

الاجتهاد وأخلاقيات البحث العلمي عند ابن خلدون في ضوء مبادئ المعرفة الحديثة

The ethical and scientific research in Ibn-khaldoun work, The modern knowledge principles

د. محمد عبد النور، جامعة غرداية-الجزائر

ملخص: أعلن ابن خلدون في مقدمته عن تأسيس علم لم يسبقه إليه أحد من الخليقة، وأن هذا العلم هو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، وسعى بعد إعلانه هذا إلى تحديد مبادئ إدراك قوانين ذلك العلم من خلال تحديد منهج دقيق وصارم في فهم وإدراك الوقائع الإنسانية انطلاقاً من خصوصيتها التي تتمثل فيما يهدف موضوعية العلم الاجتماعي من الذاتية، فقام باستنباط كل المحددات الشارطة لتحقيق موضوعية النظر في الوقائع والظواهر الإنسانية. وقد جمعنا تلك المحددات في أربع هي: ملكة الحياد، ملكة الشك، ملكة الاستقراء، وهي المحددات التي وجدنا أنها تمثل المحاور الرئيسة للفكر الحديث حيث قام مفكرو أوروبا ببناء أنساق نظرية كاملة وجدنا أنها كانت تطويراً لما اختصره ابن خلدون في بداية مقدمته، وأنها المبادئ الضرورية لتحقيق الموضوعية بما هي محاولة في تحقيق الموازنة بين الواقع واللغة التي تعبر عنه، ومن ثم فهي شروط عابرة للثقافات يمكن اعتبارها المبادئ الأخلاقية الأساسية الشاملة التي لا بد منها في العلوم الاجتماعية بشكل عام.

الكلمات المفتاحية: علم العمران، الموضوعية، الظواهر الإنسانية.

Abstract: In his Mokadimah, Ibn Khaldoun had announced the invention of Al-Omran Science as an objective study of human social life. Therefore he tried to define the principals' law of understanding the social life using a thorough method, regarding the particularity of social facts avoiding the trap of subjectivity. As a result, he proposed the conditions of objective study of human life.

In this vein, I gather those conditions which are: Axiologic Neutrality, Methodical doubt, Critical Faculty, and Induction, as determinants which represent the principal axes of modern thought. Besides the European thinkers constructed their systematic theories on them which related closely, as an expansion of Khaldounian efforts. To summarise, these conditions are universal and compose the initial and global scientific ethics of research in social sciences.

Keywords: Ilm Al-Omrane, Objectivity, Human Phenomena.

مقدمة:

إذا كان ظاهر الإبداع الخلدوني يتجلى في استحدثاته علم "أخبار الوقائع" بوصفه منهجا لتقصي الحقائق الحاصلة فعليا في الوجود الإنساني باعتبارها جزئيات قابلة للتمحيص العقلي، فإن جوهر اجتهاده يكمن في ارتباطه الوثيق بـ "الكلي الفلسفي" الذي يحيل الوقائع بشكل مستمر إلى ثوابت وجودية تتعدى تجاوزها، وبين الظاهر الواقعي والكلي الجوهرية يمكننا أن نضع فرضيتنا التي نسعى لتحقيقها في هذا البحث والتي مؤداها اللفظي كما يلي: إذا كانت الوقائع لا نهائية، وكان إمكان التعبير عن تلك الوقائع لا نهائيا كذلك، فإن الحل الوحيد الممكن لتجاوز معضلة الإطلاق غير المستند إلى معيار في مسألة الوقائع الاجتماعية يقع في إمكان تحديد مبادئ ثابتة ثباتا شبه مطلق يقوم الباحث من خلالها بتحقيقها واختبارها تجريبيا واقعة واقعة، كل واقعة مستقلة عن الأخرى.

وذلك بحيث تتحقق غايتان بالغتا الأهمية، الأولى هي أن يكون للغة وألفاظها اللامتناهية معايير عقلية محددة في التعبير عن الحقائق الفعلية، فتستقل لغة العلم الخلدوني المحدث عن اللغة الشعرية التي تُقرض دونها إحالات واقعية إلا ما كان نمذجات بيبانية، فلا واقع في اللغة الشعرية إلا الخيال الخلاق في الحالة السوية، كما وتستقل عن لغة الأخبار الشرعية التي تروى دونما سند واقعي إلا ما كان اعتمادا على الرواية الموثوقة والصادقة، فلا حقيقة في الأخبار الشرعية إلا الذاكرة الصحيحة في الحالة السوية.

والغاية الثانية هي أن يكون معيار المنطق الصحيح غير متحيز لا إلى جهة المبادئ الكلية بما هي افتراضات تصورية تستتب الأحداث، ولا إلى جهة الوقائع الجزئية بوصفها تعيينات قد لا يكون لها نظير لا ماض ولا آت، بما يفرض على الذات الباحثة في صحة الوقائع من عدمها أن تبقى في حالة من الجهد العقلي المستمر فلا تطمئن لا إلى المبادئ التي ليست إلا افتراضات ذات ثبات معين، بوصفها مبادئ محددة عقليا أي متفق عليها ومحدودة زمنيا وقابلة للتطوير أو التبدل، ولا إلى الوقائع الصرفة التي ليست إلا مشاهدات مادية جزئية قد تختلف دلالاتها حسب السياق ذاته فضلا عن إدراك السياق الذي يختلف من ذات إلى أخرى.

من هذا المنطلق الشامل تأتي وجهة الزعم الخلدوني بتأسيسه لـ "العلم الجديد" بصراحة لا مواربة فيها كما يلي: "واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة ولعمري لم أقف على الكلام في منحا لأحد من الخليفة" (ابن خلدون، 2003، ص 49)، وخاصة باعتباره علما فهو ليس مجرد نحلة عقلية جديدة انبثقت من بين نحل أخرى ولا نظرية قد تسقط بالتقادم، ولكنه علم يضاهي ما ابتكر من علوم سواء عند المسلمين خاصة في أصول الفقه أو عند الأمم الأخرى وخاصة اليونان بحيث يمكن عده في مكانة الرياضيات، على أن الأهم من الإعلان عن تأسيس العلم هي الخطة التي اتبعها ابن خلدون وكيفية تنفيذها إذ هنا يكمن الوجه العملي من التصور النظري الذي منه يمكن استمداد صميم التجربة العلمية الخلدونية بوصفها منهجا اجتهاديا يمكن السير على هديه والاستلham منه.

فما سنحاوله في هذا المقام تحقيقا لفرضية المدخل هو الاقتراب من مضامين العلم الخلدوني المحدث مركزين على المقدمات المنطقية والاستدلالية التي اعتمدها خاصة في فصل "طبيعة العمران"، وإن كان ما يبدو عنوانا مطولا لا يرتبط كثيرا بالتفاصيل التي وردت في مضمون النص ولعل ابن خلدون كان يقصد أن يورد إجمالا كليا للتفاصيل الواردة فيه، أي في العنوان، وهذا دأبه في جميع مقدمته حيث يتخذ من العنوان فرضية أو ما يشبه أطروحة يقوم بالبرهنة عليها استدلاليا في صلب النص بأسلوب جامع مانع، والعنوان الكامل للفصل والوارد في المقدمة قبل الباب الأول هو: "في طبيعة العمران في الخليفة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب

والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من الأسباب" (ابن خلدون، 2003، ص46-52).

وواضح أن المنحى الأسلوبى الجديد الذي سيعتمده ابن خلدون في هذا السياق سيكون متناسبا مع طموحه المصرّح به، فلا هو بأسلوب علم الخطابة ولا هو بأسلوب علم السياسة، إنما سيكون أسلوبا استدلاليا حجاجيا، فهو يستدل على ما يأتي به من أطاريح جديدة، وحجاجي في نقده وإنكاره على ما هو سائد في عصره فكرا أو سلوكا، كما ويقع أسلوبه وسطا بين منهجين معرفيين -لا أداتين منهجيتين- هما المعرفة النقلية القائمة على الثقافة الروائية والمعرفة الاستقرائية القائمة على الثقافة التجريبية اللتان سادتتا قبل عصره في المجال الحضاري الإسلامي حيث بلغتا قمة تطورهما في مجال علمي الشريعة والطبيعة على التوالي، ذلك الذي يجعل من العلم الجديد ثمرة تراث سابق من الاجتهاد المتواصل، فكيف تعين الجهد العقلي لابن خلدون في علم العمران؟ وما مدى إمكان استصداره مجددا في الثقافة البحثية إسلاميا وكونيا؟

لما كان البناء العلمي خاضعا دوما لنفس المعايير الخارجية، أي باعتبارها مستقلة عن الذات، بحيث ينتج عنها اتفاق عام يتعالى على التحيزات الفردية للذوات الباحثة والعالمية، وبما يمكن من مراجعتها بشكل مضاعف في كل مرة، أعني مراجعة المعايير-أو المبادئ الثابتة كما قدمنا عنها- في حد ذاتها عندما يظهر قصورها، وكذا مراجعة النتائج التي يفرزها استخدام تلك المبادئ أي نتائج أية دراسة علمية بحثت في علم الوقائع الاجتماعية كما أسسه ابن خلدون؛ وفي هذا تحديدا جاءت المبادئ الخلدونية السبعة التي أوردها بشكل جد مقتضب في الفقرة الثانية من الفصل محل الدراسة ههنا، ثم ننتهي إلى ما قد يشكله علم العمراني الخلدوني من مفاتيح في علاج الأزمة المعرفية والوجودية الراهنة باعتبار اشتماله منهجيا على الثقافة الدينية التي مرت عليها الثقافة الحديثة جانبا.

المبادئ المنهجية لعلم العمران:

ولنبداً بالمدخل الذي اعتمده للكشف عن أن تعرّض الأخبار إلى التحريف أمر طبيعي جدا لما يكتفئه من أسباب يمكن اعتبارها من مقتضيات الطبيعة النفسية التي تحكم الجماعة الإنسانية، ومن ثم كانت حماية الخبر من التحريف تقتضي الخروج من البداهة والمنطق البسيط، وهوما تقرّه فلسفة العلم الحديثة(راسل، 2008، ص12)، فهو إذن تحرر من الارتهاان للعفوية إلى نمط من الوعي لا يمكن تحصيله إلا بالتدريب عليه ليصير من مجرى العادات على الأقل عند الباحث في أخبار الوقائع، لكن قبل أن يتحول الوعي إلى عادة، أي أن يندرج ضمن العفوية لا بد أن تتوسطهما لحظة ثورية في افكتاك الحقائق المخفية التي تعيق النظر الصحيح في الأخبار.

ذلك أن الأسباب التي تقتضي تطرق التحريف إلى الأخبار عند ابن خلدون تتلخّص في(ابن خلدون، 2003، ص46): 1- التحيز للفئة: أو هو التشيع للرأي والمذهب، 2- توهم صدق الناقلين: أو هو الثقة بالناقلين، 3- عدم إدراك السياق: أو هو الذهول عن المقاصد، 4- الوثوق في الرأي: أو هو عدم احتمال الخطأ في الرأي الذاتي، 5- عدم القدرة على التحليل (أو عدم تمييز العرضي من الجوهرى): أو هو الجهل بتطبيق الأحوال على العمران، 6- التملق لذوي الجاه والسلطان: أو هو التقرب لأصحاب التجلّة والمراتب، 7- عدم التريّض على تلافي الأدواء المتقدّمة: أو هو الجهل بطبائع الأحوال في العمران.

تلك هي إذن العناصر التفصيلية لدرء فساد الأخبار حسب ابن خلدون، وما سنحاوله هنا هو استنتاج العلاجات، وقبل ذلك إعادة صياغة العناصر ودمجها بحيث يصبح لدينا أربع عناصر عوضا عن سبع، وانتهاء إلى استكشاف أصول الفكر الحديث ضمن العناصر المتقدّمة، فنبدأ بدمج العنصرين الأول مع السادس الثاني والرابع، ثم العنصرين الثالث والخامس لتصبح العناصر كما يلي مع علاجها:

- 1- التحيز (للرأي والمذهب) والتملق (لأصحاب التجلة): وعلاجه التمييز الموضوعي وهو باللغة المحدث "ملكة الحياد".
- 2- الثقة (في ناقل الخبر) والوثوق (في الرأي الذاتي): وعلاجه الجرح والتعديل وهو بلغة الفكر الحديث "ملكة الشك".
- 3- التحليل (تمييز العرضي من الجوهرى) والتركيب (إدراك السياق): وعلاجه اكتساب القدرة على البناء الذاتي للرأي، وهو بلغة الفكر الحديث "ملكة النقد".
- 4- القصور في إدراك سنن العمران (أو أحواله): وعلاجه إعداد السلوك العقلي في سبيل بلوغه درجة التحكم في المعرفة بطبائع الأحوال في العمران بما يقتضي مرانا سليما على تنفيذ الخطة المتقدمة ذات العناصر الثلاث فضلا عن المدة الزمنية الكافية لتحقيق ذلك، وهو بلغة الفكر الحديث تحقيق "ملكة الاستقراء".

بهذا إذن نكون أمام الحاجة إلى تأسيس ثلاث ملكات جزئية تؤهل الباحث لتحصيل ملكة كلية عليا تؤهله هي الأخرى للتمكن من ممارسة علم العمران بوصفه ملكة وظيفية تحقق مناهج أعمال العقل بما هو غاية في حد ذاته، فقد تبين مقدما أن علم العمران هو علم عقلي يفارق الخطاب الشعري والخطاب الروائي من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يعتبر ضمن الثقافة الدينية في الإسلام غاية في حد ذاته لكونه أقرب توصيف إلى معنى التفكير الوارد في النص القرآني، وهنا تحضر المفارقة الكبرى التي يطرحها الفكر المعاصر الجانح في ذروته إلى التصورات الذرائعية المباشرة في الممارسة العلمية، فيكون ابن خلدون وكأنه جمع بين الثقافة التجريبية التي هي الجذر المؤسس للفلسفة النفعية وبين الثقافة التأملية التي هي الجذر المؤسس للفلسفة المثالية، وكأننا بعلم العمران يتوسط الفلسفتين توسطاً مضاعفاً فهو من جهة يجمع بينهما معرفياً فضلاً عن كونه توسط تاريخي بحكم أن أسس المثالية يوناني (ما قبل إسلامي) ومنتهى الذرائعية ساكسوني (مابعد إسلامي).

وللتدقيق أكثر في الزعم المتقدم عن كون علم العمران وسيط معرفي وتاريخي في آن بين فلسفتين، نعود لدراسة الملكات التي يشترطها ابن خلدون لتحديد موضعها في الفكر الحديث وذلك على سبيل تأسيس نموذج اجتهادي جامع نابع من الإنانية الذاتية للفكر الإسلامي وذو أبعاد كونية يستوعبها ويجاوزها قبلياً، وبوصف تلك الملكات خامات عقلية وضعها ابن خلدون وطورها كبار الفكر الغربي الحديث ممن سنعتمد أطروحاتهم فيما يأتي وعلى اعتبارها تفصيلاً وتطويراً لمبادئ علم العمران دون ادعاء اطلاعهم عليها، لكن مع ذلك لا بد من أن توسط الحضارة الإسلامية لها كان شرطاً في توصلهم إليها.

1. ملكة الحياد أو الحياد القيمي (Axiologic Neutrality)

ينطلق ماكس فيبر من السؤال عن إمكان ممارسة علمية من دون "افتراضات مسبقة"، ليحصرها في مجرد القواعد المنطقية والمنهجية التي تشكل الأسس العامة للعلم، فانطلاقاً من علوم الطبيعة كالفيزياء والكيمياء والفلك نجد أنه لا بد من معرفة القوانين الكونية بما هي افتراضات مسبقة على أن تكون تلك القوانين بمثابة مسلمة قابلة للبرهان، وهذا ليس باعتبار نتائجها على المجال التقني ولكن لأنها تكتسي قيمة ذاتية بصرف النظر عن المعنى الذي يكتسبه العالم الذي يحتوي تلك القوانين، أي أنها معرفة صماء من حيث علاقتها بالعالم الخارجي (فيبر، العالم والسياسي، 2009، ص 32-33).

أما بخصوص العلوم التاريخية التي يتضمنها علم عمران ابن خلدون فإن فيبر يرى أن علاجها علمياً يقتضي ألا ننظر إلى ظواهرها هل استحققت أن توجد أم لا، بل أن نفترض مسبقاً أن ثمة فائدة من دراسة ظواهرها السياسية والفنية والأدبية والاجتماعية دراسة علمية دون الانخراط في

ممارستها، بمعنى آخر فإن الفارق شاسع بين تبني موقف سياسي عملي وبين الدراسة العلمية للبنيات السياسية والمذاهب الحزبية (فيبر، العالم والسياسي، 2009، ص35). فواضح إذن أن فيبر يشير إلى فصل تام بين ممارسة الظواهر والانخراط فيها وبين دراسة تلك الظواهر علمياً، وذلك حتى لا تتداخل قيمة المعرفة كمعرفة والقيم الاجتماعية التي تحكم تلك الظواهر بتفاعلاتها وتناقضاتها في المسرح الإنساني، ومفاد العلة التي تقتضي الفصل الصارم بين القيمتين، دراسة الظواهر وممارستها، وعدم التداخل بينهما إنما يحققه معنى "النزاهة الفكرية" التي تمنع الباحث من التحيز إلى جهة ما داخل الظواهر بما يفقد العلم قيمته في الضمير، ويتخذ فيبر لذلك مثال الأستاذ الجامعي الذي يستعمل كرسيه في قاعة التدريس للتعبئة السياسية الذي يجد فيه تصرفاً يقوم على "دناءة وخساسة" تضيّع العلم والمتعلمين معاً (فيبر، العالم والسياسي، 2009، ص36).

لكن ومع كل ذلك وحتى لا يحصل الاشتباه في أن الحياد القيمي إنما يدعو الباحث للتنازل عن قيمه فإنه لا بد من الإشارة إلى أنه مفهوم شكلي محض، فالمصطلح عند فيبر يعني أن يجعل من العلم التجريبي أمراً ممكناً من خلال مفارقتها للقيم الدينية، وينتهي محمد الصفار إلى القول بأن إنتاج العلم يصبح ممكناً رغم كل التصادمات القيمة الحاصلة فعلياً ويتجاوزها من خلال الحياد القيمي (الصفار، 2010، ص86).

وذلك هو جوهر مسعى ابن خلدون في تناوله الوقائع من منظور العقل التجريبي الذي يشاهد ويلاحظ كيفيات حدوثها المادية والمعنوية بما فيها الحقائق الدينية التي تتدرج هي الأخرى في ضمن الوقائع العمرانية فتتجسد في مؤسسة اجتماعية كغيرها من المؤسسات، ومن ثم فالحياد يخول إمكانية الرقابة الموضوعية على جميع مؤسسات المجتمع تستمدّها من المنظور الكلي الذي تتمتع به المعرفة العلمية، ومن هنا كان مفهوم الكلي العمراني الضامن للموضوعية عن طريق إجراء الحياد عاصماً عن الانسياق وراء الجزئيات والتحيز خلفها.

وهنا لا بد من الإيضاح بأن الحياد القيمي ليس نفيًا لقيم الدين المطلقة، باعتبار الدين مصدراً للقيم، سواء تعلق الأمر بدراسة الظاهرة الدينية دراسة علمية أو بتوظيف قيم الدين في الدراسات العلمية عامة، وهذا يحيلنا إلى حقيقتين:

أولاً، لا يتعلق الأمر بدراسة قيم الدين المطلقة وهذا ما تهتم به الميثافيزيقا أو الدراسات الفلسفية بشكل عام والتي لها منهجها العقلي البعيد عن الوقائع، وإنما متعلق بدراسة كيفيات تنزيل تلك القيم المطلقة في الواقع بغض النظر عن اقترابها وبعدها عن تلك القيم المطلقة، وهنا يحضر مفهوم النماذج المثالية الفيبري باعتبارها أنماط مجردة يتم قياس الوقائع إليها، ومن ثم فهي معايير نسبية من ابتكار العقل الإنساني ذاته.

ثانياً، ضرورة التدريب العقلي على التمييز الصارم بين القيم المطلقة وكيفيات تنزيلها النسبي على الواقع بما هو اجتهاد إنساني يقابل بتحليل ونقد بما هو اجتهاد إنساني أيضاً، وهو ما نجد له أصل في النص الديني الإسلامي يحفز على اكتساب ملكة الحياد كسلوك أخلاقي تمثل في مفهومي "التلقي باللسان" في الآية 15 من سورة النور، و"التبين" في الآية 06 من سورة المؤمنون، وهذا كله يصب في معنى التحرر من الطبيعة البشرية العجولة.

أخيراً فإن الحياد القيمي لا يهدف إلى نزع القيم من العلم بقدر يسعى لجعل العلم قيمة في حد ذاته، وكتحديد نهائي للمفهوم يميز فيبر بين نوعين من القيم الأخلاقية، هما أخلاق المسؤولية وأخلاق الموقف، فالأول يشير إلى الالتزام بغايات معينة بغض النظر عن الآثار العملية، وهو الموقف الذي يرجح أن يندرج الحياد القيمي ضمنه، وأما الثاني سيجعل الممارسة العلمية في حالة حوار أحادي (مونولوج) مع الواقع وهو أقرب إلى لغة المواقف الشخصية، وبالتالي فأخلاق الموقف تفارق الغاية من الممارسة العلمية، على أن التمييز والترجيح بين الموقفين الأخلاقيين لا

يعني تفضيل أحدهما على الآخر بقدر ما هو بيان لمعنى الممارسة العلمية وضرورة التزامها الحياد، ذلك أن فيبر يرى أن أخلاق الموقف لن تؤدي إلى القضاء على حقل التفكير التأملية إذا ما تم توظيفها في المجال السياسي فقط بمعناه العام ولم يخالج مجال الدراسات العلمية (فيبر، العالم والسياسي، 2009، ص36).

يبقى القول بأوجه التداخل بين الموقفين الأخلاقيين اللذان اعترف فيبر بأنه لا يمكن تفاديه بإطلاق، يعني عدم إمكان الفصل التام بينهما بما يبقى الخطر دائما موجودا في غلبة أحد الخلقين على الآخر، وما هي "المعايير الداخلية" التي بها يتم التمييز في حالات الاستعمال، فإذا كانت المعايير الخارجية قد تحددت عند فيبر في المؤسسات التي تفرض الانضباط بأخلاق المسؤولية، فإن المعايير الذاتية لابد لها من ضبط، وهذا ما سعى ابن خلدون إلى تحديده تحديدا صوريا مشتركا ومتفق عليه، فإذا كان الأمر متعلقا بسلطة داخلية فإن تحديدها يعود رأسا إلى النص المرجعي في الدين وهو القرآن، الأمر الذي افترقه الثقافة الدينية في الغرب المسيحي فلم تحظ بخاصية الحفظ في النص بوصفه أساسا رئيسا في تمييز المقدس من المذنب (مسلمان)، وفي النهاية فإن التزام الحياد يندرج ضمن معنى الضمير العلمي العام في علاج الظواهر والقضايا علميا، وتحقق الالتزام يشترط أولا إدراك لأهميته الرمزية على مستوى تطور العلم وثانيا تدرّب أيضا ينطوي على رقابة الآخر حتى يشكل منبها للضمير الأخلاقي-العلمي من خلال التعلم أولا والرقابة ثانيا.

2. ملكة الشك أو الشك المنهجي (Methodical doubt) :

ركز ديكارت كل اهتمامه على ما يشكل مصدرا لريبته حتى أنه قد بلغ فيه درجة إنكار كل حقيقة عنه، وقصده من ذلك كان اختبار مقاومة المشكوك فيه لهذا الشك حتى يثبت يقينته، فكان في مرحلة أولى يعتبر مجرد احتمال وجود الشيء أمرا باطلا، أي أنه يصل إلى درجة في الشك يعتقد فيها بأن لا شيء يقيني في هذا العالم، ومثال ذلك أننا إذا أردنا أن نتأكد من جودة كل التفاحات في السلة فإنه علينا أولا أن نفرغ السلة بكاملها (لويس، 1988، ص32).

وليس مجرد العزم على التخلص من الآراء الاعتقادية السابقة كافيا وحده كمبدأ يُهتدى به، فالسير في الظلمات يفرض على الإنسان الاستعانة بكثير من الاحتياط في كل الأمور، ويكفي عند ديكارت التقدّم القليل مادام عدم الزلل مضمونا، بما في ذلك الاحتراز من الآراء التي تتسرب في بعض الأوقات إلى الاعتقاد دون أن يقودها العقل إلى ذلك، فلا يهم أن يصرف كثير من الزمن في البحث لكن المهم هو تحري المنهج الحق للوصول إلى معرفة كل ما يكون العقل أهلا لمعرفته (ديكارت، 1930، ص22-25).

وليكون طريق العقل واضحا وصريحا فكر ديكارت في وجوب البحث عن منهج يعتمد العلوم الثلاثة: المنطق والهندسة والجبر ويخلو في نفس الوقت من عيوبها، فرأى أن العدد الكبير من المبادئ التي يتألف منها المنطق يمكن اختصارها إلى أربع مبادئ شرط أن لا يتم الاخلال بها ولو لمرة واحدة حيث يكون الحكم في ذلك هو الصدق الذاتي (ديكارت، 1930، ص30-32):
أولا: هو أن لا يُقبل شيء على أنه حق ما لم يُتيقن أنه كذلك، بمعنى تجنّب التهور والتسارع إلى إصدار الأحكام قبل النظر، وألا يُحكّم إلا ما يتجلى ويتميز بوضوح أمام العقل، بحيث لا يكون مجال لوضعه موضع الشك.

ثانيا: تقسيم كل وحدة من الإشكالات محل الاختبار إلى أجزاء على قدر المستطاع وعلى قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه.

ثالثا: تبسيط الأفكار بانتظام، بدءا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة ثم التدرج صعودا بعد ذلك نحو المعرفة المركبة، مع افتراض لترتيب القضايا بما لا تسبق واحدة الأخرى.

رابعاً: اعتماد الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة من أجل تحقيق يقين تام خال من النقائص والنقائص.

لذلك فإن العمل الديكارتي الموصوف كان تطويراً صريحاً للإشارة الخلدونية المتعلقة بالثقة بالناقلين، والناقلون هنا قد تتضمن غير العاقل، وهو ما سماه ديكارت بتسرب المعتقدات إلى العقل دون تمحيص، إلا أن الوصول إلى يقين قطعي دون اعتبار لعنصري الزمن والتدرج في تحقيق اليقين أمر يمكن الاعتراض عليه، ومن ثم كان الانتهاء إلى نتائج يقينية يشوبها الشك لا إلى نتائج يقينية بالقطع، بما يبقى إمكاناً مفتوحاً دائماً للمراجعة، وما يثبت المنحى الديكارتي في النزوع إلى يقين قطعي هو قوله: "ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً" بما يقترب من ادعاء الإحاطة والاعتقاد بإمكان استصدار عقل محايت للوجود بشكل مطلق، فالثقة في عدم الإغفال يؤدي حتماً إلى يقين قطعي في المعرفة وهذا مبدأ الانحدار بالعقل إلى تأسيس يقينيات مغلوطة لا كما ادعى ديكارت وذلك ما يثبته دليله الوجودي.

فانتهاء ديكارت إلى "تعليل الأحكام" المستمر سيؤدي إلى ديمومة الشك، كما أن إنكار الموجودات مثل العالم الخارجي ووجود الآخرين والذات في تحققها الجسدي يجعلنا فجأة نكتشف أن فكرة الإنكار تتضمن دائماً إثبات وجود الكائن الذي يفكر، فإذا كنت أفكر فهذا لأنني موجود، وتلك هي الملاحظة الوجدانية التي تصمد أمام هجمات الشك المتكررة، فإذا كانت الروح الشريرة تخدعني فإن هذا دليل على أنني موجود (لويس، 1988، ص 37-38).

لكن تلك النهاية التي تعتبر عند ديكارت الحقيقة الأولى والمبدأ الفلسفي الأول يُعترض عليها بأنها ليست فعلاً المبدأ الأول، ذلك أن الحاجة إلى الدليل الوجودي ليست تالية على كوجيتو ديكارت الخادع لأنه يقوم على مقابلة بين الخادع (الروح الشريرة) والمخدوع (النفس)، أي بين فاعل ومنفعل بما يعني وجود حقيقة أولية سابقة لهما، لذلك فهو دليل قاصر صورياً لأنه استثنى من الشك حقيقتان: أ- مبدأ العلية الأول، ب- ومبدأ تضمن المعلول لعل لا أكثر، بل إن الحاجة إلى الدليل الوجودي متقدمة عليه لأنه من دونه يبقى العالم الخارجي مشكوك الوجود، بينما الأصل أن يكون إثبات وجود العالم الخارجي متقدماً على إثبات وجود الذات (المرزوقي، شروط نهضة العرب والمسلمين، 2001، ص 58-61)، وذلك يعني أن دليل ديكارت الوجودي ليس دليلاً أصيلاً، ومن ثم فإن التمييز بينه وبين الدليل الوجودي الأصيل يقتضي الاحتفاظ بصيغة ديكارت الأصلية "كوجيتو" لعزلها عن الدليل الوجودي الأصيل.

فالنهاية التي انتهى إليها ديكارت بوصفها دليلاً وجودياً معبراً عن الحقيقة الأولى في الوجود تكشف عن تصور مشوب بقصور كما تبين، وهذا القصور معناه إحلال المخلوق في محل الخالق ما دام قد أغفل العلة الأولى وكونها سبباً وحيداً في وجود المعلول، ولما كان القصور متعلقاً بمبدأ الحقيقة الأول، أي بمفهوم كلي تأسيسي، فإن الأمر يقتضي علاجاً عميقاً ودقيقاً من منطلق الكلي ذاته، ذلك أن الأثر الديكارتي في تكوين العقل الحديث في الاستدلال عامة ستكون له نتائج تناقضية حتماً بين المبدأ العقلي الكلي المصاغ ديكارتياً وبين حقيقة الوجود المفطور طبيعياً وسينتهي لا محالة إلى إحلال الإنسان محل الخالق، وذلك معنى الحلول المؤدي إلى الجحود بما سينعكس سلباً على المستوى الكوني مادام الافتقار إلى بدائل عقلية شهودية تعيد صياغة الدليل الوجودي صياغة سليمة، وذلك ما يمكن أن يسهم به علم العمران الخلدوني بوصفه متضمناً لعلاج الكلي، ومعنى ذلك أنه علاج قبلي، أي سابق تاريخياً لكون الإضافة التاريخية للفكر الاجتهادي في الإسلام بقيت مغمورة ولم تعرف حق المعرفة إلى غاية اللحظة الراهنة.

3. ملكة النقد أو التحليل والتركيب (Critical Faculty) :

كان منطلق كانت في فلسفته النقدية أن الأسئلة الوجودية تفرض نفسها على العقل الإنساني فرضاً، وأنها أسئلة ذات مصدر ميتافيزيقي وليس تجريبي، وإن كان منطقاً نسبياً، ذلك أن العقل

غير قادر على المعرفة الدقيقة بالقضايا الميتافيزيقية، فهو إذن سيتمكن فقط من دراسة أحد جوانب الأشياء وهو ما يسمى بعلم الظواهر (زيدان م، 1979، ص72-73)، لذلك يبقى العقل الإنساني مهما سعى للنفوذ إلى الحقائق الكلية والمطلقة بحاجة إلى المرور إلى الميتافيزيقا عبر الظواهر التي ليست إلا علامات للعقل من أجل أن يسير في متاهات الوجود الميتافيزيقي، وذلك ما شكل جزءا من المساعي التي من أجلها نشأ علم العمران، أي ليكون مدخلا متوسطا بين الوجودين الظاهري والباطني.

إن عالم الحقائق المقابل لعالم الأشياء أمر لا يمكن للعقل إدراكه، لكن ومن رغم هذه النقيصة الطبيعية في إدراكها يبقى الاعتراف بالميتافيزيقا موجودا وما على العقل إلا التفكير فيه بشكل شمولي (زيدان م، 1979، ص50-51)، ولتحقيق هذه الغاية طوّر كانط أفكاره في الفلسفة النقدية من خلال مبحث الملكات الفطرية في النفس البشرية التي اتفق عليها الفلاسفة قبله من أرسطو إلى ديكارت، فقام كانط بتطوير معناها وتحديد صفاتها في النفس على أنها "الجوهر المفكر كمبدأ للحياة"، وحاول من خلالها البرهنة على أن الملكات الثلاثة أجزاء نوعية في النفس وهي: المعرفة والرغبة والشعور، وأن اتحاد تلك الملكات يجعلها كالأداة التي تسعى لتحويل الموجود بالقوة إلى الموجود بالفعل (كليموفسكي، 2002، ص48-49).

ولقد خُصص كانط إلى أن الملكة التي تأتي نتيجة لاتحاد الملكتين الأوليين: المعرفة (العقل المحض) والرغبة (العقل العملي) هي ملكة الحكم بوصفها الملكة الثالثة في مشروع كانط الفلسفي، بعد نقد العقل المحض ونقد العقل العملي، معتبرا أن كل ملكة تحمل في جوهرها معنى النقد، وأن كل نوع من النقد يمنح إمكان الحكم كقدرة حية، أي القدرة على إصدار الأحكام، على أن الملكات الثلاث ليست لا حقائق شخصية ولا اجتماعية بل هي لم تصدر عن أي موضوع، وبوصفها حقائق لا يمكن ردّها إلى أي موضوع (كليموفسكي، 2002، ص50-51).

بهذا يكون كانط قد حرّر القصد الخلدوني من خلال سعيه لتحديد المبادئ الأولى التي تعصم من تسرب الوهم والتحريف إلى الخبر، ولئن بدا الاختلاف بينا بينهما من حيث المبدأ، ذلك أن ابن خلدون كان أبعد عن البحث الميتافيزيقي في أليات الوجود الإنساني إلا أن كانط باستدراكه على أرسطو خاصة في ملكات النفس تطورا وتلخيصا يكون قد نزح إلى بعض التعقيل والاحتراز الذي مؤداه الإفادة من منطق العلم المشترك القائم على مبادئ يقينية، وفي ذلك ملتقى كانط بابن خلدون، أعني إحالة البحث الفلسفي الصرف إلى شيء من الاشتراط العمراني، والعمران هنا بالمعنى الأعم الذي تقدّم وصفه بأنه كل ما يرتبط بالإنسان، على أن البناء العلمي ومنجزاته النظرية تعود رأسا إلى العمران البشري ومدى تقدّمه.

إذن وانطلاقا من نقد الملكات التي هي ملكات قبلية، فإن كانط يكون قد بحث ليس في العقائد لكن فيما تقوم العقائد على أساسه، وفي معرض تعريفه لملكة الحكم فإنه يجدها تقارق الملكتين السابقتين من حيث عدم امتلاكها لمبادئ وتشريع مستقلين ومجال وميدان خاص بها إلا أنه بإمكانها الاستقلالية بحيث يكون مبدؤه هو الفاعل الوحيد فيه، أي أنه يجب أن يكون لملكة الحكم قوانين تجريبية قادرة أن تعطي المبدأ لنفسها انطلاقا من فرضية الكثرة الآلية حتما إلى الوحدة، حتى لو لم يكن المبدأ معروفا لدينا، وفي النهاية فإنها لن تقتصر لنفسها قوانين من الملكتين السابقتين، فانهتى أخيرا إلى أن ملكة الحكم سوف تتحد في غايتها مع غائية الطبيعة ذاتها، أي أنها تقتصر لنفسها التساوق مع الطبيعة باعتبار الحرية شرطا متقدّما عليها (كنت، 2005، ص73-79).

وعلى أساس من ملكة الحكم تلك قدّم كانط في مقاله عن التنوير لمبدأ النضج باعتباره توظيفا لملكة الحكم، وأحال القصور إلى عدم توظيفها مبينا أن القصور ليس سببه نقص في العقل بل نقص في الحزم والشجاعة في استعماله وهو الأمر الذي يؤدي إلى تسهيل أمر الوصاية على

الإنسان القاصر في استعمال عقله، فهو يعتمد على الكتاب ليقوم مقام العقل، والمرشد يقوم مقام الضمير، والطبيب مقام صحته، فعندئذ لا تصبح الحاجة ملحة إلى بذل الجهد والاضطرار إلى التفكير مادام يمكن لأخرين أن يقوموا مقامه (كانط، 2005، ص87-88)، وذلك معنى توظيف ملكة الحكم عند الإنسان بغض النظر عن اتجاهها ومدى التزامها بمحددات العقلين المحض والعلمي، لذلك جاء ترتيب ملكة النقد ثالثاً في علم العمران الخلدوني، أي بعد ضمان الاستعمال النزيه للملكة بفضل الحياد والشك المتقدمين عليها.

ويختم كانط بأن مقتضى النقد يحتاج أولاً إلى نشر الحرية، والحرية هي أن يستعمل المرء عقله استعمالاً عمومياً، أي في قضايا الشأن العام، ولتجاوز كل وصاية مع ضمان حفظ النظام العام حيث يتصور كانط أنه لا يوجد في العالم إلا سيد واحد فيقول: "فكر قدر ما تشاء وفي كل ما تشاء وإنما أطع" (كانط، 2005، ص88)، إلا أن القول الكانطي على رجاحته المنطقية وثورته على كل حدود مصطنعة من وضع البشر فإنه لم يخطر له أن يكون تحرير العقل لا يتعلق فقط بتحرير ملكة الحكم بوصفها تفاعلاً مع العالم الخارجي، إنما أيضاً يتعلق بتحرير عكسي في إدراك أن العقل في طبيعته المحضة، أي في حريته المطلقة، ذو حدود يجب الإحاطة بها.

وفي هذا تحديداً جاءت المساهمة الخلدونية التي مضمونها بأن الاجتهاد بما هو تحرير لملكة الحكم إنما هو نفي لخصائص الفكر أكثر مما هي إثبات لها، والمقصود بذلك أن الفكر الاجتهادي يقوم في جوهره على المعرفة بحدود الإدراك الإنساني حتى لا يسقط في أوهم العلم المطلق (المرزوقي، فلسفة التاريخ الخلدونية: دور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه، 2007، ص94).

4. ملكة الاستقراء أو البحث التجريبي (Induction) :

استعاد الاستقراء وجهه في العصر الحديث مع فرنسيس بيكون إذ أعطى له صياغة مفهومية جديدة في (الأورغانون الجديد) سعى فيه إلى تجاوز المدرسية القائمة على القياس العقلي من خلال العمل على تلخيص روح العصر التي بدأت تتجلى بالشك في المنهج المدرسي وصعود نهج التجريب العلمي، فما كان إذن على بيكون إلا أن يقوم بصياغتها صياغة نظرية شاملة في زمن كانت تسود فيه الميتافيزيقا الأفلاطونية والمنطق الأرسطي ولاهوت توماس الأكويني وتشكل مصادر الفكر الرئيسية في الجامعات.

لقد وجد بيكون في الاستقراء أداة تهدف إلى التأكيد على نتائج عملية مباشرة من الممارسة العلمية ذات انعكاسات على حياة الفرد والجماعة وتطويرها، فينبغي حسبه أن نجد في العلم القدرة على تحسين أحوال الناس وتحقيق رفاهيتهم، ورأى أنه لا قيمة للعلم النظري والفلسفة التأملية التي لا صلة لها بالواقع، لذلك كانت الغاية القصوى للمعرفة هي أن تمكننا من السيطرة على العالم لإخضاعه (زيدان م، 1977، ص60).

فيبدو من الوهلة الأولى أن الاستقراء لم يكن يريد أقل من الهيمنة التامة على جميع المناهج الأخرى، وأنه على خلاف الملكات السابقة فإن المنهج الاستقرائي يعبر عن رؤية كلية للوجود والمعرفة كما تأسس في العصر الحديث مع بيكون، حيث المعلوم أن الاستقراء كعملية منهجية في استكشاف قوانين العلم كان موجوداً منذ القدم، وكانت الحضارة العربية الإسلامية الأكثر اهتماماً وتوظيفاً للتجريب العلمي إلى درجة بلوغها حدود تصحيح النظرية البطلمية عن صورة الكواكب، لكن برتراند راسل يرى أن ما منع العرب بلوغ مرحلة التجريب العلمي كمنهج شامل كان سيطرت الذهنية التجريبية عليهم باعتبارهم برعوا بشكل لافت في تجاربهم العلمية، وأنهم: "كانوا ينشدون الحقائق المنفصلة أكثر مما ينشدون المبادئ العامة، ولم يكن لديهم القدرة على استخلاص قوانين عامة من الحقائق التي اكتشفوها" (راسل، 2008، ص17)؛ لكن وضمن هذه الحقيقة المثبتة أين يمكن وضع علم العمران الخلدوني باعتباره علماً كلياً كما نثبت في دراستنا هذه؟

إن ما قد يدعم الرأي المتقدم لراسل هو النتائج العملية المباشرة، أعني ما حققه الاستقراء على الصعيد الحضاري في الغرب من تقدّم تقني وثقافي جلي، إلا أن الصحة الظاهرة على استدلال راسل ستصطدم بحقيقة أن العقل الكلي كان حاضرا في الحقبة العربية الإسلامية كما تثبتت الدراسات المعاصرة عن الكلي الفلسفي بوصفه مبدأ رئيسا في تحديد الشكل المعرفي لكل أمة من الأمم، لذلك فإن تفكيك الربط بين العقل الكلي والتقدّم الحضاري يحيلنا إلى إعادة بناء القضية على تحديدات اتفاقية أوثق صلة.

وما نجده من نقد شديد طال المدرسية القياسية من طرف التجريبيين في أوروبا إبان عصر النهضة يتفق تماما مع اللحظة الخلدونية التي جعلت من الثقافة الروائية مطية لابنتكار العقل الاستدلالي كما ندرسه من خلال نموذج علم العمران، علما أنها نفس اللحظة التي رافقت بداية الأفول بالنسبة للحضارة الإسلامية، لذلك فإن الأطروحة البديلة عن الزعم الراسلي هو أن غياب أو حضور التجريب كمنهج كلي لا علاقة له بإدراك الكلي ذاته، وأن ما حدث في أوروبا من الاقتران بينهما من خلال تحول التجريب إلى منهج كلي يصوغ رؤية الأوروبي للعالم لم يكن إلا أمرا اتفاقياً، طبعاً مع التسليم بأن ما حدث من اقتران للاستقراء كعملية جزئية بالعقل الكلي كان نقلة نوعية في تاريخ الفكر الإنساني عامة، لكن سؤالنا يقصد جوهر البناء المعرفي لا شكله.

والناتج من هذا القول بأن المساعي البيكونية لم تكن إلا ذات منحى أيديولوجي لم تسهم في التقدم بالفكر الإنساني إلا عَرَضياً وأن هدف مساعيه الجوهرية كان تعبئة العقل الأوروبي وتحفيزه على تأطير مشروع النهوض، ويدعم ذلك الروايات التي تحكي عن قصر باغ فرنسيس بيكون في التجارب العلمية بل حتى آراءه التي ازدرت الكثير من أصحاب السبق في التجارب العلمية، وأكثر من ذلك تقرر يميني الخولي أنه لم ينتفع ببيكون بمنهجه ولا تتلمذ عليه أحد أو إستفاد من كتاباته أي من العلماء الذين صنعوا حركة العلم الحديث، إلا أنه ومع ذلك يبقى فيلسوف الاستقراء الأول لكونه كان الأقدر على تجسيد روح عصره بتركيزه على سؤال الطبيعة وتبنيه الدعوة إلى المنهج التجريبي بوصفه شريعة لعلم الطبيعة (الخولي، 2014، ص 60-64).

ولئن كان المأخذ على بيكون هو ضحالة باعه في إدراك تفاصيل التجربة بوصفها عملاً تخصصياً صرفاً، وأن ما منعه من ذلك كان اشتغاله بالسياسة في البلاط الملكي، إلا أنه استطاع بحسه العقلي أن يبرز كل العلماء المتخصصين في التعبير والكشف عن الغايات الكلية للتجربة العلمية، ولعله من المجازفة هنا محاولة المقارنة بين ابن خلدون وبين بيكون باعتبار التقارب بين مسعبيهما في التأسيس لعلمين كُليين هما: المنهج الاستقرائي وعلم العمران، إذ ومع الاختلاف بين اللحظتين الخلدونية والبيكونية في كون الأولى لحظة أفول والثانية لحظة صعود بما يثبت نفينا للزعم الراسلي المتعلق بغياب العقل الكلي عن الحضارة الإسلامية، فإن الكثير من التوافقات شملت هما: الاشتغال في الشأن العام بل كلاهما اشتغل في سلك القضاء والعدل، ومن ثم فإن عدم تفرغهما للعلم اقتضى أن تكون أهم أعمالهما (الأورغانون الجديد) و(المقدمة) مؤلفات غير تخصصية، إذ جاءت على العكس شاملة ذات طموح إصلاحية لجميع العلوم كتبت في شكل شذرات متفرقة عن بعضها البعض، وزعم كل واحد منهما أنه أول من أخرج علمه إلى الوجود بعد أن كان متناثراً غير موعى به ككل.

وما تقدّم من المقارنة السريعة بين الرجلين التي بدا فيها التماثل أكثر من التخالف تحيلنا إلى افتراق مركزي من المهم الإشارة إليه وهو صنف مجال إبداع علمي، إذ الأول انطلق من التاريخ والثاني انطلق من الطبيعة، وإذا كانت مبادئ العلم المبدع عند ابن خلدون تشكل جوهر دراستنا هذه فيمكننا أن نصل إلى المبادئ التي صاغها بيكون صياغة سلبية على غرار ابن خلدون كما يلي:

- أوهام الجنس: بما هي قابلية الحواس للخطأ في إدراك العالم، 2- أوهام الكهف: بوصفها من عوائق النزاهة في العلم الناتجة عن التحيز في الانتماء، 3- أوهام السوق: إشارة إلى الخطر الذي يهدد اللغة العلمية من الاستعمال غير الدقيق بالفهم البسيط وتجاهل كثافتها التخصصية،

- أوهام المسرح: بالحذر من الوثوق في الفاسد من النظريات القديمة التي تسيطر على العقول فتحرفها عن معرفة الحقائق.

خاتمة:

أخيرا لابد من التأكيد أن العمران الخلدوني لم يكن في وجهه المنهجي إلا تماما لبناء العقل الاستدلالي في الإسلام لتحقيق البرهان على الحقائق الإخبارية (العمرانية) بالضوابط المتقدمة الذكر، ومن ثم فإن تضمنه للاستقراء هو بالمعنى الكلاسيكي القديم الذي لا يشترط التجربة لتمامه، فضلا عن أن تكون التجربة العلمية بمعناها الحديث، إلا أن الاستدراك الممكن هنا يتعلق بالسياق العام لعلم العمران الذي استند إلى إدراك للكلّي الفلسفي مختلف تماما عن نظيره الغربي كما تقدّم الكلام عن ذلك في عرضنا للملكات الثلاثة المتقدمة وبما يحيل إلى استيعاب الاجتهاد الخلدوني خارج الأطر السائدة راهنا والتي تقف على انسداد عصي مفاده أن الحل الذي قدمه الفكر الغربي وخاصة في إطار الفلسفة التجريبية لفك القيود التصورية الهائلة التي تحول دون النهوض الحضاري مر جانبا بالثقافة الدينية والنص المؤسس لها، بقول آخر إن الفكر الغربي قد قام بتجميد النظر في الفكر الديني والعناية بإصلاحه من منظور معرفي، وانتهى إلى حصر المساعي الإصلاحية في إطار دنيوي ضيق، الأمر حال دون أي تحريك لمشكلات الفكر الديني وإشكالاته العالقة إلى غاية اليوم، لذلك فإن استعادة الإتمام الخلدوني لصياغة العقل الاستدلالي من داخل الفكر الديني سيفتح إمكان تقديم حلول كونية شاملة للانسدادات المعرفية والوجودية الحاصلة راهنا.

قائمة المراجع:

1. ابن خلدون، عبد الرحمن(2003)، مقدمة ابن خلدون، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
2. الخولي، يمنى طريف(2014)، فلسفة العلم في القرن العشرين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
3. ديكارت، رينيه(1930)، مقال في المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضير، المطبعة السلفية ومكبتها، القاهرة.
4. راسل، برتراند(2008)، النظرة العلمية، ط1، ترجمة: عثمان نويه، دار المدى، دمشق.
5. زيدان، محمود(1979)، كانط وفلسفته النقدية، ط3، دار المعارف، القاهرة.
6. زيدان، محمود فهمي(1977)، الاستقراء والمنهج العلمي، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية.
7. الصفار، محمد(2010)، حيايد علمي أم علم خال من القيم: قراءة جديدة في فكر ماكس فيبر، من أعمال الدورة المنهجية بعنوان: القيم في الظاهرة الاجتماعية، كلية الاقتصاد بجامعة القاهرة، القاهرة.
8. فيبر، ماكس(2009)، العالم والسياسي، ترجمة: سعيد سبعون، آسيا بومعزة دار القصة، الجزائر.
9. فيبر، ماكس(ب.ت.ط)، الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية، مركز الإنماء القومي، بيروت.
10. كانط، إيمانويل(2005)، ثلاث نصوص، ط1، ترجمة: محمود بن جماعة. دار محمد علي للنشر. تونس.
11. كنت، إيمانويل(2005)، نقد ملكة الحكم، ط1، ترجمة: غان هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
12. كانط، إيمانويل(2005). ثلاث نصوص، ط1، ترجمة: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس.
13. كنت، إيمانويل(2005)، نقد ملكة الحكم، ط1، ترجمة: غان هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

14. لويس، جنيفاي رودليس (1988)، ديكارت والعقلانية، ط4، ترجمة: عبده الحلو، بيروت، منشورات عويدات، باريس.
15. المرزوقي، أبويعرب (2001)، شروط نهضة العرب والمسلمين، ط1، دار الفكر، دمشق.
16. المرزوقي، أبويعرب (2007)، فلسفة التاريخ الخلدونية: دور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه، ط1، الدار المتوسطة للنشر، تونس.
17. واننت، كريستوفر، أندزجي كليموفسكي (2002)، أقدم لك كانط ط1، ترجمة: أمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة والمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.