

يوسف بن عدي | Yousef Ben Adi*

مراجعة كتاب «الذات في الفكر العربي الإسلامي» لمحمد المصباحي

Book Review
The Self in Arab-Islamic Thought
by Mohammed Al-Mesbahi

عنوان الكتاب:	الذات في الفكر العربي الإسلامي.
المؤلف:	محمد المصباحي.
الناشر:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
تاريخ النشر:	2017.
عدد الصفحات:	480 صفحة.

* باحث مغربي في مجال الفكر الفلسفي العربي.

Moroccan researcher in the field of Arab philosophical thought.

أولاً: سؤال الذات على مرمى الأفقين: القدامة والحداثة

ب جاء كتاب الذات في الفكر العربي الإسلامي، الدكتور محمد المصباحي، موزعاً ما بين مقدمة، وستة عشر فصلاً، وخاتمة، ولائحة للفهارس. وهو كتاب في النظر الفلسفي لمسألة الذات ولواحقها؛ العقل والفرد والزمان والوجود والحرية... إلخ. وتتأسس فرضية الكتاب على القول إنّ الذات في الفلسفة الإسلامية العربية تتأرجح بين البحث عن الذات، عبر البحث عن العقل والوجود، وبين تغييبها على حساب الموضوع؛ ما يؤدي، تبعاً لذلك، إلى ضرورة الخروج من هذا الأفق الميتافيزيقي إلى أفق التنوير والحداثة.

يرد مفهوم الذات في معرض هذا الكتاب بمعنيين؛ المعنى الفلسفي القديم الذي يفيد أنّ الذات تشير إلى الجسم والنفس والعقل والموجود والإنسان في سياق العلاقات المتبادلة بينها، والمعنى الثاني الذي يدلّ على الحرية والمسؤولية، وعلى العقلانية والهوية الثقافية.

بناءً عليه؛ نبّه المؤلف إلى أنّ هذه الذات وأنحاءها المعرفية والأنطولوجية ظلت ملتبسة بفعلها وموضوعها؛ ومرّد ذلك إلى هيمنة نظرية العقل على الفكر العربي الوسيط، والذي لم يُسْعِفنا في الحداثة اليوم، إذ حوّلت الحداثة الذات إلى ذات مفكرة وناقدة ومسؤولة وحرّة ومبادرة، تضع الحدود بين الطبيعة وما بعد الطبيعة.

يسعى المؤلّف في هذا الكتاب، وغيره من المؤلفات، لاعتبار النصوص الفلسفية والصوفية والكلامية الخميرة الأولى، والتربة الخصبة، لتجديد النظر في القول الفلسفي؛ إذ من غير الممكن الإدلاء بقول في مجريات الحداثة وما بعدها عندنا، نحن العرب والمسلمين، من دون معرفة العقل وتجلياته في تراثنا الفلسفي القديم.

وهذه هي السبيل لبيان محدودية التفكير في التراث، والعمل «على إعادة بنائها لجعلها قادرة على المساهمة في تطوير مشروع الحداثة في اتجاه أكثر إنسية وتنويراً» (ص 31).

من المفيد القول إنّ النظر في الذات في الفكر العربي الإسلامي لا يتحصل للدكتور المصباحي إلا من خلال تاريخ الميتافيزيقا العربية والإسلامية، والتي تعدّ الجذور الصلبة والحقيقية للمنطق والكلام والتصوف والفقه والأصول والفلسفة. يقول المصباحي: «بوسعنا أن نتكلم على وجود إرهابات قبل حداثيّة للكوجيتو بأنحاء مختلفة متحجبة أحياناً وسافرة أحياناً أخرى، ولكن كان يزاحم هذا التيار الشغوف بالبحث عن الذات تيار آخر مضاد له كان همّه الوحيد تغييب حضور الذات ومحو تجلياتها كلّها» (ص 435). ونتيجة ذلك، كان إثبات الذات مع أبي الوليد بن رشد مرتيناً بمعرفة العالم، إذ لا وجود للعقل من دون أن يكون أحد موجودات العالم؛ ف«انفتاح الذات على العالم يدلّ أولاً على أنّ القول الفلسفي في الذات كان يشغل داخل فضاء الوجود [...] ويدلّ الانفتاح ثانياً على أنّ معرفة العالم هي التي تسمح للعقل فينا بالرجوع إلى ذاته لتعقلها» (ص 437)⁽¹⁾. ولما كان سؤال الذات

(1) قارن بقول محمد المصباحي: «ومعنى ذلك أن البشر عندما يتصلون بالعقل فإنهم إنما يتصلون بالوجود، لا لأن العقل واحد مع الوجود فحسب، ولكن أيضاً لأنّ العقل هو الوجود وقد صار واعياً بذاته وقابلاً لأن من يقرأ من قبل الإنسان».

انظر: محمد المصباحي، تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحث في الفلسفة العربية الإسلامية (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995)، ص 29-30؛ «توالت موجات الذاتية بعد الموجتين الديكارتية والكانتية المدشتين لفلسفة الذات الحديثة. هكذا نجد مثلاً بول ريكور يقترح مفهوماً إيتيقياً للذات هو عبارة عن مشروع للحياة يقوم على فهم حضور الذات بتوسط الفعل»، محمد المصباحي، الذات في الفكر العربي الإسلامي (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 438.

ثانياً: القول الفلسفي في سؤال الذات: جدل الحضور والغياب

لا إخال قول الأستاذ محمد المصباحي بضرورة «إعادة بناء الذات الثقافية للمجموعة العربية لضمان المشروع الثقافية لأي مشروع ثقافي جديد تحتل فيه حق الفلسفة في الوجود مكانة مرقومة» (ص 433) إلا مربط الفرس في هذا المؤلف؛ فالنظر في الذات وتحولاتها في فكرنا لا يكون على جهة الأيديولوجيا ووظيفتها، بل يكون على جهة النظر الفلسفي؛ ذلك أن هذا الأخير إنما ينتشلنا من أحادية العقلانية، ويدفعنا إلى إدراك التنوع في الذات وتجلياتها وصورها وأنماطها؛ شرط انفتاحها على الزمن الحاضر⁽⁴⁾، إذ إن السكوت عن هذا التنوع والاختلاف في الهوية الأندلسية يعد السبب الرئيس في فشل الخطاب الأيديولوجي العربي، وتعامله السلبي مع نصوص التراث وموجات الحداثة وما بعدها، وادعاء هوية أندلسية تتغذى بالقطيعة الشاملة مع الهوية المشرقية (ص 406).

في هذا الباب، يقول المصباحي جامعاً القول في هذا المعرض: «بات بمقدورنا أن نقول إن الذات العربية تعيش محنة مركبة؛ عقلها مقيد وحريتها مطوقة وجسدها ممتهن وولاؤها موزع بكيفية تراجيدية بين قطبي التراث والحداثة» (ص 29). و«لم يعد بإمكان الذات في عالم اليوم أن تعيش منكفئة على فرديتها من دون الآخر؛ إذ

(4) «على كل العقلانيات البرهانية والفقهية والتاريخية والعرفانية بحكم طابعه الحوارية والجدلية والتاريخية يخلق مجال مشترك بينها. ومع ذلك كانت بعض التيارات الثقافية في العالم العربي المعاصر تشعر بأن الاستئناس بالأنموذج الأندلسي لا يكفي؛ إذ لا بد من الانفتاح على الزمن الحاضر»، انظر: المصباحي، الذات، ص 43.

عند الفلاسفة المسلمين يتطلع إلى فهم الوجود وتحولاته من حضورها، فإن طريق أهل العرفان والذوق هو الإمعان في تغييبها؛ وهذا ما يعبر عنه قولهم «وجودي أن أغيب عن الوجود»⁽²⁾. وقد ترتب على هذا، أن سؤال الذات في التراث الفلسفي العربي القديم ظل سؤالاً مقلقاً بين تحقيق الاتصال الأنطولوجي بين العقل الإنساني والذات الإلهية وبين تحويل العقل الموجود فينا (الإنسان) إلى أحد موجودات العالم؛ إذ لم يكن في مقدور الفكر العربي الإسلامي أن يتصور ذاتين في فضاء وجودي واحد (ص 24). ولا نستبعد أن الأمر يعود إلى اختيار الذات الحداثية مطلب البرهان على مطلب الماهية والحد، ولعل هذا ما دفع المصباحي إلى القول «[...] طلب الماهية بدل الوجود للذين حالاً دون ظهور الكوجيتو في الفلسفة الإسلامية»⁽³⁾. إذًا، كيف حدث التحول والانتقال من الذات الأنطولوجية إلى الذات العمرانية؟ إلى حد يمكن القول معه إن العقل الأنطولوجي (التراثي) حجب العقل الإنساني من حيث إنه أحد موجودات هذا العالم؟ هل السر في إنشاء الكوجيتو الديكارتي والذات الأخلاقية والبيئية (المشتركة) هو تحويل العقل من الثقل الأنطولوجي إلى وظيفة معرفية وإبستمولوجية؟

(2) يقول المصباحي عن الغياب والحضور عند المتصوف «هذا ما يفسر تعلق المتصوفة بتحقيق الغياب بدلاً من الحضور حيث تحقيق الواصل ذاته متى غاب عنها في فتنة الحبور الغامر». المصباحي، الذات، ص 440.

(3) المصباحي، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، ص 31. ويقول أيضاً: «وبمقتضى هذا التعريف يكون العقل هو ماهية الإنسان، وبحكم جريان مضمون الماهية على كل فرد ينتمي إليها، فسيكون من اللازم أن يحوز كل فرد عقلاً يخصه ويشكل حقيقته التي يشترك بها مع نوعه البشري. إلا أن تعريف العقل سيذهب في اتجاه معاكس لتعريف الإنسان، اتجاه سلب العقل للإنسان بجهة ما [...] وهذه إحدى مفارقات تصور الإنسان في فلسفتنا الوسطوية، مفارقة تضاد تعريفي الإنسان والعقل». المرجع نفسه، ص 39-40.

حول الذات ورصد مكوناتها وعناصرها على
الجهة التي تشكل مدخلاً لتحصيل الحق والحرية
والذاتية بالمعنى الحدائي؛ لأنهما، أي ابن باجة
وابن الطفيل، ناهضا التعريف الذي يجعل من
الإنسان حيواناً ناطقاً ومدنياً بطبعه!

لقد استطاع ابن خلدون، كتجربة فلسفية وتاريخية
عربية فريدة، رصد الذات ومكوناتها؛ إذ شرع
في استخدام مفهومي الاتصال والحركة على
نحو يُخلي الطبيعة والعالم من أي تحوّل وتراتبية
أنطولوجية واضحة. وقد ترتب على هذا اعتبار
«الرتبة الإنسانية تتويجاً لمراتب الطبيعة، وتمهيداً
لمراتب ما بعد الطبيعة، ما يُبويّ الوجود البشري
مكانة الوسط العادل بين الوجودين الطبيعي
والميتافيزيقي» (ص 119). وبالرغم من أن التصور
الخلدوني محفوفٌ بكثير من الخلط والالتباس
فإنه حقق نوعاً من التطور في البحث عن الذات؛
يقول المصباحي في هذا: «على الرغم من
الالتباس والتداخل اللذين يدوان في كلام ابن
خلدون، فلا نعرف هل يتعلق الأمر بتعاقب معرفي
أو أنطولوجي، فإن كلامه على الإدراكات لطبيعة
الجمع يميلُ بنا إلى أن نرى أن معناه أنطولوجي»
(ص 131). ويرد فائلاً أيضاً: «إن انتقال الإنسان
إلى هذه الأخيرة (الطبيعة الملكية) لا يعني انتقالاً
نوعياً ودائماً وإنما هو عودة على أصله الحقيقي»
(ص 144).

وبعد كلّ الاعتبارات والأسباب المتقدمة، تبقى
الذات العمرانية الخلدونية أمام سؤال إشكالي
مخرج هو «هل يستطيع العقل الكشفي تحويل
معانيه الحدسية والذوقية والذاتية إلى معقولات
نظرية موضوعية قابلة للبرهنة وتقديمها إلى
خصمه اللدود العقل النظري ليتفتح بشمارها؟»
(ص 175).

صار الآخر جزءاً من الذات ولا يمكنها الانفصال
عنه، ولا معنى لها من دونه» (ص 27). وإذاً،
يكون مركب تحصيل هذا المراد والغاية القصوى
هو مركب القطيعة والاستمرارية، بالرغم ممّا لهذا
الأمر من مخاطر معرفية ونظرية هائلة، غير أنّه
مركب القول بلا ونعم في الوقت ذاته⁽⁵⁾!

إنّ قارئ الذات في الفكر العربي الإسلامي
لا يتردد في استشفاف خلفية نظرية وفلسفية،
تظهر في بيان تحولات الذات (العقل، الوجود،
الجسم ... إلخ) في التراث وفي ضوء منجزات
الحدائث والمعاصرة. ولعل هذا هو مقصده من
القول إنّ «تحرير الذات المعاصرة من الذات التراثية
يكون بالتعامل مع هذه الأخيرة تعاملًا حرًا وعقلانيًا،
بناءً على حاجيات إنسان اليوم ومقتضياته»
(ص 30)؛ فمن دون هذا الأمر، ستكون الذات
«مهدة بأن تبقى زمناً طويلاً في وضعية الردة
الثقافية نحو ما قبل الحدائث التي تعني اليوم ما قبل
التاريخ» (ص 31).

ومن الواضح أنّ انخراط الذات في عالم الحدائث
والتنوير هو فحص لآليات تفكير كل من المتصوف
والفيلسوف اللذين يشتركان في موضوع الذات
ويختلفان في جهة النظر؛ فالصوفي يرى العالم
والوجود كتجلّ للرحمن والحق، والفيلسوف يراه
مصدر معرفتنا المحوّل إلى صناعات وسياسات
وتدابير عمرانية وتاريخ (ص 39). وبهذا، يكون
ابن باجة وابن الطفيل قد أخفقا في الالتفاف

(5) لا يحدد قول المصباحي عن مركب نعم ولا؛ «فالذات
لم تمت إنّما اتخذت هيئة جديدة وشكلاً أكثر رشاقة، شكلاً
متعدداً، شكلاً عنكبوتياً بناى بها عن وحدتها (نبتشه) محوّلًا
إياها من مقام المعرفة والوجود إلى مقام الخطاب واللغة ذي
الطبيعة المتعددة (فوكو) أو إلى مقام المرأة التي يتساكن فيها
الوجود واللاوجود. ولي زمن الذات المركزية، الذات، الوحدة،
الذات الأنطولوجية، الذات حل محلّه زمن ذات الهوامش،
الذات المتعددة، الذات الافتراضية». المرجع نفسه، ص 29.

وعلى غرار ذلك، ذهب ابن ميمون مذهب فيلسوف قرطبة ومراكش في منهج التعمية الدلالية لإخفاء الحقيقة والمعنى عن الجمهور (ص 373)، رغم أنّ هذا الفيلسوف المتكلم الأندلسي المرموق لم يستثمر الدلالة كحيرة، وانحباس للفكر، بل أدت به إلى تجربة الشوق والعرفان. يقول المصباحي: «يفاجئنا ابن ميمون بفتح طريق آخر ليس إلى معرفة من نوع آخر للوجود الإلهي، وإنما إلى 'معرفة' لا تنتمي إلى منظومة العلوم الطبيعية ولا إلى منظومة العلوم الدينية، وهي العرفان الصوفي الذي أدخل في باب تجربة الشوق والوجدان» (ص 385) (6). فتحوّلت الدلالة من نظر فلسفي وإستراتيجية في التفكير إلى الدلالة بوصفها مشاهدةً وذوقاً، وتلك هي المفارقة العجيبة! وليس بعيداً عن هذا قول ابن ميمون بعرضية الواحد والوجود؛ ما يجعله يسقط، كما يقول المصباحي، في التفجير الأنطولوجي (ص 395).

وأما الذات كدلالة عند المتكلم الأشعري المكلاّتي فقد ساقها في مركب الشبهات التي لا تعمل إلا على إفحام الخصم، وتهديم الحجج، وتحبيط الهمم على عكس مقالة الباء التي جاء أفقها فلسفياً جديلاً رقيقاً (ص 353)؛ ما أدى حتماً إلى انسداد أفقه وانغلاق تصوراتهِ؛ وذلك لأنه أقبل على الشبهات بدلاً من النظر في الدلالات والإشكالات.

يمكن القول إنّ كتاب الذات في الفكر العربي الإسلامي قد حقق أمرين أساسيين؛ الأول قدرة

(6) «إن دلالة الحائرين كتاب في الرحلة الروحية التي كان لا بد من أن ينتهي إلى ما انتهى إليه كتاب رحلة حي بن يقظان لابن طفيل وهي نهاية الفناء الصوفي»، انظر: المصباحي، الذات، ص 384.

لقد عرض كتاب الذات في الفكر العربي الإسلامي قولاً في أفكار الغزالي وتصوره للعقل وللحق والعالم والذات أيضاً، عرضاً يقتضي مجرى البحث الفلسفي والعلمي والأكاديمي، حتى كدنا نقول إنّ المصباحي يتسم بحذر منهجي كبير، ويتحوط من أيّ حكم أيديولوجي مفلس. بهذا، كان نظر المؤلف في نظرية الحق تجريبياً للمفاهيم والأدوات، حتى النظريات الفلسفية، لبيان مدى إقرار الغزالي بأن «ينظر إلى الإنسان في ذاته، وإنما من أجل الله، فتصبح أفكار الإنسان واعتقاداته وأفعاله وانفعالاته وسلوكه وأقواله وحقوقه وحتى نيّاته مندورة لله» (ص 203). فهو إذاً «برنامج الوجود البشري في هذه الدنيا من جهة حول محابة نسيان الله، لأنّ من نسي الله نسي نفسه، ومن جهة ثانية مواجهة نسيان الذات لأنّ من نسب أو جهل نفسه جهل الله» (ص 209). ويتولد من هذا، أنّ الحق الذي يفكر فيه أبو حامد الغزالي هو الحق من حيث هو حق ديني (ص 231).

قام ابن رشد بتوزيع اللغة الدينية، من حيث هي تجلّ من تجليات الذات، إلى قسمين أو بالأحرى دالتين؛ هما الإيمان البرهاني والإيمان التمثيلي، محاولة منه تخليص الشريعة من أزمته واضطراب معناها وخروجها على الشريعة الأولى. يقول محمد المصباحي عن دواعي هذه القسمة الدلالية: «الهدف من كتبه الثلاثة فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة، وتهافت التهافت، هو إخراج الإسلام من أزمته التي هي أزمة دلالات وإشكالات، أي أزمة سوء فهم ومعرفة من جهة، وأزمة سوء تواصل بين فرق الإسلام المختلفة، وسوء تفاهم بين إيمان الجمهور وإيمان الخاصة» (ص 334). لكن بالرغم من محاولات ابن رشد الدلالية والتأويلية، بقيت تلك الذات الإيمانية سجيناً الأفق الوسطويّ.

فائقة للمؤلف على مواجهة نصوص الفلاسفة والمتصوفة من مختلف المذاهب والنحل في مسألة الذات، على أساس النقد والمراجعة. والثاني يتعلق ببيان محدودية تفكيرنا في الذات، سواء كانت الذات الأنطولوجية والعمرانية أم الدلالية. فهذه السمة، أي المحدودية، مطلب فلسفي وتاريخي يمكننا من الانخراط في زمن الحداثة وعالم الحرية، برؤية فلسفية وخلفيات نظرية قوية، تتوسل بأدوات ومفاهيم، من قبيل المادة، والصورة، والفعل، والانفعال، والعقل، والوجود... إلخ، وتستحضر أفق الإستراتيجيات الدلالية المختلفة والمتنوعة (التواطؤ، والتشكيك، والاشتراك). وعلى هذا، يكون حضور الأفقيين (القدامة والحداثة) في مؤلف المصباحي، كمن يسلم الشاة للتمييز بين جلدتها ولحمها، وبين جوهرها وعرضها، وبين وحدتها وكثرتها، وبين إمكانها وفعلها.

أعتقد أنّ سؤال الذات في الفكر العربي الإسلامي هو سؤال ملتبس بالعقل والوجود والإنسان ذاته؛ إذ يتقاطع في مدار هذه الذات القول الفلسفي البرهاني والقول الصوفي الذوقي، وكأنّ الالتباس لم ينحصر فقط في الموضوع المفحوص بقدر ما امتدّ إلى الدلالة والمنهج؛ ليضعنا أمام الالتباس

المضاعف لدلالة الذات. وحسبنا القول، أيضاً، إنّ اختيار المصباحي عنوان مؤلفه قد يأتي لهذا الغرض وبدافع القصد الأول؛ أي مواضع التباس الذات، حتى ينطبق علينا قول ابن رشد: «إن وقوع ذلك الغموض متقدم على ارتفاعه والجهة التي منها يقع الغموض غير الجهة التي منها يرتفع الغموض والجهة»⁽⁷⁾. ومن ذلك أنّ سؤال الذات لم يكن غير سؤال العقل والإنسان، حتى صار القول إن من يدرك ليس الإنسان بل العقل؛ ما يجعلها تجربة ميتافيزيقية هائلة. بناءً عليه، نتساءل: هل يتطلب الانخراط في عالم الحداثة والتنوير تحويل العقل إلى ماهية الإنسان الفرد، وتحويل الإنسان إلى ذات مفكرة وحرّة على المستوى المعرفي؟ أم أنّ الأمر يدعونا إلى أكثر من ذلك؛ أي إلى تحقيق القطيعة التامة، على حد قول عبد الله العروي، مع نظرية العقل الوسطوية، وطبي صفحة الماضي؟ وإلى أيّ حدّ يمكن اعتبار تغيير تصورنا للمعرفة والتاريخ والعلم والإنسان شرطاً مقوماً لعملية الانتقال من سؤال الذات في الفكر العربي إلى سؤال العقلانية والحرية؟

(7) أبو الوليد ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1967)، ص 169.

References

- ابن رشد، أبو الوليد، تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق موريس بويج. ط 2. بيروت: دار المشرق، 1997.
- المصباحي، محمد. الذات في الفكر العربي الإسلامي. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.
- _____ . تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995.

المراجع