للاستئناف؟

ISBN 978-1-56564-834-0
9 781565 648340

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
INTERNATIONAL INSTITUTE OF ISLAMIC THOUGHT