

نقد العقل العربي في الميزان

نقد مطارحات (نقد العقل العربي)

للمفكر المغربي محمد عابد الجابري

يحيى محمد

إلى
قُراء الجابري.. مردييه ومعارضيه
أهدي هذا الجهد المتواضع

المحتويات

مقدمة

تمهيد

القسم الأول: العقل والتراث

الفصل الأول: تحليل التراث

كيف نقرأ التراث؟

الأيديولوجيا بين تأسيس المعرفة وتوظيفها

مشروع الجابري والتحليل البراني لوحدية العقل

المشروع وصناعة الوحدة في التاريخ

المشروع وتقسيم تاريخ الثقافة العربية

القراءة التأويلية للحظة المشرقية

الخلط بين مفكري اللحظة المغربية

أ - ابن حزم والإسقاط الأرسطي

ب - الشاطبي والإسقاط الأرسطي

ج - ابن خلدون والإسقاط الأرسطي

د - ابن طفيل والإسقاط الأرسطي

أيديولوجيا المشروع

خلاصة الفصل الأول

الفصل الثاني: هوية العقل والتراث

عقل: عربي أم إسلامي؟

مبررات الأخذ بعروبة (العقل)

البيئة وتكوين العقل العربي

النشأة العامية والدلالة الصحراوية على عروبة العقل

النشأة العلمية والدلالة اللغوية على عروبة العقل

اختلال المشروع وتناقضه

الدافع الأيديولوجي للمشروع

المشروع واغتيال اللغة والعقل

عود على بدء

نقد النشأة العامية لبنية العقل

نقد النشأة العلمية لبنية العقل

خلاصة الفصل الثاني

الفصل الثالث: مع نُظم العقل العربي

التصنيف الثلاثي للعقل العربي

خلل التصنيف

صورية النُظم والصراع المزعوم

العقل العربي وتغيب العقل

دفاع عن العقل الشيعي

خلاصة الفصل الثالث

القسم الثاني: القطيعة المزعومة في الفكر العربي

تمهيد

الفصل الرابع: الفصل بين ابن سينا وأرسطو وهم أم حقيقة

أم..؟!!

التمييز بين الفلسفة المشرقية والمغربية

عناصر اختلاف السهروردي عن ابن سينا

التمييز بين كتب ابن سينا والجدل حولها

جوهر مشرقية ابن سينا

مزايم اختلاف ابن سينا عن الفارابي

الجنور الأرسطية للمقولات المشرقية

أرسطو ونظرية الفيض

أرسطو والتصورات الشوقية للأجرام

أرسطو والمفهوم الإلهي للأجرام

طبيعة إلهية الأجرام عند الفلاسفة

الفلاسفة والوسيط الإلهي

خلل الطريقة الأرسطية

إلهية العقل الفعال في النزعة الأرسطية

أرسطو وإلهية السعادة

الأصل الإلهي للنفس في النزعة الأرسطية

جامع الفلاسفة

خلاصة الفصل الرابع

الفصل الخامس: القطيعة بين الفكر المغربي والمشرقي وهم أم

حقيقة أم..؟! !

تمهيد

إبن باجة والقطيعة المزعومة

إبن طفيل والقطيعة المزعومة

إبن رشد والقطيعة المزعومة

الإشكالية الرشدية والقطيعة المزعومة

المنهج الرشدي والقطيعة المزعومة

المفاهيم الرشدية والقطيعة المزعومة

1 - مفهوم (الحدوث والقدم) والقطيعة المزعومة

2 - مفهوم (النهاية والالانهاية) والقطيعة المزعومة

3 - مفهوم (الممكن والواجب) والقطيعة المزعومة

4 - نظرية الفيض والقطيعة المزعومة

محاوّر نقد ابن رشد لنظرية الفيض

أ - مشكل المنهج الكلامي في نظرية الفيض

ب - مشكل اصطلاحات نظرية الفيض

ج - نقد الرؤية الفيضية

عود على بدء

5 - العلم الالهي والقطيعة المزعومة

6 - السببية وحرية الارادة والقطيعة المزعومة

تصحيح النظر حول موقف ابن رشد من التصوف

خلاصة الفصل الخامس

مفارقات المشروع

خاتمة: مع الطرابيشي في نقده لنقد العقل العربي

الاشكالية العامة للاتهام

أولاً: قانون المناقصات والمزايدات

1 - المناقصة على العقول الشرقية

أ - المناقصة على العقول الشرقية القديمة

ب - المناقصة على سائر العقول الشرقية

2 - المناقصة على العقل العربي

3 - المزايدة على العقلين اليوناني والغربي

ثانياً: الانتحال والسرقعة والتحريف

مع معجم فوكييه.. المصدر المسكوت عنه

الجابري والسرقعات الفكرية والأدبية

الجابري وتحريف النصوص

نهاية المطاف

ملحق: حوار حول نقد مشروع الجابري

المصادر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

لا أشكّ في أن مشروع نقد العقل العربي للمفكر المغربي محمد عابد الجابري يُعدّ واحداً من أكثر المشاريع الفكرية نضجاً وأثراً في سياق ما اصطلح على تسميته بـ "النهضة العربية الحديثة"، بل يمكن القول إنه يتقدّم كثيراً على المشاريع التي ظهرت في هذا الأفق، إن لم يكن في طليعتها. فقد جاء هذا المشروع محمّلاً بطابع كلي ومنهجي منظم، حيث لا يكتفي بمعالجة قضايا جزئية أو إشكالات معزولة، بل يستهدف أنماط التفكير العامة والبني المعرفية التي حكمت اشتغال العقل العربي الإسلامي عبر قرون طويلة من تاريخه التراثي. ومن هذه الزاوية، يبدو المشروع وكأنه محاولة لتأسيس وعي نقدي جديد، أو بداية نهضة داخل "النهضة" نفسها، عبر إعادة مساءلة أدوات الفهم قبل مساءلة المضامين.

وتتبع أهمية هذا المشروع، على الرغم من سعة الخلاف التي يمكن أن تفصلنا عنه، سواء على مستوى الرؤية العامة أو على مستوى المنهج المعتمد، من كونه قد قدّم إطاراً تفسيريّاً متكاملًا لقراءة التراث، وربط بين آلياته المعرفية وسياقاته التاريخية والثقافية. وهو ما جعل أطروحاته محط اهتمام واسع لدى الكتاب والباحثين، فتكاثرت الدراسات التي تناولته تحليلاً ونقداً ومساءلة.

غير أن قسماً غير قليل من هذه الكتابات النقدية لم يستحضر أحد أهم عناصر القوة في المشروع نفسه، وهو سلاح التوثيق والاشتغال المكثف على النصوص التراثية بوصفها مادة تحليل لا مجرد شواهد عابرة. إذ غلب على كثير من تلك النقود منطق السجال والمطارحة العامة، من غير إسناد دقيق إلى المصادر، إلا في حالات محدودة.

والحال أن مشروع نقد العقل العربي قائم في جوهره على استنطاق الوثيقة التراثية وتوظيفها أداةً لنقد البنية العقلية التي أنتجتها، الأمر الذي يجعل أي نقد يتجاهل هذا البعد التوثيقي عاجزاً عن بلوغ مستوى التفكير الجذري للأطروحات الأساسية للمشروع. ومن ثم فإن معظم النقود التي وُجّهت إليه، مهما بلغت حدتها أو بدا فيها من قوة خطابية، تظل محدودة الأثر من حيث قدرتها على تقويض أسسه النظرية أو نسف نتائج الكبرى، ولا تتجاوز في الغالب مستوى الاعتراضات الجزئية أو الملاحظات السطحية التي لا تمسّ البنية العميقة للمشروع¹.

لذلك تتأكد أهمية ما نقدّمه في هذا السياق بوصفه محاولة لمقارعة السلاح بالسلاح، أي مجابهة المنهج بالمنهج والوثيقة بالوثيقة، وهو ما سيتجلّى على نحو أوضح في القسم الأغلب من

¹ خلال الطبعة الأولى لهذا الكتاب (سنة 1997)، وقبل صدور أغلب ما جاء في موسوعة جورج طرابيشي في تفويضه لمشروع الجابري، أشدّت بالدراسات النقدية التي قدّمها علي حرب حول هذا المشروع، والتي نُشرت أولاً في بعض المجلات الثقافية، ثم أُعيد نشرها، إلى جانب عدد من الدراسات النقدية الخاصة بمفكرين عرب آخرين، في بعض كتبه، كما في كتابيه: (مداخلات) و(نقد النص). انظر: حرب، علي: مداخلات، دار الحدائق، الطبعة الأولى، 1985م، ص7-126. كذلك: نقد النص، نشر المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1993م ص89-129.

هذا الكتاب، وبكيفية خاصة في الفصلين المندرجين ضمن القسم الثاني، حيث يجري الاشتغال النقدي على أرضية المشروع نفسه، ومن داخل أدواته وآلياته المفهومية والتاريخية.

لكن لنعلم أن النقد والتقويض الذي نقدّمه ليس الغرض منه الدفاع الأيديولوجي عن حق السلاح المنتقد (العقل العربي)،

ومع ذلك لا بد من التنبيه إلى أنه ليس الغرض من النقد والتقويض الذي نقدّمه - هنا - هو الدفاع الأيديولوجي عن حق السلاح المنتقد (العقل العربي)، كما لم يأت عن رغبة في إلتقاط ثغرات المشروع وإحصائها. فليست الغاية تسجيل النقاط أو تحقيق انتصار جدلي، بقدر ما هي محاولة لإعادة الاعتبار إلى معيار الموضوعية المعرفية، والدفاع عن مفهوم الحقيقة من حيث هو نتاج فحص نقدي متوازن لا يُضخّى به لصالح بناء سردية تفسيرية غير متماسكة لقراءة التراث.

ومن هذا المنطلق، فإن النقد الذي نتبناه يسعى إلى مساءلة النتائج بقدر ما يسائل المقدمات، وإلى تفكيك المسلمات الكامنة خلف التصنيفات والمنهجيات المعتمدة، حينما يبدو أنها تُسهم، عن قصد أو غير قصد، في طمس أبعاد من الحقيقة أو اختزال تعقيد الظاهرة التراثية في أنماط تفسيرية مسبقة. فالدفاع عن الحقيقة هنا ليس دفاعاً عن مضمون جاهز، بل عن حق المنهج النقدي نفسه في أن يبقى مفتوحاً قابلاً للمراجعة ومتحرراً من أي التزام أيديولوجي يسبق النظر والفحص.

والواقع أننا تجاوزنا منذ البدء الدخول في نقد أقرب إلى المعارضة الجدلية، وتعمدنا تحاشي التعامل مع أطروحات

الجابري تعاملًا أيديولوجياً، بخلاف النمط الذي حكم في مواضع كثيرة قراءته لمنظومات العقل العربي نفسها. ذلك أن مشروعاً يُقدّم بوصفه دراسة معرفية علمية ذات طابع إبستمولوجي، كان يُفترض فيه أن يحافظ على مقتضيات هذا النهج وشروطه الصارمة، غير أن النتائج التي انتهى إليها لم تف في كثير من المواطن بما وعدت به مقدماته المنهجية.

ومن هنا حاولنا قدر المستطاع أن نجعل مناقشاتنا تدور ضمن أخذ نفس المنطلقات والمسلمات التي انطلق منها محمد عابد الجابري، وأن نتفادى إدخال رؤى مبدئية أو مسلمات أولية من خارج نسقه، حتى في الحالات التي تبدو فيها تلك المسلمات بدائية أو جلية الخطأ. ويتجلى ذلك، على سبيل المثال، في موقفه المتحيز من رجال العرفان ومن دار في فلکهم من الفلاسفة، حيث جرى التعامل معهم جملةً وتفصيلاً بروح إقصائية، وكذلك في طريقته في المفاضلة الحادة بين فلاسفة المشرق وفلاسفة المغرب، وما رافق ذلك من اتهامات مغالية ورفض شبه شامل لأفكار أعلام كابن سينا والغزالي وغيرهما، رغم أن كثيراً من الأفكار التي أخذت عليهم تصدر، في صيغ أخرى، عن مفكرين من البيئة المغربية نفسها.

وقد أفضى هذا المسلك إلى انكشاف جملة من التناقضات والمطبات الأيديولوجية الكامنة في المشروع، لا بوصفها طارئة أو عرضية، بل باعتبارها نتائج طبيعية للمسلمات والمنطلقات التي تأسس عليها. ومن ثم فإننا لا ندخل معه من مدخل المعارضة السجالية أو الجدل الخطابي، بل من مدخل الكشف التحليلي عن التناقض الداخلي، أي تتبع ما تؤول إليه الأطروحات حين تُؤخذ

على حملها المنهجي الخاص. وهي مقارنة إبستيمية غير جدلية، تستهدف الجذور والأعماق، وتترفع عن الحشو والجزئيات الهامشية، ساعيةً إلى مساءلة البنية الكلية للمشروع لا الاكتفاء بمناوشة أطرافه.

علماءً أننا نتناول مشروع (نقد العقل العربي) بنوع من التركيب والتفكيك في آن واحد. فمن جهة، لا نقصد به مجرد أجزاء الأربعة التي صدرت تحت هذه التسمية، وهي: تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، والعقل السياسي العربي، والعقل الأخلاقي العربي، بل نوسّع دائرة النظر لتشمل مجمل ما كتبه صاحب المشروع حول التراث، استناداً إلى طريقته المنهجية في دراسة الفكر العربي الإسلامي. وعلى هذا الأساس، نأخذ بعين الاعتبار دراسات وأبحاثاً قدّمتها في هذا السياق ولم تكن منضوية اسماً تحت مشروع (نقد العقل العربي)، وبكيفية خاصة دراسته المهمة الموسومة بعنوان (نحن والتراث)، التي نُشرت قبل انطلاق المشروع بوضع سنوات، ويمكن النظر إليها بوصفها تمهيداً نظرياً ومنهجياً له، ومختبراً أولياً لأدواته المفهومية.

ومن جهة أخرى، فقد اقتصر تعاملنا المباشر مع مشروع نقد العقل العربي على جزئيه الأولين دون سواهما، انطلاقاً من قناعتنا بأن الجابري في الجزء الثالث، الموسوم بـ (العقل السياسي العربي)، قد أقام حاجزاً فاصلاً بين نقده للعقل النظري والعقل العملي السياسي ضمن ما يسميه بالعقل العربي، بحيث بدا وكأننا أمام عقليين منفصلين لا رابط بنيويّاً حقيقياً بينهما. فالعقل الأول يُبحث فيه بوصفه نسقاً فكرياً وتنظيرياً، في حين أن العقل الثاني لا يُعالج على هذا المستوى نفسه، كما هو الشأن عند المنظرين

السياسيين من أمثال الماوردي صاحب كتاب (الأحكام السلطانية)، بل اقتصر فيه البحث على تحليل الواقع السياسي العربي ودوافعه وتكوّناته التاريخية والاجتماعية.

ولا يخفى أن غرضنا من النقد هنا لا يتجاوز الطروحات التنظيرية للفكر، ولا يمتد إلى تحليل حركة الواقع السياسي أو تطوراته العملية، بوصفها مجالاً مغايراً لموضوع هذا البحث. أما الجزء الرابع، المعنون بـ (العقل الأخلاقي العربي)، فإن معالجته لا ترقى، في نظرنا، إلى مستوى الجزئين الأولين، بل ولا إلى مستوى الجزء الثالث نفسه، سواء من حيث العمق المنهجي أو من حيث البناء المفهومي. كما أنه لا يعالج العقل العربي على الوتيرة ذاتها التي اعتمدها الجابري في الجزئين الأولين، وهما اللذان يشكّلان لبّ المشروع وأهم ما فيه، وسيظل اسم هذا المفكر المغربي مقترناً بأطروحاتهما، ولا سيما تقسيمه الشهير لنظم العقل العربي إلى البيان والبرهان والعرفان، بوصفه الإطار النظري الأكثر حضوراً وتأثيراً في مجمل مشروعه النقدي.

وحول موضوعات هذا الكتاب فقد جزّأناه إلى قسمين رئيسيين: أحدهما يتعلق برؤية الجابري إزاء دراسة التراث ونظريته الخاصة للعقل العربي بما يتضمن من نظم معرفية، وهو يشتمل على ثلاثة فصول؛ أحدها يتعلق بكيفية دراسة التراث من الناحية المنهجية، وثانيها يتعلق بتحديد هوية العقل الذي انطوى فيه التراث إن كان عربياً أم إسلامي، وثالثها يناط بتحديد نظم العقل العربي وما تتضمنه من علوم ومذاهب.

أما القسم الثاني فيختص بموضوع الفصل والقطيعة التي أقامها الجابري في الفكر العربي الإسلامي، وبالتحديد في الميدان الذي يعود إلى الفلسفة والتصوف، حيث يحتوي على فصلين؛ الأول منهما يتعلق بالفصل الذي أقامه الجابري بين ابن سينا والمشرقيين من جهة، وبين أرسطو والمشائين من جهة أخرى. أما الثاني فيتعلق بالقطيعة التي صوّرها بين الفكرين المغربي والمشرقي من العالم الإسلامي.

وفي آخر الكتاب قدّمنا مجملاً لأهم المفارقات والتناقضات التي سقط فيها مشروع (نقد العقل العربي) والتي سبق أن طرحناها مفصلة ضمن الفصول الخمسة المعروضة. كما أضفنا خاتمة تتعلق بنقد المحاكمة التي دشّنها المفكر السوري الراحل جورج طرابيشي في الجزء الأول (نظرية العقل) من موسوعته الرباعية الضخمة (نقد نقد العقل العربي)، حيث صادف صدوره عند انتهائنا من مسودة هذا الكتاب، ولم يعد لدينا الوقت الكافي لنقد سائر الأجزاء التي ظهرت فيما بعد. ولا شك أنها موسوعة قيّمة غطّت بشموليتها على مجمل الدراسات والكتب التي تناولت مشروع الجابري بالنقد والتقويض.

ولا بد من الإشارة إلى أن أغلب ما عرضناه من دراسات في كتابنا هذا سبق أن نُشر في ثلاث مجلات ثقافية هي: الوحدة، والفكر العربي، والفكر الجديد، وذلك خلال (سنة 1994م). كما أن بعض ما نقدّمه سبق أن طرحناه في (مدخل إلى فهم الإسلام) لغرض المقارنة، لكننا نعيد طرحه - هنا - باعتبارنا نقدّم كل ما قلناه حول المشروع الآنف الذكر.

يحيى محمد

ليدز - بريطانيا

1996-9-5

تمّ تجديد المقدمة في:

2026-3-14

تمهيد

إن من أبرز ما امتاز به مشروع محمد عابد الجابري هو الطرح المنهجي المنظم لدراسة تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ومحاولته إخضاع هذا التاريخ لأدوات تحليل معرفي تروم الكشف عن بنيته الداخلية وآليات اشتغاله. غير أن استراتيجية البحث التي اعتمدها اتصفت بترصدها لهذا الفكر ك (موضوع في ذاته) بغض النظر عن اعتبارات هامة تتعلق بكون الفكر المشار إليه ليس منفصلاً عن فهمه للنص الديني.

فقد تعامل صاحب المشروع مع التراث الفكري بوصفه خزاناً تاريخياً يبحث فيه عن سند نظري ومعرفي يلبي حاجته إلى التجديد والتغيير، لا بوصفه منظومة متكاملة تشكلت في سياقات عقدية ولغوية وروحية معقدة. وانطلاقاً من هذا المنظور، افترض أن تاريخ الفكر العربي الإسلامي ينطوي على لحظتين متقابلتين: لحظة سلبية وأخرى إيجابية، لحظة شرقية وأخرى مغربية، لحظة لا معقولة وأخرى معقولة. وبناءً على هذا التقسيم الثنائي، راهن على استعادة ما اعتبره لحظة مغربية مهملة أو مغيبّة، بوصفها المدخل الأساس إلى إعادة تأسيس العقلانية والمعقولة في الفكر العربي المعاصر.

غير أن هذا التصور يفترض ضمناً أن مسار التجديد لا يتحقق إلا عبر الانتظام في نموذج تراثي محدد، وإقصاء نماذج أخرى، وكأن التاريخ الفكري يسير وفق خطّ انتقائي يسمح بعزل لحظة بعينها وإحيائها بمعزل عن بقية السياق العام الذي أنتجها. وهنا

يبتدئ أن الرهان على إحياء التراث المغربي، على غرار ما جرى في التجربة الغربية مع تراثها الخاص، يقوم على قياس تاريخي وإبستمولوجي يحتاج إلى مزيد من الفحص، ولا سيما أن شروط تشكّل العقل الغربي ومسارات تطوره تختلف جذرياً عن شروط تشكّل العقل العربي الإسلامي، سواء من حيث علاقة العقل بالنص، أو من حيث دور المؤسسة الدينية، أو من حيث البنية الاجتماعية والسياسية الحاضنة للفكر.

ومن ثمّ فإن الطابع المنهجي الصارم الذي وسم مشروع الجابري، على أهميته، لا يعفيه من مساءلة افتراضاته المسبقة، ولا من إعادة النظر في اختزاله لتاريخ الفكر العربي الإسلامي ضمن ثنائيات حادّة قد تُفضي، في نهاية المطاف، إلى تبسيط ظاهرة فكرية شديدة التعقيد، بدل الإحاطة بتعديتها وتداخل مساراتها.

من جهتنا، كنّا قد عوّلنا منذ البداية على استراتيجية مغايرة، لم نستهدف من خلالها قراءة الفكر العربي الإسلامي بوصفه موضوعاً قائماً بذاته ومنغلقاً على بنيته الداخلية فحسب، بل توخّينا بحث هذا الفكر من حيث علاقته العضوية بفهم الخطاب أو النصّ الديني. أي إن الشاغل الأساس الذي انصبّ عليه اهتمامنا تمثّل في معالجة إشكالية هذا الفهم على الصعيد الإبستمولوجي، بما هو مستوى معرفي علمي يحدّد شروط إمكان التفكير، وحدود التأويل، وآليات إنتاج المعنى.

وانطلاقاً من ذلك، نرى أن خلق النهضة والتجديد الحضاري لا يمكن أن يتحققا بمعزل عن هذه الاستراتيجيات العميقة، ولا

بالاكتفاء بالاشتغال على التراث المعرفي في صورته المجردة أو المنفصلة عن منابعه النصية. فالحضارة العربية الإسلامية، كما يشير حسن حنفي، هي حضارة مركزية لا طردية²، أي إنها لا تنطلق من الواقع لتعيد إنتاج النص، كما هو الشأن في كثير من التجارب الغربية، بل تنطلق من النص لتشكيل الوعي. وبعبارة أخص هي حضارة كان فيها تاريخ الفكر الإسلامي مديناً بوجوده وصيرورته إلى (فهم الخطاب الديني) وبالتالي فهي عبارة عن "حضارة فهم" قبل أي ممارسة معرفية أخرى. مما يعني أن أي مشروع للنهضة أو التجديد الحضاري يتعدّر عليه اجتياز القنطرة التاريخية والمعرفية ما لم يمر عبر إعادة مساءلة هذا الفهم ونقد آلياته، لا عبر تجاوزه أو القفز عليه. فالتجاوز الظاهري للفهم لا يفضي إلا إلى إعادة إنتاجه بصورة أكثر التباساً، في حين أن النقد المعرفي له وحده الكفيل بفتح أفق تجديدي حقيقي ومستدام.

والمهم في هذا السياق أن اعتماد هذا المنهج قد قادنا إلى إعادة تقسيم الفكر العربي الإسلامي على نحو مغاير، يقوم على التمييز بين نظامين رئيسيين، يندرج تحت كل واحد منهما دائرتان معرفيتان. وقد اصطالحنا على تسمية أحدهما بالنظام المعياري، والآخر بالنظام الوجودي. وليس المقصود من هذا التقسيم مجرد التصنيف المدرسي أو التقسيم الوصفي، بل الكشف عن نمطين مختلفين من الاشتغال المعرفي، لكل واحد منهما منطقته الداخلي ومرجعياته الخاصة.

² حنفي، حسن: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1421هـ - 1992م، ص 41 و 82.

فالنظام المعياري يضم علوم الكلام والفقه والتفسير والحديث وما يتصل بها من علوم شرعية. وتمتاز هذه العلوم بكونها تتخذ من السلوك التكليفي قطبها الأساس الذي تدور حوله مباحثها. فهي علوم ينصبّ اهتمامها الجوهرية على تقويم الفعل الإنساني وضبطه ضمن منظومة من القيم والمعايير، سواء في الدائرة البيانية التي تركز على النص واللغة، أو في الدائرة العقلية التي تستعين بالاستدلال العقلي في بناء الأحكام وتقعيدها. ومن ثمّ فإن سؤال الوجوب والتحريم، والصحة والفساد، والثواب والعقاب، يشكّل الخلفية الناظمة لمعظم اشتغالات هذا النظام.

أما النظام الوجودي فيشمل علوم الفلسفة والعرفان، حيث يتمحور التفكير فيه حول إشكالية الوجود العام بوصفه موضوعاً مركزياً للتأمل والنظر. ويُضفى على هذا الوجود طابع حتمي في مراتبه وتجلياته ومفاصله المختلفة، بما يجعل الفعل الإنساني نفسه جزءاً من بنية كونية أوسع تحكمها الضرورة والسنخية والتراتب. ولا يقتصر هذا المنظور على معالجة القضايا الوجودية العامة، بل يمتد ليطلع طريقة التعاطي مع القضايا المعيارية والقيمية أيضاً، بما في ذلك نظرية التكليف ذاتها، والتي يُعاد تأويلها في ضوء منطق الوجود والحتمية³.

³ فمثلاً يردّ الفيلسوف الأرسطي ابن رشد مصدر التكليف الأمرى الإنشائي (المعياري) الى تكليف (وجودي)، إذ اعتقد بأنّ الله أمراً (وجودياً) حكم فيه على الفلك الذي يخصّه بالحركة وأمر سائر المبادئ المفارقة بأنّ تأمر جميع الأفلاك الأخرى بالحركات (ابن رشد: تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية ببيروت، ص185-186). لذلك جعل عبادة الحكماء وشريعتهم الخاصة (وجودية) تتعلق بالفحص عن جميع الموجودات (ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية) ببيروت، 1986م، ج1، ص10).

وعليه فإن هذا النظام يوظف مقاربتة الوجودية الحتمية سواء في الدائرة العرفانية الذوقية التي تعتمد الكشف والمشاهدة، أم في الدائرة الفلسفية العقلية التي تعتمد الاستدلال والتجريد المفهومي. وبذلك يتبدى أن الاختلاف بين النظامين ليس اختلاف موضوعات فحسب، بل اختلاف في زاوية النظر إلى الإنسان والعالم والمعنى، وفي الكيفية التي يفهم بها الفعل الإنساني بين كونه التزاماً معيارياً أو تجلياً وجودياً.

وعلى هذا الأساس، يكمن الفارق الجوهرى بين النظرتين الوجودية والمعيارية في زاوية التناول ونمط السؤال الذي تحمله

كذلك فإن صدر المتألهين الشيرازي هو الآخر اعتبر الرسائل السماوية للأنبياء داخلة في المعنى الوجودي الحتمي، متصوراً أن فائدتها الوجودية بحسب ما يفرضه القضاء الوجودي في سابق الأزل (انظر بهذا الصدد لصدر المتألهين: تفسير القرآن، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات بيدار في قم بايران، ج4، ص234-235. كذلك: مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ص167-168). وهو من منطلق هذا المعنى فهم قضايا الخطاب المعيارية فهماً وجودياً خالصاً (انظر بهذا الصدد كتب صدر المتألهين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي ببيروت، الطبعة الثالثة، 1981م، ج6، ص272. ومفاتيح الغيب، ص78-88. والشواهد الربوبية، مقدمة وتصحيح وتعليق سيد جلال الدين اشستاني، مركز نشر دانشگاهي، الطبعة الثانية، ص41-42).

وكذا فعل زعيم العرفاء الشيخ الأعرابي قبله، فهو أيضاً قد فهم قضايا المعيار في الخطاب فهماً وجودياً، وجعل الأمور تجري بصورة حتمية بما فيها قانون العبادة والتكليف (عفيفي: أبو العلا: فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار إحياء الكتب العربية، 1365هـ - 1964م، ج2، ص39/ ج1، ص72). لذلك أبدا بعض التحير والتشكيك في طبيعة النزعة المعيارية لحقيقة التكليف، كما يلاحظ في عدد من أبياته الشعرية (انظر هذه الأبيات لابن عربي في: لطائف الأسرار، تحقيق وتقديم أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1380هـ - 1961م، ص41. كذلك: كتاب الجلالة، من رسائل ابن عربي، ج1، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1984م، ص12).

هكذا يظهر أن النزعة الوجودية لفهم الخطاب وقضاياها المعيارية ظاهرة على لسان كل من أصحاب الفلسفة (ابن رشد) والعرفان (ابن عربي) والاشراق (صدر المتألهين).

كل واحدة منهما. فالنظرة الوجودية تتجه إلى الأشياء من حيث ذاتها وصفاتها وعلاقاتها الكينونية، أي من حيث ما هي عليه في واقعها وحقيقتها الوجودية، بصرف النظر عن قيمتها العملية أو موقعها من دائرة التكليف. إنها تنظر إلى الموجود بما هو موجود، وتبحث في مراتبه، وعلله، ونظام ترابطه الداخلي ضمن الكل الوجودي العام.

أما النظرة المعيارية فتترصد الفعل الإرادي ودوافعه النفسية وما ينطوي عليه أو يقتضيه من صفات وعلاقات إنشائية أخلاقية لا كينونية. فهي لا تسأل عن الوجود بما هو وجود، بل عن الفعل بما هو فعل صادر عن قدرة واختيار، قابل للحكم عليه بالوجوب أو الحرمة، والحسن أو القبح، والصحة أو الفساد.

ومن هنا فإن شرط الوجود هو الذات، وبالدرجة الأساسية الذات الإلهية، إذ من خلالها تتحدد طبيعة النظرة إلى سائر الوجودات، وتُفهم علاقاتها وتراتبها وعلّيتها. في حين أن شرط المعيار هو القدرة والإرادة، لأن بهما فقط يصح الحديث عن فعل أخلاقي، وعن خصال معيارية يمكن نسبتها إلى السلوك الإنساني الحر. فكما أنه لولا الذات لما كان للوجود تحقق ولا ثبوت، كذلك لولا القدرة والإرادة لما كان للمعيار معنى ولا وزن.

وبهذا التمايز بين النظرتين، الوجودية والمعيارية، يمكننا أن نفهم اختلاف أنماط التفكير التي تحكم كل واحدة منهما، وحدود اشتغالها ومجالات صلاحيتها، كما يمكننا أن ندرك أسباب التوتر أو الالتباس الذي ينشأ حين نُقحم إحدى النظرتين في مجال الأخرى دون وعي بشروطها ومقتضياتها الخاصة.

نكتفي بهذا القدر دون أن ندخل في تفاصيل المبررات التي حملتنا على اتخاذ مثل هذا التقسيم للفكر العربي الإسلامي، ودون أن نعد إلى المقارنة مع ما وضعه الجابري من تقسيم سنرى أن فيه العديد من الثغرات والخلل. فقد كان الغرض من هذا التمهيد هو التنبيه إلى أننا أحياناً نشير في معرض نقدنا لفكر الجابري إلى ما عوّنا عليه من طريقة منهجية في التعامل مع قضايا تراثنا المعرفي، ونعد أحياناً أخرى إلى بعض المقارنات الخاصة بين الطرحين المنهجين.

ومع ذلك يظل التعرف على تفاصيل المبررات التي حملتنا على مثل هذا التقسيم، وفهم دوافعه المنهجية العميقة، بحاجة إلى الرجوع إلى مشروعنا الخماسي الموسوم بـ (المنهج في فهم الإسلام)، والذي يعرض هذه المبررات بسياقها الكامل، ويتيح الاطلاع على الأسس الإبستمولوجية التي استندنا إليها في بناء هذا التقسيم وتحليل الفكر العربي الإسلامي من منظور نقدي شامل.

القسم الأول:
العقل والتراث

الفصل الأول

تحليل التراث

كيف نقرأ التراث؟

لا شك أن هذا السؤال يعيدنا مباشرة إلى التفكير المنهجي، إذ هو سؤال يبتغي تحديد ماهية المنهج الذي يمكن اعتماده لدراسة التراث وقراءته بما يحفظ له مكنونه الحقيقي، ويجنب الانزلاق إلى القراءات السطحية أو الجزئية التي تفرغ النصوص من سياقها البنيوي والفكري.

ومن البديهي أن التفكير في الأطر المنهجية يجعل الباحث يرفض القراءة غير الممنهجة، أي تلك التي تقتصر على الأخذ بالتفاصيل من غير روابط عامة تشدّها وتحكمها، وتفتقد إلى رؤية كلية تكشف عن البنية الداخلية للنظام المعرفي التراثي. فمثل هذه القراءة لا تقود إلا إلى اجتزائية سطحية، قد تغفل مقاصد النصوص وأصولها الفكرية، ولا تتيح فهم التراث على نحو شامل ومنضبط.

ويظل أن القراءات المنهجية تتقاطع عند اتجاهين رئيسيين: الأول يعتمد التحليل الجواني، أي تفسير التراث عبر منطوق المعرفة الداخلية ذاتها، بحيث يفهم كل جزء في ضوء الكل الذي ينتمي إليه، وفق أصول وأطر تنظيمية محددة. أما الاتجاه الثاني فيعتمد التحليل البراني، أي تفسير التراث بالرجوع إلى أثر الظروف الخارجية على تكوينه وتطوره، سواء كانت جغرافية أو

اجتماعية أو سياسية، أو غيرها من المؤثرات التي تعتبر حاسمة في تشكيل الظاهرة المعرفية للتراث في تفاصيلها ومجالاتها المختلفة.

وفي ضوء هذين المنهجين، نحن ندعو إلى تبني القراءة الجوانبية، ونقد القراءة البرانية، ونفترض في القراءة الجوانبية وجود أجهزة معرفية ذات أصول مولدة ومنظمة تنظيمياً داخلياً وأكسيمياً ثابتاً، بحيث لا يمكن فهم أي جزء من النظام المعرفي إلا عبر إنابته بالكل الذي ينتمي إليه ذاتياً. وتعدّ هذه الأصول فعّالة ليس لأنها مجرد قواعد، بل لأنها تمتاز بالقدرة على توليد المعرفة وإنتاجها، بما يتيح فهم التراث في أعماق مستوياته وبنية سياقه الفكري الكامل.

وسبق أن أوضحنا في دراسة سابقة أن القراءة التي نجريها على الجهاز المعرفي الخاص بالفهم الديني، وفق ما أطلقنا عليه اسم (علم الطريقة)، تجعل من هذا الجهاز منظومة معرفية لا يصح أن تُحتكر ضمن حدود أي إطار خاص بأحد التيارات المذهبية، كما أنها تتجاوز نطاق العلم ذي الموضوع الواحد، لتصبح بذلك نظاماً معرفياً متكاملًا قائماً على خمسة أركان مترابطة. فلا بد أن يستقي معارفه من مصدر أو مصادر محددة، وأن يحتوي على أداة منهجية قادرة على توليد المعرفة، وأن يكون له تأسيس قبلي من القضايا المعرفية السابقة على أي فهم أو إنتاج معرفي منظم، إلى جانب ضرورة وجود الفهم نفسه، ومثله القدرة على الإنتاج.

ونحن نعد آلية "الفهم" عنصراً أساسياً ضمن تركيب الجهاز المعرفي الفكر العربي الإسلامي، لأن جزءاً من نشاط الجهاز مسخّر لفهم الخطاب الديني، بخلاف الأجهزة المعرفية الأخرى التي لا علاقة لها بهذا الفهم، كما هو الحال مع الأجهزة المخصّصة لمعرفة الواقع الطبيعي أو العلمي، والتي لا تربطها صلة مباشرة بالخطاب.

وبناءً على ذلك، يمكن للجهاز أن يضم مذاهب وعلومًا متعددة ومتنوعة، تتميز باشتراكها في هذه العناصر الخمسة، حتى لو اختلفت أحياناً في طبيعة الفهم وما تنتجه من معارف تبعاً لاختلاف الموضوع، أو لمرونة التأسيس القبلي، أو لاعتبارات وأسباب عارضة أخرى تؤثر على حركة الاشتغال المعرفي داخل الجهاز.

أما عن الترابط المحكم بين تلك العناصر، فلما كانت الأداة عبارة عن منهج صوري، فإن وظيفتها الأساسية تقتصر على تحديد مسار الحركة داخل الجهاز المعرفي، ومنها الحركة الاستدلالية التي تنشط فيها عناصر التأسيس القبلي للتوليد والفهم، اعتماداً على المصدر المعرفي. ورغم أن الأداة قد تكون عقلية أو بيانية أو كشفية أو واقعية، فإن كونها صورية يجعلها غير قادرة، بمفردها، على تحديد المضمون الحقيقي للإنتاج المعرفي، ومن ثم على ضمان الفهم الصحيح، إلا إذا جرى ذلك عبر التأسيس القبلي المشار إليه، باعتباره أصرة معرفية تربط بين الأداة والرؤية، حاملة لآثارهما معاً.

فالأصل المولّد هنا يعمل كمنهج ورؤية في الوقت ذاته، فهو منهج بما يوفّره من قدرة عامة على التوليد والإنتاج الذاتي، وهو رؤية باعتباره مفرزاً تفرز معرفياً كقضية من القضايا التي يتضمنها المصدر المعرفي. ومع ذلك لا نعد هذا الأصل من ضمن الإنتاج المعرفي الخاص، لأنه أصل هذا الإنتاج وعلّة نشوئه وتولّده. فهو أصل مولّد وفعل يعمل كأصرة لربط الأداة المنهجية بالرؤية الخاصة للمعارف المنتجة، ليصبح بذلك بمثابة "دينامو التفكير" الذي يحدد الطابع النظامي والهندسي (الأكسيومي) للفهم والإنتاج، ويجعل نسق الجهاز البنيوي متماسكاً ومتعالياً على الاعتبار التاريخية أو القراءات البرانية التي قد تسعى إلى تشتيت نسيجه الذاتي وأجزائه الداخلية.

ومن ثمّ تتحدد علاقة الكل بالأجزاء داخل الجهاز وفق أسبقية الكل على الأجزاء، دون عكس، بما يضمن سلامة البناء المعرفي وتماسكه. وهو بهذا الموقع يشكّل روح الجهاز وجوهره، إذ لولاه لما كان بالإمكان توليد معرفة هندسية أكسيومية اشتقاقية، ولما كانت طاقته التوليدية الكامنة قادرة على الاستمرار بلا نفاذ، بما يجعل الجهاز مستداماً وفعالاً في جميع مستويات الفهم والإنتاج المعرفي.

وعليه فإن معرفة الأصل المولّد تمكّنا من إدراك روح الجهاز وطبيعة ممارساته الاستدلالية، وربما مضامينه الكامنة أو المستنتجة عنه، إذ غالباً ما يكون مسار الاستدلال موجهاً، صراحة أو ضمناً، بما يتسق مع هذا الأصل. كما تتيح معرفة الأصل استيعاب شروطه المعرفية، فهو لا يعرفنا فقط على طبيعة

توليدته الإلزامي أو الاتساق، بل يكشف لنا أيضاً عن الشروط المعرفية اللازمة لتأسيس بنيته الداخلية.

ومع أن الشرط لا يصح استنتاجه من الأصل لأنه يؤدي إلى الدور، إلا أنه بالنسبة للمدرك الناظر يكون كالمستنتج تماماً، وكأن له وجوداً معرفياً مستقلاً يُمكن من فهم الجهاز المعرفي في أبعاده المختلفة.

فمعرفة الأصل المولّد تتيح إدراك روح النظام العام الذي ينتمي إليه الجهاز المعرفي، وتوضح كيف تتشابك عناصره الداخلية ضمن نسق مترابط، مما يمنح الباحث القدرة على فهم كيفية اشتغال المعرفة، وكيفية إنتاجها واستمراريتها، مع الاحتفاظ بوحدها البنيوية واتساقها الداخلي⁴.

هكذا فإن القراءة الجوانبية تخترق صميم الظاهرة المعرفية ولا تنظر إليها من خارجها، إذ تفترض الظاهرة كقالب منطقي يحظى بدرجة معتبرة من النظام الهندسي الأكسيومي، وفق ما يمليه المنطق الخاص بالأصول المولدة للمعرفة، والتي نطلق عليها وصف "دينامو التفكير". وهذا الطرح يغني الباحث في مثل هذه القراءة عن الانشغال بتتبع التطورات التفصيلية للظاهرة المعرفية، أو مراحل ظهورها، أو العوامل الخارجية المختلفة التي قد تؤثر عليها عبر التاريخ.

فليس من وظيفة هذا المنهج الخوض في البحوث التي يقتصر همها على التفنّيش عن تأثيرات البيئة والتاريخ على نشأة الظاهرة

⁴ للتفصيل انظر: علم الطريقة، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (1)، جزيرة التكنولوجيا للطباعة والنشر، المغرب، الطبعة الثانية، 2025م.

المعرفية بوصفها أداة ورؤية، والتي تجعل من ثقافة الوسط مصدر ظهورها بالكامل بطريقة آلية أو منعكسة شرطياً. وعيب هذه الدراسات المغالية أنها تميل إلى قتل الروح الداخلية للظاهرة المعرفية، إذ مهما نجحت في الكشف عن العوامل المؤثرة في بناء وتأسيس بعض جوانبها، فإنها تتصاغر أمام حقيقة ما تحتويه الظاهرة من مغنطة هندسية للنظام الأكسيومي، الدال على النشاط الذاتي والجواني للأصل المولد الفعال، الذي يُشكّل جوهر القدرة التوليدية والإنتاجية للجهاز المعرفي.

لذلك نعتبر هذه الدراسات واقعة في ملابسة من الوهم والحقيقة، خصوصاً حين تتستر خلفها دوافع أيديولوجية "تأسيسية". فلو سلمنا بصحة نظرية هذه الدراسات وما تفرضه من تأثير حاسم للوسط على كل من الأداة والمحتوى الفكري، لكان ذلك مانعاً من إجراء دراسة منطقية للفكر تكشف عن العقل الداخلي للظاهرة المعرفية، الممغنطة بمجال الأصل المولد الفعال.

فعلى فرض صدق هذه النظرية، فإن وجود الاتساق بين المعارف الإنتاجية والأصل المولد يجعل العلاقة بينهما محكومة بالمصادفات، فلا فرق بين وجود هذا الاتساق أو عدمه، فبكتنا الحاليين يكون مصدر تحليل هذه العلاقة عائداً إلى العامل البراني الخارجي. وهذا أمر غير مقبول وفق منطق الاستقراء والاحتمالات، إذ إن وجود الاتساق في ذاته يدل على تأثير منظم للمحور المشترك، وهو تأثير لا يمكن للعامل الخارجي تفسيره. وعلى العكس، يُتيح التحليل المنطلق من الحكم الذاتي للظاهرة المعرفية، وفق منطق الأصل المولد واعتباره محوراً مشتركاً، تفسير النظام الداخلي للعلاقات المعرفية بكل وضوح ودقة، بما

يثبت أن التوليد الذاتي للأصل الفعال هو أساس الاستمرارية والاتساق في الجهاز المعرفي.

ورغم ما قد يُقال عن أن ثبات الوسط، كالبينة الجغرافية أو العرق، يشكّل المحور المشترك لتفسير وحدة واتساق الظاهرة المعرفية بين الأصل وفروعه، إلا أن هذا الافتراض لا يتوافق مع واقع وجود التفاوت والاختلاف بين الأجهزة المعرفية وأصولها المولدة حتى ضمن نفس الوسط أو العرق. وبعبارة أخرى، لو صحّ هذا الطرح لكان من المفترض ألا نجد تكثرًا في الأجهزة المعرفية، وأن يقتصر وجودنا على أصل مولّد واحد يستحوذ على كامل الوسط الثابت.

والحقيقة أن الواقع يخالف ذلك تمامًا، إذ في الوسط الواحد تتواجد العديد من الأجهزة وأدواتها وأصولها المولدة، مما يبيّن أن الوسط، على ما له من تأثير نسبي ملحوظ، ليس هو العامل الحاسم، ولا المحور المشترك الذي يمكن من خلاله تفسير الأكسيما للظاهرة المعرفية، أو تبرير تعدد الأجهزة وأصولها الإبستمية. ومن ثمّ يتضح أن الأصل المولّد الفعال وحده، بما يمتاز به من قدرة توليدية واستمرارية داخلية، هو الضامن لوحدة النظام وبنيته الأكسيومية، وليس الوسط الخارجي مهما بلغت أهميته.

وعند المقارنة بين القراءتين - القراءة الجوانية الأكسيومية والقراءة البرانية الوسطية - يتضح الفرق الجوهرى بينهما. فالقراءة الجوانية، بحسب منطقتها الهندسي المغنطية، تميل إلى إبراز الاتساق والوحدة داخل الظاهرة المعرفية والفكر.

أما القراءة البرانية الوسطية، فإذا لم تبعثر الظاهرة المعرفية بفعل صيرورة التاريخ وتغيرات البيئة، فإنها تقصر تفسيرها على الظرف المولد، وتجعل وحدة الوسط الخارجي سبباً رئيساً للظاهرة المعرفية واتساقها، متجاوزة قدرة الأصل المولد الداخلي على توليد النظام. ومع أن هذه القراءة تفترض تأثير البيئة على ظهور أدوات الفكر وأصوله المولدة، فإن ما ينشأ عن هذه الأدوات والأصول من معارف علمية جديدة لا يمكن اعتباره انعكاساً ميكانيكياً للظروف، ولا مجرد رد فعل تلقائي للوسط.

فالواقع المعرفي يشير إلى أن الوسط يمكن أن يولد أشكالاً بسيطة وغير منتظمة من التفكير، أو تأثيراً عاماً على العملية المعرفية بعيداً عن الحتمية الآلية، وربما صوراً معرفية أيديولوجية تتخذ مظهراً علمياً منتظماً، إلا أن هذه الصور تظل متقلبة إذا تسللت إليها دوافع سياسية أو اجتماعية أو غيرها من المؤثرات التي تختبئ خلف تأسيس العملية المعرفية. أما فكرة أن يولد الوسط صوراً متسقة ومنتظمة من التفكير الأكسيومي، فهذا غير معقول، لأن الوسط وما يتضمنه من دوافع أيديولوجية يخضعان باستمرار للتغير والصيرورة، فلا يمكنهما وحدهما تفسير النظام والاتساق الداخلي الذي ينبثق من الأصل المولد الفعال.

الأيديولوجيا بين تأسيس المعرفة وتوظيفها

لا شك أن العلاقة بين المعرفة العلمية والأيديولوجيا لا تعكس بالضرورة صداماً دائماً، فالصدام لا يتحقق إلا إذا جاءت

الأيديولوجيا على حساب الحقيقة والدقة المعرفية. فهناك أيديولوجيات تمتلك أهدافاً مستقبلية عامة، تعمل على تحفيز البحث والإثبات العلمي، دون أن تشكل عثرة في سبيل تحقيق المعرفة.

ويمكن القول أيضاً إنه من الصعب - إن لم يكن من المستحيل - وجود معرفة علمية محايدة تماماً، بلا دافع أو تأثير أيديولوجي، إذ غالباً ما يقبع خلف المعرفة دافع يعبر عن غرض من الأغراض الإنسانية، مهما كان نوعه أو مداه، لا سيما في المعارف المرتبطة بالدراسات الإنسانية والاجتماعية. فالأيديولوجيا هنا لا تعني بالضرورة تشويه الحقيقة، بل يمكن أن تكون قوة دافعة لإنتاج المعرفة وتوجيهها نحو أهداف محددة، بما يربط البحث العلمي بالمصلحة الإنسانية العامة أو بالقيم الفكرية السائدة في المجتمع.

وليس بالضرورة أن يمتد تأثير الفضول الأيديولوجي ليشمل كافة مفاصل العملية المعرفية وجزئياتها، فقد يكفي بتوجيه الغرض العام المستفاد من مجمل هذه العملية دون التدخل في تفاصيلها الدقيقة. ويمكننا قياس القيمة الاحتمالية لتأثير الفضول الأيديولوجي على جزئيات العملية المعرفية بحسب قدرة هذه الجزئيات على الارتباط الأكسيومي والتماسك الداخلي. فكلما كانت المعرفة شديدة المغنطة و مترابطة ضمن منظومتها، كلما كانت القيمة الاحتمالية لتأثير الأيديولوجيا ضعيفة.

ويعني ذلك أن الأيديولوجيا تخبو وتغيب حين يكون هناك اتساق داخلي بين مفاصل المعرفة ضمن المذهب أو المنظومة الواحدة، إذ ليس لها قدرة على تأسيس هذا الاتساق والارتباط بين

المعارف الجزئية ما لم يكن الهدف منها عاماً، يتمثل في إيجاد الاتساق ذاته، وهو ما لا يحدث إلا نادراً. وفي بعض الحالات قد تكون قادرة على توجيه تأسيس الأداة المنهجية أو حتى الأصل المولّد وفق أغراضها الخاصة، لكن هذا لا يمتد ليشمل تأسيس المفاصل الجزئية للمعرفة المنظمة، مفصلاً بعد مفصل وجزئية بعد أخرى، إذ إن فرض تأسيس الأيديولوجيا لهذه الخصوصية أكسيومياً لا يتوافق مع منطق الاحتمالات.

فحين يصبح تفسير الارتباط والمغطة بين المعارف مرتبطاً بالمصالح أو الأغراض الأيديولوجية المتنازعة، يفقد الغرض الأيديولوجي القدرة على أن يكون محوراً مشتركاً لتفسير جميع قضايا المذهب أو المنظومة الممغطة. فبحسب منطق الاحتمالات، قد يكون من المعقول أن يشكل الغرض الأيديولوجي محوراً لتفسير قضية واحدة أو قضيتين بدرجة معتبرة من الاحتمال، إلا أنه مع ازدياد القضايا الممغطة المرتبطة ببعضها وفق رابطة أكسيومية، يصبح هذا المحور عاجزاً عن اكتساب قيمة احتمال معتبرة، ويفقد بالتالي جدارته في التفسير. وهذا يشبه عدم إمكانية كتابة جملة منتظمة المعنى بافتراض أنها جاءت صدفة، كأن نفترض أن طفلاً لا يعرف القراءة ولا الكتابة أنتجها بشكل عفوي.

لكن إذا لم يكن للأيديولوجيا حضور على مستوى تأسيس مفاصل المنظومة المعرفية وجزئياتها المتسقة، فإن بإمكانها أن تحضر على مستوى آخر، يتمثل في توظيف تلك المفاصل والجزئيات المعرفية لأغراضها الخاصة. ويعني ذلك أن هناك فارقاً جوهرياً بين التأسيس الأيديولوجي للمعرفة وتوظيفها، وهو

ما يفسر لنا الازدواجية التي ظهرت لدى كثير من المذاهب والمنظومات المعرفية التي نشأت وترعرعت خلال تاريخ الفكر الإسلامي.

فمع أن هذه المذاهب لم تمارس - في الغالب - ظاهرة النقد الذاتي، وهي الظاهرة التي ترتبط عكسياً بالأيديولوجيا، حيث تغيب الأيديولوجيا بوجود هذا النقد وتحضر بغيابه، وبالتالي فإن ضعف حضور النقد الذاتي في التراث له دلالة واضحة على حضور الأيديولوجيا، لكن مع ذلك يمكننا أن نعتبر في الوقت نفسه أن الكثير من المنظومات المعرفية في تراثنا لم تكن مرتبطة بالأيديولوجيا بحسب المعنى المشار إليه، بسبب امتلاكها لصفة المغنطة والاتساق الداخلي، ما أكسبها قدرة على الاستمرار والحفاظ على وحدة النظام المعرفي رغم غياب التدخل الأيديولوجي المباشر.

فلا يمكن، على سبيل المثال، أن نرد مقالات المعتزلة في مسائل العدل والल्प، والحسن والقبح العقليين، وحرية اختيار الإنسان، وغيرها من المقالات، إلى أغراض أيديولوجية عبر بعثتها أو انتزاعها عن انتظامها الخاص ضمن المنظومة المعرفية. كما لا يمكن كذلك أن نفصل مقالات الأشاعرة عن نظامها الداخلي لننسب إليها سمات الأيديولوجيا، كمسائل الكسب، وقدم القرآن، وجواز تكليف ما لا يطاق، والحسن والقبح الشرعيين، وما إلى ذلك من المقالات الأخرى.

وكذلك الحال مع المقالات الفلسفية والعرفانية، مثل نظرية الفيض، والحتمية، ووحدة الوجود، وقدم العالم، وتأثير العالم

العلوي على السفلي، وما إليها من المقالات. فأى تفكيك للمقالات المتسقة داخل منظومتها المعرفية يؤدي بالضرورة إلى تعارض مع منطق الاحتمالات، كما بينا سابقاً، ويغدو تفسير هذه المقالات - بناءً على التأثير الأيديولوجي - مجرد افتراض عشوائي لا يتوافق مع طبيعة النظام الأكسيومي المرتبط بالأصل المولّد الفعّال.

وبهذا نصل إلى جوهر المسألة فيما يتعلق بالازدواجية الحاصلة في حضور وغياب الأيديولوجيا لدى كثير من المذاهب والمنظومات المعرفية في تاريخ الفكر الإسلامي. فعندما نقول إنها حاضرة وغائبة في الوقت ذاته، نعني بذلك أنها حاضرة على مستوى توظيف المنظومة المعرفية، أي في توجيه المعارف المستخرجة من المنظومة بما تحمله من جوانب اتساقية مشدودة برابط الأصل المولّد، وغائبة في الوقت نفسه على مستوى التأسيس ضمن المنظومة نفسها، حينما يكون النظام الداخلي ممغنطاً ومترابطاً أكسيومياً.

ومن هنا تتضح أهمية التعرف على الأصل المولّد وعلاقته بإنتاجه المعرفي، فهو يمثل المصدر الأساسي للتشريع والفكر المنتج داخل الجهاز المعرفي، وبه يُفهم النظام الداخلي للمعرفة وكيفية اشتغاله واستمراريته. وبناءً على ذلك، فإن أي محاولة لفهم التراث الإسلامي لا تأخذ هذا الأصل بعين الاعتبار ستظل ناقصة ومشوشة، لأنها ستفشل في إدراك الروح الداخلية للظاهرة المعرفية واتساقها الأكسيومي الذي يحدد العلاقة بين الأجزاء والكل ضمن المنظومة.

وأقل ما يمكن قوله عند المقارنة بين هذه الطريقة الجوانية لبحث التراث المعرفي وبين الطرق الأخرى البرانية، التي تركّز على فاعلية ونشاط العوامل الخارجية كأساس لإنتاج مفاصل الفكر والظاهرة المعرفية، هو أنه على الرغم من تغير هذه العوامل وعدم ثباتها إلى الحد الذي يجعلها غير موجودة اليوم كما كانت في السابق، إلا أن ذلك لم يؤثر على ثبات العلاقات المنطقية التي تربط ثنايا الفكر والظاهرة بعضها ببعض.

وبالرغم من أن الكثير من مفاصل التراث المعرفي لم تعد اليوم له حاجة أو قيمة كما كانت في السابق بحكم ظروفها الخاصة، إلا أن طريقة المعرفة والتفكير ما زالت حية وحاضرة، تمد يد التوجيه إلى عقلنا الحاضر باستمرار. فهي فعّالة، لا تموت بموت ما أنتجته من فكر ومعرفة، وهذا يفرض علينا قراءة التراث المعرفي وفق افتراض أوله كآخره، إذ أن بعضه مستضمّر في البعض الآخر ضمن دوائر خاصة، وكل ما يظهر من أفكار ومعارف يعبر عن إفرازات جديدة تولدها العقول المولّدة داخل هذه الدوائر.

هكذا فالطريقة الأكسيمية الجوانية تميل إلى قراءة التاريخ الفكري للتراث وفق تحديد الوحدات المعرفية. فهي لا تعبر أهمية للافتراض القائل بوجود وحدة للتاريخ كما تحاول بعض الاتجاهات البرانية إثباتها، بل يهملها النظر إلى المعرفة كوحدة قائمة في ذاتها، الأمر الذي يجعلها ترى التاريخ ككيان قائم على وحدة المعرفة لا العكس.

ومن الواضح أن بين الاعتبارين فارقاً جوهرياً، حتى مع افتراض أن مقالة وحدة التاريخ يمكنها تبرير ثبات الوحدة المعرفية. فهذا الافتراض لا يمنح الوحدة المعرفية استقلالها الذاتي الخاص، ولا يوازي النظر الجواني الدينامي، إذ إن الأساس الذي تهتم به المقاربة البرانية هو وحدة العامل الخارجي، باعتباره علة مؤثرة وحاسمة تدفع الأفكار المعرفية إلى اكتساب طابع التطور والوحدة والاستمرارية عبر التاريخ. وبعبارة أخرى، فإن تطور الفكرة ووحدتها واستمراريتها المنظمة كلها تحدث نتيجة العامل البراني، فبوحده واستمراريته وارتباط أحداثه يتحقق الاتصال والتطور المشدود بين عناصر الظاهرة المعرفية.

مشروع الجابري والتحليل البراني لوحدة العقل

إن أهم الدراسات الحديثة التي جسدت النهج البراني بشكله الأخير هي تلك التي تعود إلى الأستاذ الجابري. فقد اتخذ من وحدة العامل الجغرافي والاستمرارية التاريخية أساساً لتعليل وحدة العقل العربي الإسلامي، فتوصل إلى أن سبب آلية البنية والثبات يعود إلى وحدة التكوين والمنشأ التي تحدها البيئة العربية، ومن ثم تتجسد في الصيرورة التاريخية ممثلة بالعامل السياسي. وهذا يعني أن هذه الدراسة جمعت بين التحليلين البيئي والتاريخي كأساس لإثبات الوحدة المعرفية، وعملت على

المزاوجة بين ثلاثة أنواع من الطرح: الطرح البنيوي، والتحليل التاريخي، والطرح الأيديولوجي⁵.

ففي الجزء الأول من مشروع نقد العقل العربي (تكوين العقل العربي) كرّست الدراسة جهودها لممارسة التحليل التاريخي والكشف عن الاستمرارية التاريخية كأساس لتجسيد الوحدة المعرفية. وكما يقول الجابري: «نحن مطالبون إذأً بإعادة كتابة تاريخنا بإحياء الزمنية والتاريخية بين مفاصله وفي أصوله وفروعه»⁶، مستفيداً في ذلك من الصيرورة التاريخية للعامل السياسي البراني.

أما في الجزء الثاني من المشروع (بنية العقل العربي)، فقد كان الجهد منصباً باتجاه التحليل الجغرافي ومفرزاته كأساس لتحديد الوحدة البنيوية المتمثلة بطبيعة العقل العربي. فقد حاول الجابري في طرحه البنيوي أن يثبت تاريخاً قائماً على الوحدة المعرفية، لكنها وحدة مؤسسة على العامل الجغرافي ومفرزاته اللغوية. فهو لم ينظر إلى التاريخ العربي باعتباره تاريخ فرق ومقالات وطبقات، بل رآه تاريخاً استمرارياً ووحدياً قائماً على أساس بناء الرأي⁷، ومن ثم قرأ الفكر العربي الإسلامي بوصفه حاملاً لأدوات مشتركة ثابتة تضم مختلف الاتجاهات المعرفية، مما جعله يتجاوز اختلاف موضوعات هذا الفكر ليغور إلى صميم

⁵ الجابري، محمد عابد: التراث والحدائث، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1991م، ص297.

⁶ الجابري، محمد عابد: اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، 1989م، ص38.

⁷ الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي (1)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، 1988م، ص333.

البنية المشتركة للعقل كوحدة معرفية تسترهما الاختلافات الظاهرية للموضوعات.

فقد أخذت قراءته الجديدة «تنظر إلى الأجزاء من خلال الكل وتعمل على إبراز الوحدة من خلال التعدد وتعتمد في التصنيف البنية الداخلية وليس المظاهر الخارجية وحدها»، كما أنها تبرز «جوانب الإتصال والارتباط، بل الوحدة العضوية بين قطاعات تعتبر في التصور السائد قطاعات مستقلة منفصلة بعضها عن بعض»⁸. وبهذا فقد استخدم منظوراً كلياً في قراءته لتطور الثقافة العربية، فنظر إلى فروعها مثل النحو والفقه والكلام والبلاغة والتصوف والفلسفة وغيرها «كغرف في قصر واحد متصلة مترابطة يقود بعضها إلى بعض عبر أبواب ونوافذ، وليس كخيام منعزلة مستقلة منصوبة في ساحة غير ذات سور ولا سياج»⁹. ومع ذلك، لم يُخفِ أن أساس هذه النظرة الأكسيمية الجوانبية منبعت من الطابع الجغرافي ومفرزاته الخاصة.

هكذا فتلك الدراسة تتناول منوالين متواصلين يستحقان النقد: الأول يتعلق بإثبات وحدة التاريخ العربي واستمراريته، باعتباره موضوعاً يتحقق فيه البناء المعرفي الوحدوي. أما الثاني فيتعلق بالدور الذي أُعطي للعامل الجغرافي ومفرزاته في تكوين العقل العربي وتحديد بنيته أو وحدته المعرفية. فقد جاء كلا الطرحين، اللذين شغلا الجزئين الأول والثاني من مشروع نقد العقل العربي على التوالي، على حساب المنطق الأكسيمي للمعرفة، ولو من حيث لم يرد المشروع ذلك، لأنه قام أساساً لتثبيت هذا المنطق،

⁸ نفس الصفحة والمصدر السابق.

⁹ المصدر السابق، ص6.

كما شهدت عليه محاولته الخاصة بطي تاريخ الفكر العربي ضمن الوحدة المعرفية المتمثلة بالعقل العربي. لكن تأسيسه لهذه الوحدة وإقامتها على وحدة التاريخ والجغرافيا جعله يضطر إلى ممارسة حالة الهدم والتفتيت فيها، خصوصاً وقد كان للعامل الأيديولوجي دوره في هذا المجال، كما سيتبين لنا لاحقاً.

المشروع وصناعة الوحدة في التاريخ

الذي يطلع على الجزء الأول من مشروع نقد العقل العربي يرى أن هناك إرادة قوية همّها السعي لإثبات نوع من الاستمرارية والتطور المعرفي كسلسلة متصلة من الحلقات، بعضها يفسّر البعض الآخر ويوضحه، انطلاقاً لا من النظر إلى ذات النظام المعرفي وآلياته الجوانية الخاصة، بل من الظروف البرانية التي تحيط بأجواء الفكر من هنا وهناك، وكأن هناك حتمية خارجية تعمل على إيجاد الدينامية والتنظيم في الفكر داخل الظاهرة المعرفية. وربما كان هاجس هذه الإرادة نابعاً مما رآه صاحبه من الأوروبيين وهم يكتبون تاريخهم على صورة الوحدة والاستمرارية بشكل حقب بعضها يفسر البعض الآخر ويؤسسه. الأمر الذي أفضى بهذا التفكير إلى أن يفبرك تاريخاً معرفياً لا نجده إلا في عالم الخيال والأحلام، ويضطر إلى أن يفرض على نفسه أنواعاً من الإسقاط والتأويل والأدلجة.

فعلاً إن شاغل النهضة هو الهاجس الأيديولوجي الكامن وراء تأسيس النظر للتاريخ في مشروع الجابري. فهو يرى أنه من غير الممكن التحرر من الأيديولوجيا في الدراسات الإنسانية،

خصوصاً فيما يتعلق بالدراسات التراثية¹⁰. وبذلك كان يطالب بإعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي من حيث إحياء الزمنية والتاريخية فيه، تعويلاً على العامل السياسي. فالثقافة في نظره عبارة عن عملية سياسية، والأفكار عبارة عن ردود فعل لها¹¹. وبذلك جرى توظيف مختلف التيارات المعرفية للحساب السياسي، مما جعل المشروع يعتبر أن هذه التيارات قد عملت على تأدية الأغراض الأيديولوجية، سواء من حيث التأسيس المعرفي أو التوظيف. فأصبحت مفاصل الفكر العربي تجري في وعاء الوحدة المعرفية طبقاً للتأثير الحاسم للسياسة وأغراضها الأيديولوجية، على كلا الصعيدين التأسيسي والتوظيفي.

المشروع وتقسيم تاريخ الثقافة العربية

أول ما يلاحظ في مشروع الجابري هو أنه قام بتقسيم تاريخ الثقافة العربية إلى لحظتين اعتبرهما منفصلتين بفاصل أطلق عليه "القطيعة الابستمولوجية". ويُعدّ هذا المفهوم من أهم المفاهيم التي وظّفها في المشروع خدمة لأغراضه الأيديولوجية. ويعود تاريخ استخدام هذا المفهوم إلى فيلسوف العلم الفرنسي باشلار، الذي كان أول من استعمله في مجال العلوم الطبيعية، معتبراً أن العلم لا يتطور بصورة تراكمية اتصالية، بل يتحول بطريقة انفصالية تسود فيها المفاهيم الجديدة تاركة خلفها المفاهيم السابقة.

¹⁰ التراث والحدثة، ص 282 و 285.

¹¹ انظر: تكوين العقل العربي، ص 6-7.

وقد تسرب هذا المفهوم إلى مجالات أخرى غير علمية، فطبقه الفيلسوف الفرنسي التوسير على العلاقة بين هيغل وماركس، إذ كان ماركس تابعاً لهيغل، حتى انتهى به الأمر إلى الانقلاب منهجياً بعد دراسته وتحليله للاقتصاد الرأسمالي، كما في كتابه (رأس المال).

وهذا ما دفع الجابري إلى توظيف وتطبيق المفهوم على تاريخ الفكر العربي الإسلامي، معتبراً أنه من خلاله يمكن أن يصنع تاريخاً لفلسفة لا تاريخ لها، وهي الفلسفة العربية، من حيث أنها كانت قراءات مستقلة ومتوازية لفلسفة معينة¹²، ما يتيح له فرض وحدة على المسار التاريخي وإضفاء الطابع المنهجي على مشروعه في نقد العقل العربي.

فهو بمفهوم القطيعة جعل الفكر العربي منقسماً إلى لحظتين: إحداهما مشرقية ترتبط بكل من الإسماعيلية والفارابي وابن سينا والسهورودي والغزالي وصدر المتألهين، وتمتد داخل الفكر الإيراني إلى اليوم الحاضر، بينما ترتبط اللحظة المغربية بكل من ابن حزم وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون والشاطبي، وكل من يقوم على النموذج الأرسطي مستخدماً طريقة البرهان وتحقيق القطع في النتائج من خلال التسليم بمبدأ السببية الحتمية. وبذلك يقضي هذا المفهوم على ما هو مسلم به من القول بأن الفلسفة في الأندلس هي استمرار للفلسفة في

¹² انظر: التراث والحداثة، ص262.

المشرق، فبرأي الجابري أن الفلسفتين متقاطعتان فيما بينهما على مستوى الإشكالية والمنهج والمفاهيم والرؤية¹³.

وإذا كان الجابري في مشروع (نقد العقل العربي) قد منح للاعتبارات السياسية دورها الرئيسي في خلق وتجسيد الوحدة للتاريخ المعرفي، فإنه قبل ذلك، وتحديداً في كتابه (نحن والتراث)، جعل العامل المؤثر على الفكر العربي الإسلامي محددًا بالعلاقات المادية. ومع ذلك، سواء من خلال هذا العامل أو ذلك، فقد عمل على هدم وتفتيت صميم البنى الحقيقية للفكر وأنظمتها الذاتية، سواء في لحظته المشرقية أو المغربية، أو حتى في العلاقة التي تربط بينهما، والتي صوّرها على أنها علاقة انفصال، لا علاقة اتصال أو ارتباط.

القراءة التأويلية للحظة المشرقية

إن من أبرز الأمثلة على القراءة التأويلية للحظة المشرقية تلك التي ظهرت في الفارابي. ففي كتاب (نحن والتراث) لا يبرئ الجابري قراءته لفلسفة الفارابي السياسية والدينية من الطابع الأيديولوجي، بل وينفي وجود أي قراءة للفكر العربي الإسلامي يمكن أن تكون خالية من هذا المستنقع أو الانحياز¹⁴. فهي قراءة واقعة تحت مظلة منهج الإسقاط المادي على الفكر العربي الإسلامي.

¹³ المصدر السابق، ص 327-328.

¹⁴ الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي في المغرب، الطبعة

الخامسة، 1986م، ص 83.

فلقد كان الفارابي يجعل من الدين مثلاً تابعاً وحاكياً لعالم العقل أو الفلسفة، مما يتسق تماماً مع البناء العام للجهاز المعرفي الفلسفي الذي يقوم على فكرة علاقة الشبه بين الأصل وما يتفرع عنه والمسماة بـ (السنخية) كأصل مؤدٍ ورابط لمختلف أنواع المعرفة الفلسفية بما فيها تلك العلاقة الخاصة التي تربط الدين بالعقل أو الفلسفة. الأمر الذي يبطل تلك الإسقاطات القسرية التي لا تأخذ بنظر الاعتبار المنطق الجواني لذلك الجهاز، ومنها التفسير الذي يستمد غذاءه وقواه من العلاقات المادية والسياسية ليسقطها قسراً على دراسة الفكر العربي الإسلامي، مثلما هو الحال في نظرية الفارابي حول علاقة الدين بالفلسفة، كذلك الحال في سائر أعماله كما في نظريته حول المدينة الفاضلة، ونظريته حول التوحيد بين الحكيمين (افلاطون وأرسطو) أو الفلاسفة عموماً.

فجميع هذه النظريات قد قرأت بطريقتة تمّ فيها تجاوز المنطق الأكاديمي الذي فيه تُردّ الفكرة إلى أصلها ونظامها الكلي ضمن الجهاز المعرفي.

فالجابري يرى أن المعلم الثاني جاء في سياق تاريخي بعد الثورات واستقلال العديد من الإمارات، ليجسّد في مدينته الفاضلة تطلعات القوى الجديدة الناشئة والمهددة في الوقت ذاته. وبحسب تحليله، فإن الفارابي حين يجعل من «رئيس المدينة قطب الرحي وعندما يرفع منزلته كمنزلة السبب الأول لسائر الموجودات فإن عمله ذلك ليعبر عن الرغبة في قيام حكم مركزي يسود فيه العقل، ويكون قادراً على الإمساك بجميع السلطات، وبالتالي توجيه المجتمع العربي وتوحيده فكرياً وسياسياً واجتماعياً».

فالجابري ينظر إلى مشروع الفارابي للتنظيم الاجتماعي باعتباره مصدر الإلهام للنظام الهرمي على الصعيد الميتافيزيقي، باعتباره ظاهرة من الظواهر المستندة إلى القلب الأيديولوجي¹⁵.

ووفق هذا النوع من التحليل البراني، ذهب بعض الباحثين إلى اعتبار فلسفة الفارابي بأسرها تتبع نظريته السياسة، كالذي أشار إليه المستشرق بول كراوس بالقول: إن «النظرية السياسية تهيمن على فكر الفارابي لدرجة أن باقي الدراسات الفلسفية (ولا أقصد الإلهيات والأخلاق والسايكولوجيا فحسب، بل أعني الطبيعة والمنطق كذلك) تتبع تلك النظرية وتخضع لها»¹⁶.

وبناء على هذا المنهج التحليلي، اعتبر صاحب كتاب (الفلسفة السياسية عند الفارابي) أن عملية الجمع التي قام بها الفارابي بين رأيي الحكيمين (أفلاطون وأرسطو) كانت ذات بعد سياسي، تهدف إلى توحيد الفلسفة من أجل توحيد المدينة¹⁷، بما يعكس الاستحواذ السياسي للغرض على المنظومة الفكرية.

وقد سبق لجميل صليبا أن قدّم تفسيراً برانياً لفلسفة ابن سينا، حيث رأى أن بعض مضامينها كانت انعكاساً للواقع السياسي في عصره. فقد اعتُبرت نظريته حول الإله المجرّد، البعيد عن «الحياة والحركة والرحمة والمحبة وغيرها من الصفات الدينية»، ليست نتاج البنية الداخلية للجهاز المعرفي الفلسفي، بل بمثابة إفرزات انعكاسية لما كان في الحياة السياسية آنذاك.

¹⁵ المصدر السابق، ص78-81.

¹⁶ بنعبد العالي، عبد السلام: الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة ببيروت، الطبعة

الثالثة، 1986م، ص14.

¹⁷ المصدر السابق، ص97-98.

فالإله عند الشيخ الرئيس يُرى كصورة محاكية لما كان عليه الخليفة العباسي بعد انحلال الخلافة وتحولها إلى إمارات ودويلات شبه مستقلة، «إذ كان الخليفة مقيماً في بغداد، لا يعرف ما يفعله السلاطين في ممالكهم المختلفة. فكان الخليفة هو الواحد الذي لا يتحرك، والخير المطلق الذي لا يدرك، والمبدأ الأول الذي تتجه نحوه العقول، وكان الأمراء والسلاطين عقول مستقلة عنه، ومتصلة به، لأنها تشاركه في ابداعه، وتستمد الخير منه. أن كل كوكب في إلهيات ابن سينا ملك يتحرك في السماء تسبيحاً لله تعالى، كما يتحرك السلاطين والأمراء في خدمة الخليفة المقيم في بغداد. فكان السماء دولة فُصلت القوة المدبرة فيها عن القوة المحركة، وكأن الحياة السياسية نُظمت على صورة الأفلاك وحركاتها. وعلى ذلك فليست أفكار ابن سينا رؤياً من رؤى السماء، بل هي أضغاث أحلام مفعمة ببخار الأرض»¹⁸.

والواقع إنه لو صدق هذا الاستنتاج الذي أبداه جميل صليبا لكان قد صحّ لا بخصوص فلسفة ابن سينا ولا حتى الفارابي ومن جاء بعدهما، بل للاح الفلسفة الاغريقية أيضاً، باعتبارها قائمة على ذلك المنطق من التجريد الالهي. وعليه، هل يسعنا أن نقول بأن الفلسفة الاغريقية قد انعكست عن الحياة السياسية للخلافة العباسية قبل ولادتها بقرون طويلة؟!

والنتيجة المنطقية هنا هي أن التفسير البراني الذي يحصر الفلسفة أو المعرفة في انعكاس مباشر للظروف السياسية أو الاجتماعية لا يصمد أمام هذا التدقيق التاريخي. فهو يغفل تماماً

¹⁸ عن: مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، الطبعة السادسة، 1988م، ج 1، ص 93.

المنطق الجواني للأجهزة المعرفية والفلسفية، وعلاقتها بأصولها المولدة، ويحوّل المعرفة إلى مجرد انعكاسات عارضة، متغيرة بحسب الوسط والظرف، متجاهلاً القدرة الداخلية للفكر على الاستنتاج الذاتي والتوليد المنهجي للمعارف.

أما بخصوص الفارابي، فهو مثل ابن سينا، لم يخرج عن نهج الاتساق للمنطق الجواني للجهاز المعرفي الفلسفي، ولم يقدّم بأي عملية قلب أيديولوجي سياسي. فكل ما في الأمر أنه استخدم ذلك المنطق، ضمن إطار جهازه المعرفي المتسق، لتوظيفه في سياق سياسي معيّن، دون أن يؤسس للأيديولوجيا على حساب المنطق والفهم الداخلي. بمعنى آخر، لم يكن الغرض من فلسفته السياسية تغيير أو قلب المبادئ الفلسفية، بل كان تطبيقاً واعياً لما توفره هذه المبادئ من رؤية متسقة لتنظيم المجتمع والفكر.

وهذا التمييز يوضح الفرق بين منطق الجهاز المعرفي الفلسفي، القائم على أصول مولدة ومتسقة داخلياً، وبين التوظيف الأيديولوجي الخارجي، الذي قد يستخدم نتائج هذا المنطق لتحقيق أهداف سياسية أو اجتماعية، دون المساس بالتركيب البنوي للمعرفة نفسها. وبذلك يمكن القول إن "السياسة" بالنسبة للفارابي كانت أداة لتوظيف الفكر، لا علة لتأسيسه وتكوينه .

وسبق لنا أن ميّزنا بين نمطين من الأيديولوجيا؛ أحدهما يتمثل في التوظيف المعرفي المغرض، وتتمثل ميزته في أنه لا يمس منطق المعرفة العلمية ولا يقبله، وإنما يستغل نتائجه لأغراض محددة. أما الآخر فهو التأسيس المعرفي، الذي يسعى إلى هدم أو قلب هذا المنطق وتأسيسه وفق غاياته الخاصة. وقد تبين أن

الفارابي قد مارس فعلياً النمط الأول، أي التوظيف المعرفي، لا التأسيس، كما توهم بعض الباحثين.

فكل ما قام به الفارابي هو أنه استثمر منطق "السنخية" كأساس للجهاز المعرفي الفلسفي لتطبيقه على مجالات متعددة، تشمل الدين والسياسة، وكذلك محاولة توحيد الفلاسفة والتعامل مع قضايا الوجود، بما سبق إليه الفلاسفة أنفسهم. وبذلك لم يخرق المنطق الداخلي للجهاز المعرفي الفلسفي، ولم يمارس أي عملية قلب أيديولوجي أو تأسيس معرفي مغلق، بل وظّف الأصل المولّد - السنخية - لتوليد معرفة إضافية تخدم أغراضه الفكرية والسياسية ضمن حدود المقاييس الفلسفية المعترف بها، كما بيّنّا ذلك بالتفصيل ضمن مشروع (المنهج في فهم الإسلام)¹⁹.

أما بالنسبة إلى (اللحظة المغربية)، فقد أغمرت بكاملها في بحر القراءة الأيديولوجية، بما شملته من إسقاطات قسرية تهدف إلى تحقيق تاريخ معرفي موحد قائم على الاعتبارات السياسية. فقد أقام صاحب مشروع (نقد العقل العربي) روابط وامتدادات بين مفكري المغرب والأندلس استناداً إلى أدنى درجات التشابه، بغرض إثبات وحدة واستمرارية التاريخ المعرفي لهذه اللحظة. وربط بذلك بين كل من ابن حزم وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون والشاطبي، ضامناً لهم سقفاً واحداً من النظام المعرفي، بالرغم من ما تحمله بعض أعمالهم من تناقض وتضاد في طريقة التفكير وروحها المعرفية.

¹⁹ انظر بهذا الخصوص: نُظُم التراث، القسم الأول. كذلك: النظام الوجودي.

وطبقاً لتفسيره السياسي، رأى أن أيديولوجيا دولة الأندلس كانت توظف المشروع الظاهري لإقصاء العرفان، بدءاً من ابن حزم ووصولاً إلى ابن رشد²⁰. وتصور أن حركة التجديد الضرورية للأمويين في الأندلس جعلتهم يتجاوزون ما تبناه خصومهم من العباسيين والفاطميين، حيث إن أيديولوجيا العباسيين كانت تقوم، في جانب منها، على محاولة الجمع بين النظام البياني القائم على علوم الشريعة واللغة والنظام البرهاني الفلسفي، وفي جانب آخر بين البيان والعرفان. أما الفاطميون، فكانت أيديولوجيتهم قائمة أساساً على العرفان. ومن هنا فإن حركة التجديد والتجاوز لدى الأمويين في مواجهة خصومهم سعت إلى إيجاد طريقة مختلفة لترتيب العلاقات بين هذه النظم الثلاثة للفكر العربي الإسلامي: البياني والبرهاني والعرفاني²¹، بما يحقق تنسيقاً جديداً يراعي مصالح الدولة ومتطلبات السلطة، دون أن يتجاوز حدود المنطق الداخلي لكل نظام معرفي.

وابتداءً كانت هناك مطالبة بترك التقليد والرجوع إلى الأصول، سواء في الفلسفة بالرجوع إلى أرسطو، أو في الفقه من خلال العودة إلى القرآن والسنة وترك تقليد المذاهب الفقهية، أو في اللغة بالرجوع إلى لغة العرب ونبذ القياس والتعليقات. لكن الأهم من ذلك كله، ما صوّره الجابري من أن السياسة الأموية أفضت إلى أن يكون محور التفكير قائماً على أساس النظام البرهاني فقط، أي أن أصحاب اللحظة المغربية أصبحوا ينتمون إلى المنطق الأرسطي في مواجهة النزعتين المشرقتين البيانية والعرفانية.

²⁰ تكوين العقل العربي، ص316.

²¹ المصدر السابق، ص299.

وبرأيه فقد أنبنت طريقة هؤلاء على نقد مبادئ القياس والتجوز والعرفان والعادة وإمكان الكرامات، وشُيدت في قبالتها مفاهيم بديلة تحرر العقل من سلطات اللفظ والأصول والتجوز، وهي السلطات الثابتة التي تربط بعضها ببعض وتسيطر على النظامين المشرقين البياني والعرفاني. أما جوهر النظام البرهاني، فهو أنه يستمد طاقته من منطق البرهان الأرسطي بالارتكاز على مفهوم السببية الحتمية، الذي يثبت به أن الأشياء الخارجية طبائع لا تقبل التجوز²².

ويعتبر الجابري مسألة السببية الحتمية مسألة العقل ذاته، وإنكارها يعني إنكار العقل نفسه، وهو ما يميز طريقة الفلاسفة عن غيرهم من ذوي النزعات البيانية والعرفانية²³. لذا سنركز على هذه النقطة بشكل خاص، لكشف زيف بعض ما تبناه هذا المفكر في توصيفه لتاريخ الفكر العربي الإسلامي.

الخلط بين مفكري اللحظة المغربية

عرفنا أن منطق الجابري محكوم بهاجس بناء الوحدة والاستمرارية التاريخية للحظة المغربية، وفقاً للتفسير السياسي للدولة في الأندلس. وقد أفضى به هذا الهاجس إلى الخلط بين مفكري هذه اللحظة، وضمّهم جميعاً تحت سقف النظام البرهاني الأرسطي، جامعاً بينهم وبين الفيلسوفين الأندلسيين: ابن باجة

²² الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي (2)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1987م، ص560-564.

²³ تكوين العقل العربي، ص288.

وابن رشد، على الرغم من أن بعض هؤلاء المفكرين ينتمي صراحة إلى النظام البياني، أو ما يمكن تسميته بالنظام المعياري، في حين ينتمي بعض آخر إلى النظام العرفاني.

فابن حزم والشاطبي وابن خلدون ينتمون إلى النظام الأول، إذ إنهم - على الأقل - لم يركنوا إلى سلطة مفهوم السببية الأرسطية كما توهم الجابري، بل خضعوا لسلطة أخرى مغايرة، هي سلطة التجويز، سواء بصيغته البيانية أو المعيارية. كما أن انضباطهم المنهجي لم يكن قائماً على البرهان الفلسفي بالمعنى الأرسطي، بل على أطر استدلالية مختلفة في منطقاتها ووظائفها المعرفية.

كذلك فإن ابن طفيل لا ينتمي إلى النظام البرهاني، بل يظهر ميله الصريح وانتماؤه الواضح إلى العرفان، سواء من حيث البنية السردية لمشروعه الفكري أو من حيث مركزية الكشف والتجربة الباطنية فيه، وهو ما سيأتي تفصيله وبيانه في موضعه لاحقاً.

أ - ابن حزم والإسقاط الأرسطي

إذا بدأنا بابن حزم، نجد أنه رغم اعتماده كثيراً على النتائج الأرسطي، ولا سيما في الجانب المنطقي، إلا أنه لم يتخذ من المنظومة الأرسطية أصلاً مؤسساً لمذهبه الفكري. فما قام به لم يتجاوز حدود توظيف أدوات المنطق لخدمة أغراضه المعيارية، المرتبطة بتأسيس النظر القبلي وضبط آليات فهم الخطاب الديني.

ومن ثم فإن نهجه يختلف عن الطريقة الفلسفية اختلافاً جوهرياً، ولا سيما من حيث الموقف من علاقة السببية التي تُعدّ من صلب

التفكير الفلسفي. فالعلاقة السببية عند الفلاسفة تقوم على معاني الضرورة والحتمية والمناسبة الذاتية بين العلة والمعلول. أما الأمر عند ابن حزم، فيجري على خلاف ذلك تماماً، إذ لا تقوم السببية لديه على هذا النحو من الإلزام الحتمي، بل تخضع لمنطق مغاير يتسق مع الإطار المعياري الذي يحكم تصوره للمعرفة ولعلاقة الأسباب بمسبباتها.

لكن لا يعني ذلك أنه يتبنى التفسير الأشعري القائم على مفهوم العادة وتداعي المعاني. فهو لا ينكر أن تكون للطبيعة طبائع، ولا أن تقوم بين الأشياء علاقات سببية ثابتة، غير أنه لا ينظر إلى هذه الطبائع والعلاقات النظرة نفسها التي يتبناها الفلاسفة. ذلك أن نظرية الفلاسفة تقوم على الاعتقاد بوجود الضرورة والحتمية في الطبائع والعلاقات، بما يستلزم استحالة خرق هذه القوانين أو تعطيلها.

أما عند ابن حزم فإن ثبات الطبائع والعلاقات لا يصدر عن الضرورة والحتمية العقلية كما يقول الفلاسفة، بل هو نتاج أمر الله بوصفه سُنَّة إلهية جارية وثابتة، غير أنها غير ممتنعة على التبديل أو التحويل متى تعلّق بها أمره تعالى. ومن هنا أجاز المعجزة وخرق القوانين، لا من حيث كونها فعلاً مندرجاً في نظام الطبيعة ذاته، بل من حيث توقفها حصراً على أمر الله دون غيره من الخلائق، فهو الجاعل للسنن، وهو القادر على خرقها متى شاء.

لذلك فهو ينفي أن يكون لأحد من البشر وغيرهم من الخلائق إمكانية تغيير الطبائع بعد أن جعلها الله ثابتة، فيقول: «إن هذا

العلم الذي يدعونه من قلب جوهر الفلز لم يزل عدماً غير موجود، وباطلاً لم يتحقق ساعة من الدهر. فمن المحال الممتنع قلب نوع إلى نوع، ولا فرق بين أن يقلب نحاس إلى أن يصير ذهباً أو قلب ذهب إلى أن يصير نحاساً، وبين قلب انسان إلى أن يصير حماراً، أو قلب حمار إلى أن يصير انساناً، وهكذا ممتنع البتة»²⁴. فالامتناع عند ابن حزم لا يجري على الخالق، حيث كل الأمور موكولة إليه، وهو وحده القادر على خرق ما تثبته كأمر معجز²⁵.

وغرض ابن حزم من هذا التنظير هو تأسيس الخطاب الديني من الخارج، عبر إثبات صدق النبوة. وعلى أقل تقدير، فإنه قد أحكم هذا الإثبات وجعله قائماً على أساس عقلي، إذ اعتقد بصحة ما يقع في العالم من خرق للطبائع، مقررّاً أن العقل يستحيل عليه تقبل أن يكون المخلوق قادراً بذاته على خرق هذه الطبائع. ومن ذلك قلب العصا حيّة تسعى، وشقّ البحر، وإحياء الموتى، وخروج الناقة من الصخرة، وعدم احتراق الإنسان عند إلقاءه في النار، وإشباع عشرات الناس من صاع شعير، ونبعان الماء الغزير من بين أصابع إنسان لإرواء عسكر بأكمله. فكل ذلك، بحسب تصويره، يدل دلالة قاطعة على صدق النبوة وصحتها²⁶.

²⁴ ابن حزم الأندلسي: رسالة مراتب العلوم، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق الدكتور احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1983م، ج4، ص62.

²⁵ ابن حزم الأندلسي: المحلى، تصحيح محمد خليل هراس، مطبعة الإمام بالقلعة بمصر، ج1، ص32.

²⁶ ابن حزم الأندلسي: علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، نشر المكتب الثقافي، الأزهر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1989م، ص26-27. كذلك: ابن حزم: رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، نفس المعطيات السابقة، ج4، ص197.

على هذا الأساس، يختلف ابن حزم عن الفلاسفة الذين لا يملكون ما يمكن تبريره في باب المعجزة، ذلك أن علاقات الطبيعة وطبائعها قائمة لديهم على الضرورة والحتمية، بما يستلزم استحالة خرقها. كما يختلف، في المقابل، عن الأشاعرة الذين لا تتأتى لهم إقامة الدليل على النبوة من طريق المعجزة، لأن الأشياء عندهم لا تقوم على طبائع ثابتة، ولا تنتظم علاقاتها وفق سنن مستقرة، بل تُردّ إلى مجرد العادة وتجدد الفعل الإلهي في كل آن.

ب - الشاطبي والإسقاط الأرسطي

وينطبق الأمر ذاته على الشاطبي، إذ إنه ينتمي بدوره إلى النظام المعياري، ولم يتحرك تفكيره داخل أفق النظر الفلسفي، ولا يستند إلى أيّ من أسسه المنهجية أو الافتراضات الميتافيزيقية التي يقوم عليها. بل على العكس من ذلك، نجده ينتقد طريقة الفلاسفة ويعدها مذمومة شرعاً²⁷، ويرى فيها خروجاً عن مقتضيات المنهج الصحيح في فهم الخطاب الديني وضبط مقاصده.

وإذا كان هذا الفقيه المالكي قد لجأ إلى مبدأ الاستقراء للتوصل إلى فهم كلي لقضايا الخطاب الشرعي، فإن ذلك لا يخرج عن خصوصيته المعيارية، ولا يضعه في دائرة التفكير الفلسفي. فالأداة التي استعان بها هنا أداة صورية إجرائية، لا تتجاوز كونها

²⁷ الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1395 هـ - 1975 م، ج1، ص51-56.

وسيلة منهجية لتنظيم المعطيات الجزئية وربطها بمقاصد كلية. وغالباً ما كان أصحاب هذا النظام المعياري يوظفون مثل هذه الأدوات المنطقية لخدمة أغراضهم التقويمية والتشريعية، من دون أن يترتب على ذلك تبين للمنظومة الفلسفية أو انخراط في التفكير الوجودي أو البرهاني بالمعنى الدقيق. ومن ثم لا يصحّ عدّ الشاطبي، ولا من سلك مسلكه، ضمن الاتجاهات الفلسفية لمجرد استعماله لبعض آليات الاستدلال الصوري.

فعملية الانتماء لا تتحدد بالأشكال الصورية المحضة التي يمكن توظيفها هنا أو هناك، بقدر ما تتحدد بالتوجهات العميقة التي تصدر عنها الأصول المعرفية المؤلّدة، تلك التي تحمل الرؤية والمنهج معاً وتوجّههما في آن واحد. فالعبرة ليست بالأداة المستعملة في ذاتها، بل بالموقع الذي تُستعمل فيه، وبالذور الذي تؤدّيه داخل البنية المعرفية الكلية.

فابن حزم، على سبيل المثال، يخضع في مجمل مشروعه لحكم المنهج الظاهري البياني، من حيث إن سلطة اللفظ في نص الخطاب الديني هي المتحكمة في اتجاه تفكيره طويلاً وعرضاً، رغم استخدامه للطريقة الاستقرائية في تتبع الشواهد وتعزيز دلالة اللفظ داخل الحقل البياني، وذلك في ما يتصل بفهم النص واستنباط أحكامه. وينسحب هذا الأمر على النتاج المعرفي الذي شيّده انطلاقاً من ذلك الفهم، إذ إن توظيفه للاستقراء والمنطق لا يتجاوز كونه توظيفاً لآليات صورية إجرائية، لا باعتبارها معرفة قبلية حاملة لرؤى ومضامين قابلة للتوليد والإنتاج الفلسفي.

والحال نفسه يصدق على ما قام به الشاطبي؛ إذ استعان هو الآخر بأدوات صورية، من قبيل الاستقراء، في إطار مشروع معياري مقاصدي، دون أن يفضي ذلك إلى تحوّل في انتماؤه المعرفي أو إلى انتقاله نحو أفق التفكير البرهاني الفلسفي. فتبقى الأداة في الحالتين خاضعة لمنطق الأصل المعرفي الحاكم، لا منشئةً له ولا مؤسسةً لبديل عنه.

لقد أخطأ الجابري حين رأى أن من منابع النزعة البرهانية عند الشاطبي اتباعه لطريقة مقاصد الشريعة، إذ سعى إلى إيجاد رباط مباشر بينها وبين ابن رشد، على اعتبار أن هذا الأخير قد طبّقها في مجال العقيدة، فظنّ أن الشاطبي قد أخذها عنه ونقلها إلى مجال الشريعة. وبهذا الإحياء بدا وكأن هذه الفكرة لم يكن لها ذكر ولا اعتبار يُعتدّ به قبل ذلك الفيلسوف²⁸.

غير أن هذا التصور يتعافل عن حقيقة تاريخية ومعرفية واضحة، وهي أن مقاصد الشريعة لم تنشأ مع ابن رشد، ولا كانت ثمرة خاصة لمشروعه الفلسفي. فقد سبق لإمام الحرمين الجويني أن طرح هذا التصور في سياق أصولي بياني، ثم جاء أبو حامد الغزالي - وهو من المفكرين الذين يصنفهم الجابري ضمن فئة "اللامعقول" أو "العقل المستقيل" - فأعاد إحياء هذه الفكرة وبلورها بقوة داخل مجال الشريعة نفسها، لا في مجال العقيدة كما هو الحال عند ابن رشد.

²⁸ بنية العقل العربي، ص 539-540.

وقد عبّر الغزالي عن هذا التصور تعبيراً واضحاً حين قال: «مقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم»²⁹.

وهو نص يكشف بجلاء أن مقاصد الشريعة قد تبلورت ضمن أفق معياري أصولي قبل ابن رشد، وأن حضورها في مشروع الشاطبي لا يستدعي افتراض امتداد برهاني فلسفي رشدي، بقدر ما يعكس تطوراً داخلياً في بنية التفكير الأصولي ذاته، واستثماراً منهجياً لأدواته في ضبط الكليات الشرعية.

إضافةً إلى ذلك، فإن مفهوم السببية الذي تبناه الشاطبي هو المفهوم الأشعري، بحكم انتمائه العقدي إلى الأشعرية. فالسببية عنده لا تُردّ إلى فعل المتسبب، بل إلى الله تعالى بوصفه الفاعل الحقيقي للمسببات³⁰، أما الأسباب فليست سوى شروط وعلامات جرت العادة بترتب الآثار عليها. وبناءً على هذا الفهم، يفسّر الاقتران بين السبب والمسبب تفسيراً عادياً لا ضرورياً، أي وفق مبدأ "العادة" لا مبدأ الحتمية.

ومن هنا، فإن ما جاء به الأنبياء والأولياء من معجزات وكرامات يُعدّ عنده خرقاً للعادات الجارية، لا نقضاً لعلاقات سببية ضرورية قائمة في ذات الطبيعة. فكل عادة، بحسب هذا التصور، يمكن أن تتخلف بإرادة الله من غير أن يستلزم ذلك محالاً عقلياً. وقد عبّر الشاطبي عن هذا المعنى بوضوح حين قال:

²⁹ الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، وبذيله كتاب فواتح الرحموت بشرح

مسلم الثبوت، المطبعة الأميرية في مصر،، الطبعة الأولى، 3221هـ، ج1، ص287.

³⁰ المصدر السابق، ج2، ص339.

«فكل عادي يفرض العقل فيه خرق العادة فليس للعقل فيه إنكار، إذ قد ثبت في بعض الأنواع التي اختص الباربي باختراعها، والعقل لا يفرق بين خلق وخلق، فلا يمكن إلا الحكم بذلك الإمكان على كل مخلوق، ولذلك قال بعض المحققين من أهل الاعتبار: سبحان من ربط الأسباب بمسبباتها وخرق العوائد ليتفطن العارفون»³¹.

ويكشف هذا النص بجلاء أن الشاطبي لا ينطلق من مفهوم السببية الأرسطية القائم على الضرورة والحتمية، بل من تصور كلامي أشعري يجعل ثبات العادة أمراً تابعاً للإرادة الإلهية، لا خاصة ذاتية في الأشياء. وعليه فإن إدراجه ضمن النظام البرهاني بدعوى التسليم بمبدأ السببية الحتمية لا يستقيم مع الأسس العقديّة والمنهجية التي تحكم تفكيره، ولا مع البنية المعرفية التي يتحرك ضمنها مشروعه في مقاصد الشريعة.

فبهذا الاعتبار أقام الشاطبي تأسيسه للخطاب الديني من الخارج، شبيهاً بما سبق إليه ابن حزم³². فبرأيه «لولا أن اطراد العادات معلوم لما عرف الدين من أصله، فضلاً عن أن تعرف فروعه، لأن الدين لا يعرف إلا عند الاعتراف بالنبوة، ولا سبيل

³¹ الشاطبي: الاعتصام، تقديم محمد رشيد رضا، دار الكتب الخديوية بمصر، الطبعة الأولى، 1913م، ج3، ص222-227.

³² الفارق في التأسيس الخارجي للخطاب الديني بين اتجاهي ابن حزم والأشاعرة - ومنهم الشاطبي - هو أن الأول يجعل وجود الطباع الثابتة للأشياء مبرراً لإستحالة خرق علاقات السببية إلا في حدود معجز الأنبياء تبعاً لقدرة الله تعالى وإرادته. أما الثاني فحيث إنه لا يعتقد بوجود مثل تلك الطباع، ويرى الأفعال كلها متسببة عن الله؛ فإن خرق العادات عنده ليست منحصرة بحدود معجز الأنبياء، إنما هي جائزة حتى لدى كرامات الأولياء. وبالتالي فإن ما يبرر إثبات المعجزة عنده لا يتوقف عند ذلك الخرق كما هو الحال عند ابن حزم، بل يضاف إليه الدعوة إلى الرسالة والتحدي.

إلى الاعتراف بها إلا بواسطة المعجزة، ولا معنى للمعجزة إلا أنها فعل خارق للعادة، ولا يحصل فعل خارق للعادة إلا بعد تقرير اطراد العادة في الحال والاستقبال كما اطردت في الماضي، ولا معنى للعادة إلا أن الفعل المفروض لو قدّر وقوعه غير مقارن للتحدي لم يقع إلا على الوجه المعلوم في أمثاله. فإذا وقع مقترناً بالدعوة خارقاً للعادة؛ عُلم أنه لم يقع كذلك مخالفاً لما اطرّد إلا والداعي صادق. فلو كانت العادة غير معلومة لما حصل العلم بصدقه اضطراراً، لأن وقوع مثل ذلك الخارق لم يكن يدعى بدون اقتران الدعوة والتحدي، لكن العلم حاصل، فدلّ على أن ما إنبنى عليه العلم معلوم أيضاً. وهو المطلوب»³³.

أما بالنسبة لابن خلدون، فالأمر يتضح أكثر. فهو يؤيد علم الكلام ويقرّ بانتمائه إلى المذهب الأشعري³⁴، كما يميل إلى المسلك الصوفي في نظره إلى القيم الروحية والباطنية، وفي الوقت نفسه ينتكر للفلسفة باعتبارها غارقة في الممارسات العقلية المجردة والانغماس في الاستدلالات المنطقية البحتة. وقد خصص فصلاً في مقدمته بعنوان «في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها»، وهو ما دفع بعض الباحثين إلى اعتباره ممن قصدوا إبطال العقل³⁵، في حين أن موقفه الحقيقي لا ينطلق من الرغبة في محو العقل، بل من نقد الأسلوب الفلسفي البرهاني الذي يرى أنه لا يخدم الفهم الواقعي والاجتماعي للتجربة الإنسانية، بل يبتعد عن مقاصد الدين والحياة العملية.

³³ الموافقات، ج2، ص280-281.

³⁴ تاريخ ابن خلدون، المكتبة المدرسية ودار الكتاب اللبناني، الطبعة الثالثة، 1967م، ج1، ص825.

³⁵ أدونيس: الثابت والمتحول، دار الفكر ببيروت، الطبعة الخامسة، 1406هـ - 1986م، ص74.

وبذلك يمكن اعتبار ابن خلدون مزيجاً مركباً يجمع بين النظامين المعياري والوجودي معاً، حيث يجعل العقل، المتمثل في علم الكلام، أداةً وكنزاً للنفس أو للتصوف. فهو يضيف إلى النفس، باعتبارها مقام العلم، مقاماً آخر هو مقام الحال والاتصاف، فيرى أن المتكلمين قد أخطأوا حين تصوروا أنهم قادرون على الوصول إلى التوحيد المطلق عن طريق العقل وحده. فبرأيه أن العقل محصور في هذا العالم الظاهر، ومن ثم لا سبيل لمعرفة التوحيد الخالص إلا عبر النفس، عن طريق العرفان الذي يقود إلى المشاهدة والاتصال بالعالم الآخر. وهذا الاتصال المباشر هو الذي تتحقق به السعادة³⁶، إذ تتجاوز النفس حدود المعرفة النظرية لتصل إلى إدراك جوهرى للوجود.

فهو على شاكلة الغزالي يرى أن هناك جانباً باطنياً في الإنسان، يمكنه من خلاله أن ينسلخ من طبيعته البشرية الظاهرة بكشف حجاب الحس والجسد ليصير من جنس الملائكة. وعندها يتلقى العلوم الغيبية، فيشهد الملاء الأعلى ويستمتع إلى الكلام النفساني والخطاب الإلهي. وإذا كان هذا يحصل للأنبياء بلمحة البصر، باعتبارهم مفطورين على الإنسلاخ من البشرية عبر الوحي، فإن سائر البشر يمكنهم تحقيق مثل هذا الاتصال بالاكْتساب والممارسة المستمرة للرياضات الروحية³⁷، التي تصقل النفس وتفتح أفق الإدراك الباطني.

بل إنه يكاد يكرر مقال الغزالي وطريقته، ليس فقط من حيث انتمائه إلى الأشاعرة ونقده للفلسفة وتحديد له مجال العقل وجعله

³⁶ تاريخ ابن خلدون، ج1، ص186 و191 و824-827.

³⁷ المصدر السابق، ج1، ص168-171 و846.

قنطرة نحو العرفان، بل حتى في تصويره لكيفية المشاهدة العرفانية، وكيفية وصول النفس إلى مقام الاتصال المباشر بالعالم الآخر، كما لو أنه يعيد إنتاج النموذج الغزالي في سياق (فلسفي-صوفي) متكامل. إذ يذكر «أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح، وغالب سلطانه وتجدد نشؤه وأعان على ذلك الذكر، فإنه كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال في نمو وتزيد إلى أن يصير شهوداً بعد أن كان علماً، ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها، وهو عين الإدراك، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم الدينية والفتح الإلهي، وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى، أفق الملائكة. وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة، فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدركه سواهم. وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهمهمهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية، وتصير طوع إرادتهم»³⁸.

وخلافاً لمزاعم الجابري، ذهب ابن خلدون إلى تفنيد ما يسمى بالبراهين المنطقية التي يتشدد بها الفلاسفة والمناطق، وكشف عن مغالطاتها، موجهاً الانتباه إلى ما تحمله من رؤية فوقانية (تراندستالية)، وذلك من خلال التمييز الدقيق بين الإمكان العقلي الافتراضي والإمكان الواقعي، كما سبق إليه ابن تيمية، وما أقدم عليه الغربيون بعده بقرون عدة.

فإبن خلدون ينقد تلك البراهين المدعاة ويرى أن «ما كان منها في الموجودات الجسمانية، ويسمونه العلم الطبيعي؛ فوجه قصوره

³⁸ المصدر السابق، ج1، ص866-867.

أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة، كما في زعمهم، وبين ما في الخارج، غير يقيني. لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها، ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين، فأين اليقين الذي يجدونه فيها؟... إنه ينبغي لنا الإعراض عن النظر فيها، إذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه، فإن مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا، فوجب تركها. وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات، ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة؛ فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها، ولا البرهان عليها. لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية، حتى نجرد منها ماهيات أخرى، بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها. ولا مدرك لنا في باثبات وجودها، على الجملة، إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الانسانية، وأحوال مداركها، وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل واحد. وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل الى الوقوف عليه. وقد صرح بذلك محققوهم، حيث ذهبوا الى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه، لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية. وقال كبيرهم افلاطون إن الإلهيات لا يوصل فيها الى اليقين، وإنما يقال فيها بالأخلق والأولى، يعني الظن، وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط، فيكفينا الظن الذي كان أولاً، فأى فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها؟!»³⁹.

³⁹ مقدمة ابن خلدون، ص 516-517.

هكذا وفقاً لـ "قوانين" الجابري واعتباراته، نكون قد لاحظنا مفارقات عديدة بين ابن خلدون من جهة، والفلاسفة، ومنهم ابن رشد من جهة ثانية. فكيف له أن يجمع بينهما تحت سقف واحد، بل ويدعي أن ابن خلدون لا يقصد من نقده للفلسفة سوى فلسفة ابن سينا المشرقية⁴⁰؟ ولو كان هذا صحيحاً، فلماذا فضل التصوف على غيره من المسالك، بل واعتبره من العلوم النقلية، وهي العلوم التي تحظى بالاحترام والتقدير باعتبار أن مصدرها الشرع؟ ولماذا أقر بعلوم السحر التي لا تمت إلى "المعقول" بصلة؟

بل وفوق كل ذلك، جاء مفهوم ابن خلدون للسببية مخالفاً لما عليه الحال عند الفلاسفة، إذ رآها لا تخرج عن نطاق العادة واستقرارها⁴¹، وبالتالي فهي لا تحمل طابع الضرورة والحتمية. ومن هذه الزاوية جعل نفسه أسيراً للنظام المعياري، رغم الميول والانحياز الذي يظهره نحو التصوف كمنهج للكشف والمشاهدة.

د - ابن طفيل والإسقاط الأرسطي

لم يخطئ الجابري في ضم كل من ابن حزم والشاطبي وابن خلدون ضمن قائمة (النظام البرهاني) فقط، بل أخطأ أيضاً في ضم ابن طفيل إلى نفس القائمة، رغم باطنية هذا الأخير الصريحة

⁴⁰ نحن والتراث، ص286.

⁴¹ تاريخ ابن خلدون، ج 1، ص822-823 و825.

وعرفانيته الجلية⁴². فهو استناداً إلى منظوره الأيديولوجي الذي يقوم على إبراز النزعة الوحودية للتاريخ المعرفي لكل من المغرب والأندلس، اضطر إلى إنكار الباطنية العرفانية لدى ابن طفيل، وجعله فيلسوفاً على شاكلة ابن رشد، كي لا يتصدع نسق التفسير السياسي الذي بناه. ذلك التفسير يرى أن الدولة الأموية في الأندلس سعت منذ بداياتها إلى تبني النظام البرهاني الأرسطي لمحاربة النزعتين البيانية والعرفانية اللتين كانتا تتحكمان في التفكير الأيديولوجي لخصومها من العباسيين والفاطميين، وتابعتها دولة الموحدين بعدها، التي شغل فيها ابن طفيل منصباً سياسياً بارزاً، مما يعني، وفق هذا الرأي، أن كلتا الدولتين استهدفتا عن قصد ودراية تبني النظام البرهاني وإقصاء العرفان منذ المشروع الحزمي وحتى الرشدي.

هكذا قام الجابري بقلب العلاقات بين نزعات (اللحظة المغربية). فبدلاً من أن يستخدم مفهوم "التوظيف" في علاقة أصحاب البيان والعرفان بالبرهان الأرسطي، عمد إلى استخدام مفهوم "التأسيس"، لكنه مع ذلك يفهم من "التأسيس" أحياناً - وكما يبدو - على أنه "توظيف"⁴³، مما يخلق شائبة الخلط بين المفهومين. فابن حزم والشاطبي وغيرهما من أصحاب (البيان) لم يؤسسوا البيان على العقل الأرسطي كما يفعل الفلاسفة، إنما

⁴² الملاحظ أن الجابري لم يعد يذكر ابن طفيل في الجزء الثاني من مشروعه (نقد العقل العربي) كما ذكره في الجزء الأول (تكوين العقل العربي)، ربما لأنه مقتنع بباطنيته التي أخفاها في هذا الجزء.

⁴³ بنية العقل العربي، ص548.

وظفوا بعض قواعده الصورية بطريقة لا تنافي نظام البيان، بل تخدمه.

وإذا كنا قد عرفنا سابقاً كيف أقاموا علومهم طبقاً لسلطة التجويز، مخالفةً لفكرة السببية الحتمية التي تبناها الفلاسفة، فإنهم مع ذلك لم يتخلوا أبداً عن سلطة اللفظ. فظاهرية ابن حزم طافحة في هذا المورد، وكذا الحال مع الشاطبي الذي يرى أن العقل لا يصح له أن يستقل عن الوحي⁴⁴، ونفس الشيء ينطبق على ابن خلدون. كما أنهم لم يتجاوزوا سلطة القياس، إذا ما استثنينا ابن حزم لظاهريته. وعليه فما الذي بقي عندهم من بنية معرفية يمكن أن يتفقا فيها مع الفلاسفة؟

آيدولوجيا المشروع

حقيقة أن السبب الذي أفضى بالجابري إلى قلب المفاهيم والخلط بين المفكرين للحظة المغربية، يعود إلى ما يحمله من آيدولوجية تأسيسية. فهو يشترط على النهضة العربية التي يدعو لها أن تكون منتظمة طبقاً لتراث وحدوي وتاريخ استمراري، مثلما حصل في العالم الغربي. لكن حيث إنه لا يرى سوى لحظتين، مشرقية ومغربية، وأن الأولى ما زالت حاضرة في تفكيرنا إلى يومنا الحاضر، وحضورها قد اقترن مع ظاهرة الإنحطاط الحضاري التي مرت بها الأمة العربية والإسلامية دون أن تغير من الواقع شيئاً، لذا فقد دعاه هذا الأمر إلى أن يصبغ

⁴⁴ الشاطبي: الاعتصام، دار المعرفة، بيروت، تقديم محمد رشيد رضا، 1402هـ - 1982م، ج1، ص47.

عليها جميع أنواع التهم، فهي بنظره لحظة لا عقلية، قوامها اللامعقول المتمثل أساساً بالزرعة السينية التي أدخلها الغزالي بصوفيته في الإسلام، والتي تمسك بها العرب قروناً عديدة فأخرجتهم خارج التاريخ، بخلاف الحال مع اللحظة المغربية لأنها سرعان ما عُيِّبت ولم يظهر لها حضور واقتران مع ظاهرة الانحطاط، بل كان لها تأثيرها العميق على النهضة الغربية، خصوصاً فيما يتعلق بالفلسفة الرشدية. فكل ذلك جعل من الجابري يراهن على هذه اللحظة التي تضم تلك الفلسفة ذات الزرعة "العقلانية" القائمة على "البرهان"⁴⁵، مما اضطره إلى فرض تأويله واسقاطاته عليها كي تتم عملية الإلتحام والإحياء الحضاري من جديد، شبيه بما فعله العالم الغربي. وكأنه بهذا يستند إلى نموذج شاهد ليقبس عليه ما هو غائب، محاولاً بذلك خلق وحدة معرفية استثنائية بين التاريخ الفكري العربي الإسلامي وفكرة النهضة الغربية.

فهذا هو السبب الأساس الذي دفع الجابري إلى إسقاط مفهوم القطيعة المعرفية على التاريخ الفكري بين المشرق والمغرب العربي. فبرأيه أنه بدون هذه القطيعة يصبح التراث ميتاً يعيق مسيرتنا المستقبلية⁴⁶.

وبهذه الطريقة التاريخية لم يكتفِ الجابري بخلط وجمع مفكري اللحظة المغربية ذوي النزعات المتنافية كما رأينا، بل عمل كذلك على تفكيك وتهشيم العلاقة الوحدوية التي تربط بعض الاتجاهات ببعضها الآخر، وحولها إلى علاقة تضاد ومنافاة. ويتجلى ذلك

⁴⁵ نحن والتراث، ص49. وتكوين العقل العربي، ص349.

⁴⁶ المصدر السابق، ص213.

بوضوح في فصله المطلق بين الفلسفة والعرفان، إذ جعلهما ينتميان إلى نظامين متنافيين لا يلتقيان، مع أنهما - إذا ما استعرنا لسان ابن رشد - عبارة عن توأمين متأخيين بالجواهر والغريزة، يرضعان من ثدي واحد، ويشكلان نظاماً موحداً في مقابل النظام المعياري، كما كشفنا عن ذلك بالتفصيل خلال المشروع الخماسي (المنهج في فهم الإسلام)، موضحين كيف أن القطيعة المصطنعة بين الفلسفة والعرفان لا تتسجم مع طبيعة التقارب الدقيق الذي يجمعهما ضمن هيكل نظام متأسس على أصل موأد مشترك⁴⁷.

إلى هذا الحد نلمس وجود تضاد بين تأسيس الوحدة الابستمولوجية في التاريخ المعرفي كما يرمي إليه الجابري، وبين تأسيس هذا التاريخ في تلك الوحدة كما ندعو إليه. فالفارق بينهما يعكس التنافس بين أن يكون التأسيس موجهاً نحو اعتبار العقل في التاريخ أو التاريخ في العقل، أي بين قراءة التراث المعرفي من منظور براني أو من منظور جواني.

ويتجلى هذا الفارق بخصوصية أشد عند البحث عن هوية التراث. فالمنافسة بين التاريخ والعقل - أي بين أن يكون العقل في التاريخ أو التاريخ في العقل - تتحول إلى منافسة على مستوى تحديد طبيعة التراث: هل هو قومي وتاريخي، أم متعالي وعقلي، كأن يكون معيارياً ودينياً؟ حتى العنصر الأكسيمي للتراث ووحدته الجوانية يمكن تحليله بالبحث عما إذا كان عرضياً

⁴⁷ انظر: نظم التراث، والنظام الوجودي.

وطارئاً على المعرفة من الخارج، مثل تأثير البيئة الجغرافية أو العرق، أم أنه ذاتي في النظام المعرفي ولا يُعزى إلى عناصر برانية.

ويلاحظ في هذا السياق أن مشروع (نقد العقل العربي) قد خصّص عنايته نحو تغليب التاريخ والبرانية الجغرافية على العقل والجوانية المعرفية. فهو مشروع يدافع عن تاريخية العقل العربي وعرويته المستمدة من البيئة الجغرافية ومفرزاتها اللغوية، وهو ما دفعنا إلى نقده بالتفصيل، كما سيتضح خلال الفصل التالي.

خلاصة الفصل الأول

كنا قد حللنا مشروع المفكر محمد عابد الجابري في (نقد العقل العربي)، وذلك من خلال التركيز على الطريقة التي تعامل بها مع التاريخ الفكري العربي. وقد ظهر لنا أن المشروع يقوم على فرضية وحدة واستمرارية التاريخ العربي، معتمداً في تفسيره على العامل الجغرافي والسياسي، وهو ما أدى إلى إسقاطاته على الفكر العربي الإسلامي، بعيداً عن المنطق الداخلي للجهاز المعرفي.

فقد قسم الجابري التاريخ إلى لحظتين: مشرقية ومغربية، حيث ترتبط الأولى بالفارابي وابن سينا والسهروردي والغزالي وصدر المتألهين وتمتد إلى الفكر الإيراني الحديث، بينما ترتبط اللحظة المغربية بابن حزم وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون والشاطبي، الذين زعم أنهم اتبعوا النظام البرهاني الأرسطي في مقابل النزعات المشرقية البيانية والعرفانية.

وفي قراءة الجابري للحظة المشرقية، اعتُبرت الفلسفة أداةً للتفسير السياسي والمادي، متجاهلاً الاتساق الداخلي للجهاز المعرفي، بينما رأى البعض، مثل جميل صليبا، أن فلسفة ابن سينا انعكاس للحياة السياسية، لكن هذا التفسير غير متسق مع المنطق الفلسفي أو مع الفلسفة الإغريقية نفسها. أما في اللحظة المغربية، فقد أخطأ الجابري في دمج مفكرين متباينين ضمن النظام البرهاني، متجاهلاً أن ابن حزم والشاطبي وابن خلدون اتبعوا النظام المعياري أو "البياني"، في حين كان ابن طفيل عرفانياً

قريب الصلة من الاشرافيين، لكنه أُدرج ضمن الفلاسفة البرهانيين لتأكيد فرضية الوحدة التاريخية.

وقد أظهرت دراسة هؤلاء المفكرين أن ابن حزم استخدم المنطق الأرسطي كأداة صورية لفهم الخطاب الديني دون الالتزام بالضرورة والحتمية، وأن الشاطبي اعتمد على الاستقراء الصوري لفهم مقاصد الشريعة دون الانغماس في الفلسفة، بينما ابن خلدون جمع بين النظام المعياري والوجودي، معتمداً على العقل كقنطرة نحو العرفان، ورفض المنطق الفلسفي المجرد. أما ابن طفيل فقد كان صريح الانتماء للعرفان، ومع ذلك أسقط الجابري هذا الجانب ليحقق وحدة معرفية سياسية.

ويرتبط هذا كله بأيدولوجيا مشروع صاحب (نقد العقل العربي) الذي سعى إلى تحقيق وحدة معرفية وتاريخية شبيهة بالنهضة الغربية، مع تغليب الفلسفة البرهانية على النزعات البيانية والعرفانية، وفصل صارم بين الفلسفة والعرفان، متجاهلاً الترابط الجوهرى بينهما كما يتجلى لدى الاشرافيين بوضوح.

وقد خلصنا إلى أن هناك تضاداً بين تأسيس الوحدة الاستمولوجية كما يرمي إليه الجابري وبين تأسيس التاريخ وفق العقل، إذ تتحول المنافسة بين العقل والتاريخ إلى بحث عن هوية التراث، سواء أكان تاريخياً خارجياً أم ذاتياً داخلياً، فيما يُظهر مشروع الجابري ميلاً لتغليب البرانية الجغرافية والتاريخية على العقل والجوانية المعرفية، وهو ما دفع إلى إعادة صياغة التراث وفق أهدافه الأيدولوجية كما هو واضح.

الفصل الثاني

هوية العقل والتراث

عقل: عربي أم إسلامي؟

مبدئياً، وقبل الخوض في تحديد دقيق للمسألة، يمكن القول إن ما يُقصد بالعقل العربي الإسلامي يشمل بعدين مترابطين؛ الأول يتعلق بالنتاج الفكري الذي أنتجته مختلف العلوم العربية والإسلامية، مثل الفقه والكلام والتفسير والمنطق والفلسفة واللغة، والآخر يتصل بالآليات والطرق التي تشكّل بها هذا الإنتاج المعرفي، أي الطريقة التي يُولد بها الفكر ويُؤطر، وكيفية تنظيمه داخلياً بما يحقق التناسق والتكامل بين مفرداته ومناهجه. ومن الواضح أن هذا البعد الأخير ليس منفصلاً عن البعد الأول، فهما مرتبطان ارتباطاً تكاملياً، حيث لا يمكن دراسة محتوى التراث دون فهم الطريقة التي نشأ بها وتبلورت مفاهيمه، كما لا يمكن تحليل الطريقة دون الوقوف على محتواها ومضامينها.

وعند النظرة الأولى، قد يتبادر إلى الذهن أن التساؤل حول ما إذا كان هذا العقل عربياً أم إسلامياً قد يبدو بلا جدوى، إذ يُنظر إليه على أنه عقل عربي إسلامي في آن واحد، وأن استحالة الفصل بين هاتين الهويتين تشبه استحالة التفكيك بين الماهية والوجود في الفلسفة. فالثقافة العربية هي في معظمها ثقافة إسلامية، والثقافة الإسلامية غالباً ما تكون عربية أيضاً، بحيث

تتداخل الأبعاد اللغوية والثقافية والدينية في إطار واحد متماسك، يجعل من العربية، بما تحويه من خصوصيات لغوية وأدبية وفكرية، مرادفاً للإسلام كشريعة ومنهج حياة. وقد عبّر بعض القدماء عن هذا الموقف بوضوح، كما هو الحال مع أبي عمرو بن العلاء الذي صرّح بأن: «علم العربية هو الدين بعينه»⁴⁸، مؤكداً بذلك أن اللغة لم تكن مجرد وسيلة للتعبير، بل كانت جوهرية في نقل المبادئ الدينية وترسيخ الفكر الإسلامي، وربط المجتمع العربي بالإطار الشرعي والفكري الواحد.

ومن هذا المنطلق، يظهر أن فهم العقل العربي الإسلامي لا يحصل عبر إحصاء العلوم والمعارف، بل يتطلب دراسة الصلات الداخلية التي تربط بين اللغة والمضمون الديني والطريقة الفكرية في إنتاج المعرفة، وفهم كيف ساهمت هذه العلاقة التكاملية في صياغة الهوية الفكرية العربية الإسلامية عبر القرون، وكيف شكلت الأساس الذي قام عليه التراث العربي والإسلامي. فالعقل هنا ليس مجرد تراكم معرفي، بل هو عملية إنتاج مستمرة، تتفاعل فيها اللغة والدين والثقافة والفكر الفلسفي، وهو ما يجعل التساؤل عن هويته العربية أو الإسلامية ليس مسألة ثانوية، بل جوهرية لفهم طبيعة التراث وآليات استمراره وتطوره عبر العصور.

لكن بالرغم من الصورة الظاهرة التي تشير إلى عدم إمكانية تفكيك طبيعة العلاقة بين البعد الثقافي العربي والبعد الديني الإسلامي، فإن معرفتنا بالعامل الفاعل الذي يتحكم في العقل

⁴⁸ زيدان، جرجي: تاريخ آداب اللغة العربية، دار مكتبة الحياة، بيروت، ج2، ص17.

العربي الإسلامي ويشكّل بنيته العامة، سواء أكان هذا العامل مرتبطاً بالحقل الديني أو بالحقل العربي بما يشمل من واقع لغوي وثقافي وجنسي، هو ما يحدد لنا حقيقة هذا العقل. فالمسألة لا تتعلق فقط بما يعكس الثقافة المتراكمة في التراث والتي انتهى تكوينها تاريخياً، بل تتجاوز ذلك إلى البعد الأكثر جوهرياً، وهو ما يجعل من هذا العقل أداةً فاعلة قادرة على إنتاج الفكر في الحاضر والمستقبل، بنفس القدرة التي مكنته من إنتاج المعرفة وتكوين التراث ذاته عبر العصور. فالنظر إلى العقل بهذه الصياغة يُمكننا من فهم دوره كآلية معرفية حية، تتفاعل فيها اللغة والدين والثقافة والفكر عموماً، بحيث تصبح هذه الآلية محوراً لفهم كيفية استمرار التراث وتكوينه وتجديده بما يحقق الاتصال بين الماضي والحاضر، بل ويهيئ القدرة على الإبداع المستقبلي.

لقد كان من المفروغ منه أن العقل العربي الإسلامي يستمد جوهر موضوعه الأساسي من النص المقدس، باعتباره المادة الخام التي تُوظف في تشكيل الثقافة العلمية وإنتاجها. وحيث إن النص المقدس يمتلك في حد ذاته اعتبارين جوهريين، فهو من جهة يمثل اللغة العربية بخصائصها البيانية الدقيقة، ومن جهة أخرى يتمتع بقدسية شرعية خاصة أضفاها الشارع الإسلامي عليه، ما يجعله نصاً استثنائياً محملاً ومشحوناً بالمعاني الدينية والقيم المعيارية. لذلك فإن العقل العربي الإسلامي يصبح حاملاً لمادة ذات طبيعة مزدوجة: فهي من جهة مادة لغوية تعكس الواقع العربي وتساهم في تشكيل الصورة الذهنية له، ومن جهة أخرى مادة دينية ذات صبغة معيارية قائمة على "نظرية التكليف" بما تعبّر عن العلاقة بين المكف والمكف. وبما أن هذا الازدواج

متجذر في النص ذاته، وينعكس بدوره على العقل الذي يستمد غذاءه منه، يصبح من الضروري التمييز والكشف عن البنية الأساسية للعقل وطبيعة العامل الفاعل في نشاطه الاستمولوجي، وذلك لفهم كيفية إنتاج المعرفة وتوليدها ضمن إطار التراث العربي الإسلامي، بما يشمل فهم دور اللغة والدين في صياغة الفكر واستمراريته عبر العصور.

وحقيقة الأمر أننا ما زلنا نفتقر افتقاراً مطبقاً لأي محاولة تسعى إلى وضع الحدود الفاصلة بين البنيتين اللغوية والمعيارية داخل العقل العربي الإسلامي، كما أننا لا نمتلك دراسة جادة تكشف صميم بنية هذا العقل، إلا ما توقّر لدى مشروع (نقد العقل العربي). ورغم أن هذه الدراسة لم تهتم بالبحث عن الحدود الفاصلة بين البنيتين، ولم تسع إلى التمايز بينهما، ولا حتى إلى الكشف المفصل عن طبيعة البنية المعيارية، إذ كان غرضها منصباً مباشرة وبشكل واضح نحو إثبات الطبيعة العربية للعقل الذي تشكّل ولا زال يمارس دوره من خلال بنيته اللغوية، إلا أنه مع ذلك يمكنها أن تعرفنا ولو بطريقة سلبية عن حدود الاعتبارات المعيارية مقارنة بالاعتبارات المتعلقة بالخاصية القومية المضافة على العقل العربي الإسلامي، ما دام هذا الأخير يقع بين احتمالين: إما أن يكون محكوماً بسلطة المزية الأولى أو الثانية.

مبررات الأخذ بعروبة (العقل)

لا شك أن هناك بعض المبررات التي فرضت نفسها على الجابري لجعل مشروعه موسوماً بـ (العقل العربي) بدلاً من

(العقل الإسلامي). وعلى الرغم من أنه لم يتطرق صراحة إلى علة هذا الترويج والتفضيل ضمن طيات مشروعه الضخم، إلا أن كثرة إلحاح السائلين حدث به إلى تقديم عدة مبررات.

فقد ذكر في بعض المناسبات أن السبب يعود إلى الدور الكبير والحاسم الذي تضطلع به اللغة العربية وعلومها في تشكيل آليات المعرفة وبناء أسسها. كما أشار إلى أن عبارة (العقل الإسلامي) لا يمكن أن تدل في حقل الثقافة العربية إلا على ما تدل عليه عبارة (العقل المسيحي) في الثقافة الأوروبية، مع أنه - كما يوضح - ليس من اهتمامه ولا من اختصاصه التحرك ضمن إطار (العقل الديني) سواء كان إسلامياً أو مسيحياً⁴⁹.

وفي مناسبة أخرى، أوضح الجابري أن اختياره لمصطلح (العقل العربي) هو اختيار استراتيجي؛ مبدئي ومنهجي، ويستند في ذلك إلى اعتبارين رئيسيين: الأول يتعلق بحدود إمكاناته الخاصة، إذ يتصور أن عبارة (العقل الإسلامي) من المفترض أن تشمل كل ما كتبه المسلمون أو فكروا فيه، سواء باللغة العربية أو غيرها، مع أنه كما أشار لا يتقن في هذا المجال سوى اللغة العربية. أما الاعتبار الثاني فيتصل بطموحاته الفكرية، إذ إنه لا يسعى إلى إحياء أو إنشاء علم كلام جديد، بينما مصطلح (العقل الإسلامي) لا يمكن فصله عن المضمون اللاهوتي. أما مشروعه فهو قائم بالأساس على البحث الاستمولوجي في أدوات المعرفة وآلياتها، وهي متوفرة ضمن اللغة العربية وعلومها، التي لها الدور الكبير والحاسم في تشكيل آلية المعرفة ورسم صورة العالم،

49 التراث والحداثة، ص131.

بعيداً عن الدراسات اللاهوتية والكلامية وغيرها من المجالات المعيارية⁵⁰.

غير أن الإعتبار الأول غير مقنع تماماً. إذ لو آمننا به لكان من الصعب أن نجد شخصاً يحق له التحدث باسم (العقل الإسلامي) والثقافة الإسلامية بما هي ثقافة علمية، مادام ليس بقدرته الإمام بكافة اللغات التي تتناول الفكر الإسلامي، وهو الأمر الذي يفضي إلى تضييع الثقافة الإسلامية والخصوصية التي تحملها، وي طرح تحدياً معرفياً كبيراً في محاولات فهم طبيعة العقل الإسلامي ضمن أفق شامل ومتعدد الأبعاد.

والحقيقة أن اللغة العربية تمثل العمود الفقري للثقافة الإسلامية باعتبارها ثقافة علمية. فقد كُتبت أغلب مؤلفات الفكر الإسلامي - سواء في العلوم أو المناهج أو الاتجاهات المذهبية - بهذه اللغة. ولذلك فإن أي كتابة أخرى عن الثقافة الإسلامية أو عن (العقل الإسلامي) لا يمكنها أن تستغني عن اللغة العربية وثقافتها، ولو بصورة غير مباشرة. إذ إن أي دراسة علمية تهدف إلى التعرف على (العقل الإسلامي) سنتعرف عليه، بالضرورة، من خلال روح النص المقدس أو عبر ثقافة الاجتهادات الفكرية التي تتحرك في دائرة النص أو على مقربة منه، وجميع ذلك قد تم إنجازه من خلال اللغة العربية ذاتها، التي تحمل أدوات الفهم والتأويل، وتشكّل الإطار الذي يمكن من خلاله إنتاج المعرفة وتحليلها وفهم ألياتها.

⁵⁰ التراث والحداثة، ص 320-321.

أما الاعتبار الثاني، فصحيح أن الاستناد إلى آلية اللغة العربية كأساس للبحث الاستمولوجي يجعل من التفكير دائراً في حدود (العقل العربي)، لكن ليس من الصحيح أن البحث في إطار (العقل الإسلامي) يتضمن بالضرورة الطابع اللاهوتي، مثلما لا يصح أن يقال أن البحث في إطار (العقل العربي) يتضمن الطابع العرقي بالضرورة. فلا مانع من أن يكون أساس البحث في (العقل الإسلامي) هو البحث الاستمولوجي، بعيداً عن مقاصد اللاهوت، تماماً كما يمكن أن يكون الأمر في دائرة التفكير اللغوي. ومع ذلك لا توجد حدود فاصلة مطلقة بين الأمرين، إذ إن البحث الاستمولوجي يؤثر على البحث اللاهوتي، والعكس صحيح. كما أن البحث ضمن العلاقات اللغوية يفتح مداخل للمضامين اللاهوتية، والعكس صحيح أيضاً. وهو ما يجعل البنيتين مرتبطتين ومتداخلتين بشكل جوهري داخل آليات إنتاج المعرفة في العقل العربي الإسلامي.

مهما يكن، فإن إجلاء الفارق بين عبارة (العقل العربي) و(العقل الإسلامي) لا يتضح تلقائياً من طبيعة البحث نفسه، سواء كان استمولوجياً أو لاهوتياً، مادام البحث في إطار (العقل الإسلامي) يمكن أن يكون استمولوجياً بحثاً بعيداً عن مقاصد اللاهوت. وعليه فإن التمييز بينهما يتحدد بملاحظة مقومات البحث واتجاهاته، أي بما إذا كانت تدخل في الطرح القومي أم الطرح الديني. فمن أهم مقومات الطرح القومي اللغة والجغرافية والجنس والتاريخ، وهي عوامل تشكّل البنية العامة للعقل العربي كما تعكس خصوصيته الثقافية والبيئية. أما من أهم مقومات الطرح الديني فهي العقيدة والشريعة، بما تحمله كل منهما من

طابع معياري يقوم أساساً على "نظرية التكليف"، باعتبارها القطب الذي يوجه التفكير الديني وينظّم العلاقة الدائرة بين المكلف والمكّلف، وما يترتب على ذلك من أبعاد معرفية وقيمية. ومن ثم يصبح من الضروري عند دراسة العقل العربي الإسلامي التمييز بين هذين الحقلين، اللغوي والقومي من جهة، والمعياري والديني من جهة أخرى، لفهم طبيعة العامل الفاعل في إنتاج المعرفة وتحديد موقع العقل ضمن التراث الحضاري الإسلامي.

فالطرح القومي يجعل من العقل مبنياً على مجموعة من المحددات التي تشكل بنيته العامة، فهو يستند إلى اللغة من جهة اللفظ والمعنى، أو إلى الجغرافيا من جهة تأثر الإنسان بمحيطه الخاص، أو على أساس الجنس من منظور عرقي، أو على التاريخ إذا كان له خصوصية فريدة تميزه عن تاريخ أمم أخرى. وفي هذا الإطار يكون العقل مستقلاً عن أي تاريخ مسبق لقومية أخرى، ولا يكون مقترناً بخصوصية منافسة خارج حقل الاعتبار القومية، كما هو الحال مع خصوصية (المعيار) التي لا تتماهى مع مزية الإطار القومي ولا تنتمي إليه.

وفي السابق كانت هناك العديد من الدراسات التي استهدفت التمييز بين النظم الفكرية أو عقول الشعوب على أساس العرق والجنس، وقد ظهر العديد من المفكرين الغربيين الذين حملوا نظرية تقسيم شعوب العالم إلى جنسين أساسيين أطلق عليهما: الجنس الآري والجنس السامي. وقد نشأت فكرة الجنس الآري أساساً من ملاحظة بعض أوجه التشابه بين اللغات الهندية واللغات الآرية في أواخر القرن التاسع عشر. ففي عام 1880م قارن (شله جل) بين اللغتين السنسكريتية والألمانية، فوجد بينهما بعض

المشابهات في الأصول اللغوية، واستدل على ذلك بوجود قرابة نسليّة بين الأقسام الهندية والأقسام الجرمانية، فأرسي بذلك فكرة العرق الهندوجرمانى. وهناك من ذهب أبعد من ذلك، مستنداً إلى هذه القرابة، ليشمل جميع الأقسام الهندية وسائر الأقسام الآرية ضمن نفس الإطار⁵¹، محاولاً بذلك تأسيس تصنيف عام للأعراق على أساس اللغة والتشابه النسلي.

وتبعاً لهذا التقسيم، جاء الفيلسوف المستشرق أرنست رينان (1832م-1892م) ليوظف نظرية الجنس في دراسة النظام المعرفي والعقلي للشعوب، بل وأقام التفاضل العرقي بين الجنسين، حيث جعل من الجنس الآري متفوقاً على الجنس السامى. وقد تُوّجت هذه النظرية لاحقاً لدى بعض أتباع رينان من المستشرقين، كما هو الحال مع ليون غوتيه في أوائل القرن العشرين، حيث ميّز بين العقل السامى والعقل الآري، معتبراً أن العقل السامى عاجز عن إدراك ترابط الأشياء، فرويته تجزيئية وانفصالية، ينقصها الانسجام والتكامل، بخلاف العقل الآري الذي يمتلك القدرة على الربط بين الأشياء ونسجها بعقدة الاتصال والانسجام التدريجي.

وبناءً على هذا الرأي، ذهب غوتيه إلى أن الفلسفة اليونانية، على خلاف الدين العربى الإسلامى، تنتمي إلى الجنس الآري، وبالتالي فهي قائمة على الوصل والارتباط، بينما ينتمي الفكر الدينى العربى الإسلامى إلى الجنس السامى، وهو يقوم على

⁵¹ الجندي، أنور: معالم الفكر العربى المعاصر، مطبعة الرسالة، ص232-233.

الفصل والتجزئة⁵²، مما يعكس بحسب المستشرقين طبيعة التجربة العقلية لكل جنس.

وقد راجت هذه النظرية لدى عدد من المغتربين العرب، من أمثال أحمد ضيف وأحمد أمين وأمين الخولي وإسماعيل أدهم وسلامة موسى ولويس عوض، وكذلك لدى رينان مصر "الضيرير" كما نعتته بعض الصحف الفرنسية، أي طه حسين، حيث طَبَّقَ التقسيم العرقي على الأدب العربي، وميز بين الأدبين العربي والفرنسي على أساس العقل السامي والعقل الآري. فقد قال في هذا التمييز: «الفرق بين الأدب الفرنسي والأدب العربي هو في الواقع فرق ما بين العقل السامي والعقل الآري. فالأدب العربي سطحي يقنع بالظواهر، والأدب الفرنسي عميق دائم التغلغل. وفي الأدب الفرنسي وضوح وتحديد لا وجود لهما في الأدب العربي، والأديب الفرنسي إذا عالج موضوعاً ألمّ بالتفصيلات وهو مع ذلك لا ينسى الكل والمجموع. أما الأدب العربي فيجتزىء، يأخذ وردة من البستان أو لوناً من الوردة ولا يفكر في البستان. فالمزاج العربي هو المزاج السامي الذي لا يحيط بالموضوع أجزائه وکلياته، ولا ينزع إلى التحليل ودرس التفاصيل..»⁵³.

البيئة وتكوين العقل العربي

⁵² عن: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، نفس المعطيات السابقة، ج1، ص119.

⁵³ الجندي، أنور: الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، ص349. كذلك: الجندي، أنور: الثقافة العربية المعاصرة، مطبعة الرسالة، ص133.

تكاد النتائج الرئيسية التي توصل اليها الجابري في اعتبار تفاوت العقول المعرفية وتفاضلها واعتبار العقلية العربية (البيانية) عقلية فصلية تجزئية؛ تتشابه تماماً مع النظرية العرقية التي نظر لها رينان وأتباعه. مع هذا فمن الخطأ الفاحش إتهام نظرية الجابري بالعرقية استناداً إلى وحدة النتائج، ذلك أن طرحه لا يتعالى على الحقيقة الانسانية، فلا يذهب إلى صياغة العقل بالارتداد إلى الجنس كجنس أو عنصر محوري، بل يربط بنية العقل وتكوينه بالجغرافية أساساً، ومن ثم باللغة كجهاز استلام وارسال يضمّر في داخله حقائق البيئة ذاتها. لهذا كانت مفاهيم اللفظ والأعرابي والصحراء والنحو والبلاغة وغيرها هي من أهم المفاهيم الموظفة في مشروعه للتعرف على كنه العقل العربي. فالجغرافية هي أهم ما في المشروع من أساس لتحليل تكوين العقل وبنيته، منهجاً ورؤية.

بادئ ذي بدء، يرى الجابري أن أداة المعرفة العربية، التي يطلق عليها (العقل العربي)، هي نتاج الثقافة العربية في كل مظاهرها الفاعلة⁵⁴. فهي تمثل ما خلفته هذه الثقافة وما تخلفه في الإنسان العربي بعد أن ينسى ما تعلمه من الآراء والمعتقدات والمبادئ الأيديولوجية. وما يبقى بعد النسيان هو "الثابت"، وما يندثر أو ينسى هو "المتغير". ومن ثم فإن ما يبقى هو جوهر العقل أو الأداة نفسها، بعد أن يُستبعد كل ما أفرزته الثقافة من مذاهب ووجهات نظر، مستلهماً بذلك التعريف الشهير للثقافة بأنها «ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء»⁵⁵.

⁵⁴ تكوين العقل العربي، ص15.

⁵⁵ نفس المصدر، ص38.

واستناداً إلى بعض الدراسات الغربية، اعتقد الجابري أن التعريف العلمي المعاصر للعقل يمكن صياغته على أنه «القدرة على القيام بإجراءات وفق مبادئ محددة» أو «اللعب وفق قواعد معينة»، مؤكداً أن «العلم لا يعترف بأي مصدر آخر للعقل وقواعده سوى الواقع». ومن هذا المنطلق، يرى الجابري أن العقل ليس سوى مجموعة قواعد مستخلصة من موضوعات يتعامل معها الإنسان، وأن تعدد أنواع المنطق والقواعد العقلية يرتبط بتعدد أنماط الحياة الاجتماعية والظروف الثقافية التي يعيشها، إذ إن كل مجتمع يطور أدواته الفكرية وفق طبيعة الواقع الذي يعيشه.

فمثلاً لم يتعامل اليونانيون مع الكون والطبيعة إلا من خلال إسقاط القواعد التي استخلصوها من حياتهم الاجتماعية عليها، إذ إن كل تصورهم للعالم مرتبط بتجاربهم اليومية ومحيطهم الاجتماعي. فأرسطو، المولود سنة 384 قبل الميلاد، صاغ منظومته المنطقية استناداً إلى خصائص مشاهدة في الأجسام الصلبة، مثل الحضور والغياب (مبدأ الهوية) والترابط والجوار (مبدأ السببية). ولهذا اعتُبر المنطق الأرسطي، كما يذكر كوزنيت، بمثابة فيزياء قائمة على دراسة الجسم الصلب باعتباره موضوعاً أساسياً للمعرفة. وفي المقابل، شهد العصر الحديث تطوير منطق جديد يمكنه اختراق الأجسام والوصول إلى عالم الذرة، حيث ظهرت أنواع جديدة من المبادئ والعلاقات، مثل مفهوم الاحتمية الذي أرساه الفيزيائي الشهير هايزنبرج⁵⁶، مما

⁵⁶ تكوين العقل العربي، ص 24-25.

يفتح آفاقاً معرفية تتجاوز التصورات التقليدية المبنية على الخبرة المادية اليومية.

إذاً، فإن تعامل الجابري مع الفكر العربي الإسلامي لا يختلف جذرياً عن قاعدة إسقاط البيئة على العقل كما رأيناها عند أرسطو، الذي استخلص المبادئ الضرورية للمعرفة البشرية، كمبدأ الهوية والسببية العامة، من خصائص الأجسام الصلبة في الحياة اليونانية. وبالمثل فقد ربط الجابري العقل العربي ببيئته الخاصة، فكما شكّلت الأجسام الصلبة والحياة الاجتماعية العقل اليوناني، كذلك أسهمت الصحراء الرملية والحياة البدوية في تكوين العقل العربي، سواء على صعيد المنهج أو الرؤية. وفي هذا الإطار يرى الجابري أن الفكر العربي ليس مجرد تصورات أو آراء تعكس الواقع العربي أو تعبّر عنه، بل هو ثمرة منهج وأسلوب في التفكير، تشكّل من خلال مجموعة من المعطيات تتداخل فيها عناصر الواقع العربي بمختلف مظاهر خصوصيتها، لتنتج عقلاً يتميز عن غيره من العقول بسماته البيئية والثقافية الخاصة⁵⁷.

لقد صوّر الجابري عملية خضوع العقل العربي لسلطان البيئة بأنها تتخذ طابعاً مركباً يقوم على آلية الحمل والإرسال. فالبيئة العربية انعكست بصورة مباشرة على اللغة، فشكّلت العقل العربي بوصفه حاملاً لثقافة ساذجة وعامية، لكنها في الوقت نفسه أثرت على الثقافة العلمية بصورة غير مباشرة، من خلال اللغة التي كانت قد حملت مسبقاً صورة الواقع العربي بشكل مباشر. وإذا ما كانت عملية تأثير البيئة تتحكم في كل من الرؤية والمنهج، فإن

⁵⁷ المصدر السابق، ص12.

الثقافة العامية التي سبقت الثقافة العلمية قد منحت الأولوية للرؤية أو للمضمون الفكري قبل بناء المنهج ذاته، بحيث تصبح الرؤية المباشرة هي التي تؤسس المنهج، وليس العكس. أما في الثقافة العلمية فقد تغير الوضع، فأصبحت الرؤية من إفرازات المنهج الاستدلالي ذاته⁵⁸، أي أن المنهج صار هو الذي ينسج الرؤية ويحدد مساراتها، بخلاف الحال في الثقافة العامية حيث كانت الرؤية هي السابقة على المنهج.

النشأة العامية والدلالة الصحراوية على عروبة العقل

طبقاً لمشروع (نقد العقل العربي)، إذا حاولنا التعرف على التكوينات الأولية للعقل العربي، فإن ذلك يستلزم أولاً رحلة عبر التاريخ لنستطلع كيفية خضوع الثقافة العامية للبيئة العربية الصحراوية. ف «إذا نحن فحصنا بيئة الأعرابي الجغرافية والاجتماعية والفكرية من زاوية الإتصال والإنفصال، وجدنا الإنفصال يطبع جلّ معطياتها: فالطبيعة رملية، والرمل حبات منفصلة مستقلة، مثلها مثل الحصى والأحجار والطوب المؤلف منها.. كل الأجسام في الصحراء وحدات مستقلة والعلاقات التي قد تربطها هي علاقات المجاورة لا التداخل، وهذا يصدق على النبات والحيوان أيضاً.. وتلك أيضاً حال الانسان فيها، فهو فرد، وحدة ضائعة في أرض شاسعة.. والمباني غير موجودة، وإنما خيام منفصلة متميزة ومتنقلة. أما القبيلة فهي مجموعة من الأفراد المتفردين، مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، تجمعهم علاقة خفية،

⁵⁸ بنية العقل العربي، ص 239 و 245.

علاقة الدم التي تضيع مع مرور الأيام لتحلّ محلها علاقة الجوار، وهي في كلتا الحالتين علاقة قرابة، والقرابة ليست إتصالاً، وإنما هي تخفيف من الانفصال وتقليص من مداه، وسواء تعلق الأمر بالعشيرة أو القبيلة أو الحي، فالفرد دوماً (جوهر فرد)، وحدة مستقلة في إطار من التبعية.. وبالجملة فالعلاقات في مجتمع رعوي هي علاقات إنفصال. أما الإتصال فهو من خصائص مجتمع المدينة ومن مميزات البيئة البحرية، إن الإتصال هو من خصائص أمواج البحر وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء ومثل كائنات أرض الصحراء كائنات سمائها: السماء صافية كالمرآة، ونجومها في الليل نقط بل ذرات، بعضها متناثر كالحصى وبعضها متقارب كحبّات الرمل (المجرات) ولكن لكل منها كيانه الخاص، هو اشعاعه وحجمه وحركته وموقعه»⁵⁹.

ثم إن هذه الرؤية الانفصالية تجد طريقها في اعتبار المكان والزمان على أن كلاً منهما يحمل الطابع الانفصالي ذاته. كما أنها تتجلى في تبني مبدأ التجويز الذي ينفي وجود علاقات سببية ضرورية بين الأشياء. إذ «إن البيئة الصحراوية بيئة تسود فيها الرتابة فعلاً ولكنها رتابة تقطعها تغيرات مفاجئة. هناك من جهة عادة مستقرة وهناك من جهة أخرى خرق لهذه العادة بين حين وآخر. وهناك اطراد فيما يخص الحر وشظف العيش وقساوة الطبيعة.. الخ، ولكن هناك أيضاً رياح وأمطار غير دورية ولا منتظمة، وهناك الرمال التي تصل جائمة حتى تبدو كأنها خالدة في مكانها، ولكن هناك أيضاً كثبان ترحل فتصبح أثراً بعد عين بين عشية وضحاها، وهناك الرياح والزوابع التي تهب من غير

⁵⁹ المصدر السابق، ص 241-242.

توقع. نعم هناك النجوم الثابتة التي يهتدي بها المسافر ليلاً فلا يضل سبيله، ولكن لا أحد يمكن أن يجزم، لا المسافر ولا غيره، بأنه سيصل وقت كذا.. وإذن فالمبدأ الذي يؤسس وعي سكان هذه البيئة لن يكون السببية ولا الحتمية بل سيكون: الجواز، كل شيء جائز. الاطراد قائم فعلاً، ولكن التغير المفاجيء الخارق للعادة ممكن في كل لحظة»⁶⁰.

على أن تلك الرؤية التي تشكّل بنية العقل لدى أعراب الصحراء، والتي تؤسسها البيئة العربية ذاتها، تُعد العلة المباشرة لقيام المنهج الاستدلالي لديهم. فالرؤية هي التي تُؤسس المنهج حين تكون الثقافة عامية، كما هو حال ثقافة أعراب الصحراء. وطبيعة هذا المنهج، وفقاً لتلك الرؤية الانفصالية التجويزية، تتجلى في اعتماد المقاربة والتشبيه كأسلوب رئيس في الاستدلال، إذ يكون التفكير مبنياً على التماثل بين الأشياء والعلاقات الظاهرية بينها، دون فرض علاقات سببية ضرورية أو حتمية.

وتتضح هذه الآلية في إنتاج المعرفة على مستوى الشعر كما في «ديوان العرب»، وعلى مستوى معارف العرب وعلومهم كافة، إذ يحكمها «فعل عقلي واحد هو المقاربة». وكلاهما مترابطان ارتباطاً جوهرياً. فالرؤية القائمة على الانفصال وعدم الاقتران الضروري تجعل الجهد العقلي محصوراً في المقاربة بين الأشياء بعضها مع بعض، دون أن يتعدها أو يفرض عليها علاقات سببية⁶¹.

⁶⁰ المصدر السابق، ص 242-243

⁶¹ المصدر السابق، ص 247.

وبذلك سعى مشروع (نقد العقل العربي) إلى البرهنة على أن بنية هذا العقل حاضرة في الشعر وعلوم عرب الجاهلية. فالشعر قائم على التشبيه والانفصال معاً، إذ يلاحظ المُطَّلَع على القصائد العربية أن كل قصيدة قائمة على الانفصال، بمعنى استقلال كل بيت عن غيره، وبناء البيت الواحد على تشبيه أو ما يؤدي إليه. وتصبح الصورة التي تقدمها القصيدة عبارة عن مشاهد منفصلة متتالية، كل مشهد منها يُنسى الآخر أو يلغيه، وغالباً ما تكون هذه المشاهد حسية، حيث يهدف التشبيه إلى الانتقال بالمخاطب من المعقول إلى المحسوس⁶². أما العلوم القائمة على الأثر والأمانة، فهي جميعها تستند إلى آلية ذهنية واحدة هي المقاربة، التي تؤسسها الرؤية القائمة على التجويز أو على عدم وجود سببية ضرورية، كما هو الحال مع النجامة والقيافة والفراسة والعيافة والكهانة والعرافة. فجميع هذه العلوم تستدل بالأثر على المؤثر أو بالأمانة كعلامة على الشيء، استدلالاً ظنياً تخمينياً، لا يقوم على يقين العلاقات السببية بين الأشياء كعلة ومعلول⁶³.

الانشأة العلمية والدلالة اللغوية على عروبة العقل

إذا كان ما قدّمناه يدور في الثقافة العامية، حيث تأثير المحيط المباشر يشكّل بنية (العقل العربي) لا شعوراً، على صعيد كل من الرؤية والمنهج، فإن تأثير هذا المحيط على الثقافة العلمية لم يكن مباشراً، بل تم عبر اللغة التي حملت صورة العالم العربي

⁶² تكوين العقل العربي، ص129.

⁶³ بنية العقل العربي، ص245-247.

الصحراوي، باعتبارها المتأثر المباشر بالبيئة الجغرافية للعرب. لذلك قدّم الجابري عدة معطيات تبرر حق الأولوية للغة العربية في دراسة مكونات (العقل العربي)، كان أهمها ما للغة من دور في حمل صورة الواقع وعكسه على العقل ذاته.

وقد أشار الجابري إلى هذه المبررات، معتبراً أن الإنسان العربي «يحب لغته إلى درجة التقديس، وهو يعتبر سلطتها عليه تعبيراً ليس فقط عن قوتها، بل عن قوته هو أيضاً، فهو الوحيد القادر على الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به.. فالعربي (حيوان فصيح)، فبالفصاحة وليس بمجرد العقل تتحد ماهيته».

ومن هذه المبررات أن الدين الإسلامي بقي عربياً دون الاستغناء عن العربية، فلا يمكن نقل القرآن إلى لغة أخرى دون المساس بجوهره، فالعربية جزء من ماهية القرآن، كما يقول علماء أصول الفقه. كما أن اللغة لعبت دوراً بالغ الأهمية في الدراسات الإسلامية، إذ تنشأ الكثير من الخلافات عن اعتبارات لغوية دقيقة، ويضاف إلى ذلك أن الخلافات السياسية والمذهبية شددت من استغلال اللغة لصالح مطامحها، مما جعل السيطرة على اللغة والسيادة فيها عاملاً مؤثراً في صياغة الفكر والمواقف العلمية والفكرية.

يبقى أن أهم مبرر لدراسة اللغة لدى مشروع الجابري هو مساهمتها الجوهرية في تشكيل نظرة الإنسان إلى الكون، خصوصاً أن اللغة العربية ربما تكون الوحيدة في العالم التي ظلت دون أن تتغير منذ أربعة عشر قرناً، ولهذا لها أثر بالغ على

(العقل العربي) ونظرته إلى الأشياء. ويتضح هذا الحال بشكل أخص عندما ندرك أن أول عمل علمي منظم مارسه (العقل العربي) هو جمع اللغة العربية ووضع قواعدها، وهو العمل الذي كان بمثابة نموذج تأسيسي يمكن أن يحتذى في سائر العلوم الأخرى. فالمنهجية التي اتبعتها اللغويون والنحاة الأوائل، والمفاهيم التي استعملوها، والآليات الذهنية التي اعتمدها، كلها تشكل الأصل الذي استند إليه مؤسسو العلوم الإسلامية في بناء علومهم.

ومن هذا المنطلق فإن اللغة العربية هي «محدد أساسي ولربما حاسم للعقل العربي بنية ونشاطاً»⁶⁴. فهي الأداة التي ينعكس عبرها الواقع ويترجم إلى تفكير ومنهج، وتظل مرجعية حية لفهم طريقة العقل العربي في الإدراك والمعرفة.

من هنا نفهم أن المشروع الأنف الذكر يمثل محاولة جريئة لتحديد الفكر العربي الإسلامي من خلال اللغة العربية البدوية الصحراوية، مستنداً في ذلك إلى ما كان العلماء يعتمدون عليه في ضبط آرائهم بالرجوع إلى الأعراب في البوادي، حفاظاً على أصالة اللغة من اللحن والعجمة. وقد أصبح «السماع من الأعرابي قد رسم حدود العالم الذي تنقله اللغة العربية الفصحى لأهلها»، إذ إن الأعرابي قد عكس البيئة الصحراوية البدوية على بنية العقل والثقافة العلمية في آن واحد.

فالأعرابي هنا ليس مجرد عنصر لغوي، بل هو صانع العالم العربي: «العالم الذي يعيشه العرب على مستوى الكلمة والعبارة

⁶⁴ تكوين العقل العربي، ص 75-76.

والتصور والخيال، بل على مستوى العقل والقيم والوجدان»⁶⁵.
وبقدر ما يكون عالم الأعرابي محدداً فقيراً ضحلاً وحسياً أكثر
منه تاريخياً، بقدر ما تنعكس تلك الصفات على (العقل العربي)
الذي تشكلت بنيته تحت تأثيره، فتظهر فيه نفس الخصائص من
الانفصال، والجفاف الحسي، والارتباط المباشر بالبيئة، مع غياب
الطابع التاريخي العميق أو الاستيعاب الشامل للعلاقات السببية
الضرورية.

هكذا فإن دراسة (العقل العربي) في جوهرها هي دراسة اللغة
العربية، باعتبارها الأساس للتكوين والبناء المعرفي، سواء من
جهة اعتماد اللغويين على أعراب البادية في جمع الكلمات
الفصحى وضبطها، أو من جهة التقنين النحوي واللغوي، حيث
قام العلماء بتقنين الكلام ووضعهم ضمن قوالب مطلقة ونهائية، أو
من جهة البلاغة التي تمنح للعلوم العربية الإسلامية طابعها
الاستدلالي الخاص، فتجعل منها منظومة معرفية متماسكة ترتبط
بالقدرة على التعبير الدقيق والاستدلال المنهجي.

فأهم ما يميز هذا المشروع هو محاولته تكوين جسر معرفي
يمتد من نظرة الأعرابي الساذجة وطريقته في التقريب والتشبيه
إلى النظرة العلمية داخل الفكر العربي الإسلامي، وذلك عبر
عملية استضمارية، حيث يكون العلماء قد استضمروا - كما
يُستضمَر في العلوم الطبيعية - القواعد الأساسية للخطاب
الجاهلي والإسلامي، أو كما يستوعب الفرد قوانين محيطه
الاجتماعي⁶⁶. وقد أخذ العلماء المسلمون عن عرب الجاهلية، بلا

⁶⁵ المصدر السابق، ص 88-89.

⁶⁶ التراث والحداثة، ص 311.

وعى تام، المبادئ الثلاثة الأساسية: الانفصال والتجويز والمقاربة⁶⁷، وهو ما يعني أنهم استلهموا منهم، في الوقت ذاته، كل من الرؤية والمنهج، فانقل العقل العربي من مستوى الحس المباشر واللغة الفصحى إلى صياغة المعرفة العلمية المنظمة، منسجماً مع البيئة واللغة والثقافة التي أنتجته.

فعلى صعيد الرؤية، فإن نظرية "الجوهر الفرد" القائمة على اعتبار وجود جواهر متجاوزة هي التي تحدد الرؤية البيانية المتمثلة بالإنفصال والتجويز⁶⁸، إذ إن هذا التجاور يجعل الأشياء منفصلة غير متصلة، فتكون بذلك خارجة عن نطاق قانون التأثير والسببية الضرورية، بل تخضع إلى قانون آخر يقع على نقيضه، وهو قانون التجويز. وهذه الرؤية لم تكن معزولة عن الثقافة العامية السائدة لدى أعراب الصحراء، بل كانت امتداداً طبيعياً لها.

ويرى الجابري أن علماء الكلام وقعوا في هذه الرؤية جزئياً نتيجة رجوعهم، مثل غيرهم من أصحاب البيان، إلى المعاجم اللغوية التي تحمل بصمات حياة الأعرابي وبيئته البدوية. لذلك استشهد بما كان يفعله علماء الكلام من الاستعانة بهذه المعاجم لتحديد المعاني اللغوية للموضوعات الكلامية التي يسعون إلى تحريرها، ثم يقومون بعد ذلك بعملية التأسيس النظري لهذه الموضوعات، مما يجعلها حاملة لبصمات لغة الأعرابي وحياته. وهذا ينطبق على المفاهيم النظرية لكل من المكان والزمن

⁶⁷ بنية العقل العربي، ص247.

⁶⁸ المصدر السابق، ص239.

والسببية وغيرها⁶⁹. إذ ينطلق البيانيون دائماً في تحديد مفاهيمهم ومصطلحاتهم من السلطة المرجعية الأولى في حقلهم المعرفي، ألا وهي اللغة⁷⁰، التي تعكس بدورها البيئة والواقع الاجتماعي والثقافي للإنسان العربي في صحراء البادية.

أما من حيث المنهج، فإن المحاولة البديعة التي شيدها مشروع (نقد العقل العربي) إيفاءً بعروبة هذا العقل تتمثل في جعله أحد فروع اللغة والأدب العربي أساساً منهجياً للاستدلال، ليس في حدود الجانب اللغوي فحسب، بل حتى في سائر العلوم العربية والإسلامية كالفقه والكلام والتفسير وغيرها. لقد كان هذا العلم هو علم البيان، وهو أحد علوم البلاغة الثلاثة إلى جانب علم المعاني وعلم البديع، حيث كشف المشروع أن جميع العلوم العربية والإسلامية، على اختلاف مضامينها وتخصصاتها، إما فروع لعلم البيان أو أنها على الأقل تتفق مع موضوعه المركزي، أي (البيان)، ومن هنا أطلق على النظام الذي يعالج هذه العلوم بالنظام البياني، لأسباب متعددة.

فالأمر لا يقتصر على ما تحمله اللغة من خاصية البيان والتبيان بحيث يصبح موضوع (العقل العربي) الأساسي هو البيان ذاته، ولا على ما تنقله اللفظة لغوياً من معنى الانفصال والتميز، حيث أن مصدرها (بين) يضيف دلالة الفرق والانفصال، ولا يقتصر أيضاً على اعتبار مختلف العلوم العربية والإسلامية فروعاً لهذا المفهوم كما عبّر الشافعي في رسالته للأصول، بل الأهم هو أن البيان يشكّل منهجاً استدلالياً بلاغياً يمتلك القدرة على التنظيم

⁶⁹ المصدر السابق، ص 181.

⁷⁰ المصدر السابق، ص 215.

العقلي والفكري، كما أكسبه العالم البلاغي السكاكي أهميته، بعد أن وصلت العلوم العربية والإسلامية إلى مداها الأقصى. فقد عنون السكاكي كتابه بـ (مفتاح العلوم) وليس (مفاتيح العلوم)، إذ أراد بذلك أن يجعل الأدب العربي هو الذي يقدم صورة الاستدلال كأساس لسائر العلوم الإسلامية، خاصة وأنه قد عالج موضوعي الحد والاستدلال المنطقيين جنباً إلى جنب سائر علوم الأدب الأخرى، بما يجعل الجابري لا يدشن نظرية ثرية جديدة خاصة بتاريخ البلاغة العربية فحسب⁷¹، بل يكشف في الوقت نفسه عن أن أساس العلوم العربية الإسلامية يقوم على أساس واحد يعكس المنطق الداخلي لتلك العلوم، والذي تتجلى صورته في البيان والبلاغة. فالصورة البيانية والبلاغية تتخذ أشكالاً متعددة، إما تشبيهاً أو تمثيلاً أو استعارة أو كناية، وكلها ترجع في جوهرها إلى أصل واحد هو التشبيه، والتشبيه بدوره يقوم على قياس الشيء على ما يناسبه ويشاكله، والمجاز هو ضرب من هذا القياس يُنقل بموجبه معنى الشيء إلى ما يقابله أو يشبهه في دلالة المعنى والسياق.

هكذا فإن جوهر البلاغة يتجسد في التشبيه، كما عرفنا، والتشبيه ليس إلا شكلاً من أشكال القياس، ففي البلاغة يكون المثال مرجعاً لتوضيح المعنى أو لتحريك التصور العقلي، كما في شعر شاعر قديم يُستشهد به ليكون قدوة أو نموذجاً. وحال المثال في البلاغة يشبه تماماً حال القياس في النحو والفقه، إذ في النحو يكون النص المقاس عليه عبارة عن كلام عرب البادية، وفي الفقه

⁷¹ لاحظ المصدر السابق، ص 89.

يكون النص المقاس عليه هو الكتاب والسنة⁷²، أي النصوص الشرعية المؤسسة. كذلك لا يختلف حال القياس الكلامي في الاستدلال بالشاهد على الغائب عن حال التشبيه أو المقاربة أو القياس البلاغي، فجميعها آليات عقلية تهدف إلى حمل الجزئي على الكلي أو المشاهدات على المجهولات، وفق أسس معيارية ولغوية متصلة بالبيئة والثقافة.

وبذلك يصبح منهج القياس والمقاربة البلاغية هو الذي يؤسس الرؤية التي تركز مبدأ الانفصال والتجويز للعالم في الثقافة العلمية، على عكس ما كانت تقيمه هذه الرؤية من تأسيس لمنهج القياس في الثقافة العامة الأعرابية. كما إنه من الناحية التاريخية أن القياس عبارة عن تشبيه، على عكس ناحية المنهج المنطقي التي بينتها الثقافة العلمية من أن التشبيه عبارة عن قياس⁷³، أي أن العلاقة بين التشبيه والقياس معكوسة بين السياقين، فالتشبيه في البلاغة يؤدي إلى القياس، بينما في الثقافة العلمية يُستعمل القياس لتوضيح التشبيه أو لاستخلاص النتائج.

وبهذا تتضح أهمية البلاغة كأساس للرؤية والمنهج معاً، فهي لا تقتصر على إبراز جمال الكلام وفصاحته، بل تمتد لتؤسس طريقة التفكير والاستدلال، مما يجعل الرؤية العلمية داخل الفكر العربي الإسلامي انعكاساً متدرجاً لتجربة اللغة والثقافة والبيئة، مع استمرار أثر المبادئ الثلاثة الأساسية الموروثة: الانفصال والتجويز والمقاربة. فالبلاغة هنا ليست مجرد فن لغوي، بل هي أداة منهجية متكاملة تشكل بنيات العقل وتؤطر المعرفة، وتربط

⁷² تكوين العقل العربي، ص 129 و 130.

⁷³ المصدر السابق، ص 130.

بين التجربة اللغوية والتصور العقلي، وتؤسس قاعدة استدلالية يمكن تطبيقها في جميع فروع العلوم العربية والإسلامية، من الشعر واللغة إلى الفقه والكلام.

اختلال المشروع وتناقضه

مما سبق يتبين أن اختيار تسمية الفكر العربي الإسلامي بـ (العقل العربي) هو في جوهره اختيار معرفي استراتيجي، له مبرراته الواضحة والمتعددة، فهو يأتي متسقاً مع طبيعة البحث، ومكرساً للكشف عن أثر اللغة والمحيط والبيئة على تكوين العقل وتأسيس بنيته وآلياته الاستدلالية، فكيف لا يكون عربياً؟! فالتركيز على اللغة العربية وعلومها، وعلى الثقافة البيئية والصحراوية للأعراب، وعلى الأسس البيانية التي تنبثق منها جميع العلوم، يجعل من هذه التسمية انعكاساً مباشراً للواقع البنيوي للفكر والممارسة العلمية العربية الإسلامية.

غير أن هذه التسمية تظل تسمية اكسيمية في الآن نفسه، بمعنى أنها قائمة على افتراض مصداقية المشروع داخلياً، أي على اعتبار النظام الكلي للعقل العربي كما حدده الجابري من ذاته ومن بنيته الخاصة، دون الرجوع إلى اعتبارات خارجية قد تشوش على البناء المفاهيمي. فإطلاق عبارة (العقل العربي) يتوقف في جوهره على التسليم بصحة هذه المنظومة، وبصدق انعكاساتها الفكرية واللغوية والبيئية، أما مع عدم التسليم بصدقها فإن تلك العبارة تصبح فاقدة لشرطها المقوم.

وهذا يفتح الباب أمام إدراك التناقض الكامن في المشروع، فهو من جهة يحاول تأسيس منهجية علمية دقيقة لفهم العقل العربي عبر اللغة والبيئة والموروث الثقافي، ومن جهة أخرى يعتمد تسميات كلية مبهمة قد تُفقد مصداقيته خارج حدود منظومته الذاتية. فالاختيار الاستراتيجي لمصطلح (العقل العربي) يظل مرتبطاً دائماً بالاعتراف الداخلي بصحة التحليل البنيوي الذي يقدمه المشروع.

إن الاختيار الآخر الذي ينهض في مقابل عبارة (العقل العربي) هو اختيار عبارة (العقل الإسلامي)، وهو اختيار لا يقلّ حمولة معرفية عن سابقه، غير أنه ينهض على أساس مختلف، إذ يجعل الطرح الأكسيمي للمنظومة الفكرية مبنياً على اعتبارات معيارية تتسق مع الروح الدينية ومقتضياتها القيمية. ففي هذا الإطار لا يعود العقل مجرد بنية معرفية محكومة باللغة والبيئة والتاريخ، بل يغدو مفهوماً موجهاً بضوابط معيارية تحدد ما ينبغي أن يكون عليه التفكير، لا ما هو عليه فعلاً. وبقدر ما تكون أكسمة هذه المنظومة دقيقة ومضبوطة، بقدر ما تحافظ على معياريتها وانسجامها الداخلي، شأنها في ذلك شأن منظومة (العقل العربي) حين تُؤخذ من داخلها وعلى شروطها الخاصة.

ومع أنّ مشروع (نقد العقل العربي) يعترف، في أكثر من موضع، بوجود نظرة معيارية عامة تحكم العقل العربي وتوجّهه⁷⁴، إلا أنه سعى، مع ذلك، إلى الحفاظ على تماسك نظامه الكلي عبر تحييد هذا البعد المعياري، وذلك بإدغامه في البنية

⁷⁴ لاحظ: تكوين العقل العربي، ص 31-33.

العامة للعقل أو بإهماله منهجياً، حتى وإن كان يعترف بأن هذه النظرة المعيارية نفسها هي إحدى مفرزات الجغرافيا العربية والبيئة الثقافية التي نشأ فيها الفكر العربي.

فالمسار الذي رسمه المشروع في تحليل تشكّل بنية العقل، سواء في صورتها اللاشعورية داخل الثقافة العامية، أو في صورتها الواعية داخل الثقافة العلمية، لا يترك مجالاً واسعاً لافتراض دور تأسيسي مستقل لُبعد معياري يسبق البنية أو يتعالى عليها، بل يجعل التأسيس كله خاضعاً لشروط البيئة واللغة وآليات الاستدلال الموروثة.

ومن هنا لم يشأ المشروع أن يسمح بانسحاب الطابع المعياري لمفهوم (العقل) كما استقرّ في الاستعمال العربي التقليدي، وكما حدّدته المعاجم اللغوية وأقوال العلماء، على فهمه الخاص لـ (العقل العربي). فمحمد عابد الجابري يميّز بوضوح بين العقل بوصفه مفهوماً معيارياً عند العرب، وبين (العقل العربي) نفسه⁷⁵. لكن لا يعني ذلك براءة هذا الأخير من ذلك، بل اختزاله وتذويبه.

وبذلك يظل مفهوم (العقل العربي) مفهوماً محكوماً بمنطق الوصف والتحليل البنيوي أكثر من كونه مفهوماً معيارياً تقويمياً، في حين يبقى مفهوم (العقل الإسلامي) مشدوداً في عمقه إلى سؤال المعيار والغاية والقيمة، وهو ما يفسّر التوتر القائم بين الخيارين، ويكشف في الوقت نفسه عن أحد مواطن الإشكال في البناء النظري للمشروع.

⁷⁵ التراث والحداثة، ص292.

ومع ذلك يلاحظ أن مشروع (نقد العقل العربي) لم ينجح في الحفاظ على توازن نظامه الأكاديمي الداخلي، إذ بدا وكأنه يعاني من توتر بنيوي وتناقض ذاتي يصل، في بعض نتائجه، إلى حدّ تقويض خصوصية (العقل العربي) التي سعى ابتداءً إلى إثباتها. فإضفاء طابع (العروبة) على العقل، كما يقرّر المشروع، يعود أساساً إلى اعتبارات اللغة والبيئة العربية، وهما عاملان حاضران بقوة في التحليل، بل يشكّلان الدعامة التفسيرية المركزية في بناء أطروحته. وقد حرص المشروع، في مختلف مراحلها، على إسناد دور حاسم لهذين العاملين في إرساء بنية (العقل العربي) وتكوينه، بحيث ظلت اللغة والبيئة ترافقان هذا العقل في نشأته وتطوره، وفي تحديد آلياته المعرفية ونتائجه الاستدلالية.

غير أنّ هذا التشديد المنهجي على اللغة والبيئة لم يُفِض، إلى الاعتراف بـ (العقل العربي) بوصفه وحدة متكاملة ومتماسكة، بل انتهى إلى تفكيكه داخلياً ووضع ضمن بنية تصنيفية تتكوّن من ثلاثة نظم متميزة ومتضاربة في الآن نفسه، جميعها تُدرج تحت العنوان العام لـ (العقل العربي). فبدلاً من أن يفهم هذا العقل كنسق واحد تتعدد تجلياته، جرى التعامل معه بوصفه ساحة لتجاور نظم معرفية مستقلة: النظام البرهاني الفلسفي، والنظام العرفاني الصوفي، والنظام البياني اللغوي.

والمفارقة هنا أن النظام البياني وحده هو الذي حظي بالدلالة اللغوية الكاملة التي تتسق مع تنظير المشروع للغة العربية بوصفها الأساس التكويني لـ (العقل العربي)، في حين بدا النظام البرهاني والنظام العرفاني وكأنهما وافدان أو هامشيان، أو على الأقل غير منسجمين تماماً مع المنطق اللغوي-البياني الذي يقوم

عليه التحليل. وبذلك أصبح (العقل العربي) – كما يقدمه المشروع – غير متحقق بكليته في أيّ من هذه النظم منفردة، بل موزعاً بينها توزيعاً إشكالياً، الأمر الذي يفضي إلى نتيجة مفادها أن الخصوصية التي أسست للعقل من جهة اللغة والبيئة، تُمحي أو تُضعف من جهة التقسيم الداخلي ذاته.

ومن هنا يتجلى التناقض البنيوي في المشروع: فمن جهة، يصرّ على أن اللغة العربية والبيئة الصحراوية هما المحدد الجوهري لبنية (العقل العربي). ومن جهة أخرى، لا يسمح لهذا العقل بأن يظهر كوحدة تاريخية ومعرفية متماسكة، بل يفككه إلى نظم متعارضة، لا يشترك منها مع الرؤية اللغوية-البيئية إلا النظام البياني. وهو ما يجعل (العقل العربي) في النهاية مفهوماً إشكالياً يتأرجح بين كونه نتاجاً لغوياً-بيئياً خاصاً، وكونه إطاراً اسماً جامعاً لتعدد معرفي غير متناسق، كما صاغه الجابري ضمن مشروعه النقدي.

فلو عدنا إلى أبرز المبررات التي يسوقها المشروع لإضفاء طابع (العروبة) على تسمية العقل، نجد أن اللغة العربية كانت ولا تزال المرجع المعرفي الأول لكل مفكر بياني، بل وتمثّل السلطة المرجعية الأولى والأخيرة للنظام البياني نفسه⁷⁶. فاللغة في هذا السياق، لا تُستعمل بوصفها أداة تعبير فحسب، وإنما بوصفها إطاراً ناظماً للفهم والتفكير والاستدلال. ومن هنا تغدو تسمية النظام القائم على اللغة العربية بـ (النظام البياني) تسمية دقيقة

⁷⁶ بنية العقل العربي، ص 208 و 213.

وفي محلها، لأنها تحيل مباشرة إلى المصدر الذي يستمد منه هذا النظام مفاهيمه وآلياته وحدوده المعرفية.

وتتعمق دلالة هذه التسمية حين نستحضر ما انتهى إليه السكاكي البلاغي من تشييد لنمط خاص من الاستدلال في العلوم الأدبية، ولا سيما في علم البيان، حيث لم يعد البيان مجرد علم من علوم البلاغة، بل غدا الإطار المنهجي الذي يُعاد من خلاله تنظيم سائر العلوم العربية والإسلامية. فبحسب هذا التصور، تصبح العلوم كالفقه والكلام وغيرها قائمة في بنيتها الاستدلالية على اللغة ذاتها، من حيث هي نحو وأدب وبيان، لا من حيث كونها وسيلة خارجية لنقل المعنى. وعليه فإن الاستدلال لا ينفصل عن البنية اللغوية، بل يتأسس فيها ومنها، فيتحول البيان إلى منطق داخلي يحكم آليات التفكير في مختلف الحقول المعرفية.

ويضاف إلى ذلك أن لفظة (البيان) نفسها تحمل، في المعاجم اللغوية، دلالة الفرق والانفصال، وهي دلالة منسجمة تماماً مع نظرية الانفصال التي تركزها الرؤية العلمية في علم الكلام، كما تتسجم في الوقت ذاته مع الرؤية العامية لأعراب الصحراء وعرب الجاهلية للعالم الخارجي، حيث يُفهم الوجود بوصفه وحدات متجاوزة لا يربط بينها اقتران ضروري. وبذلك تتكامل الدلالة اللغوية للبيان مع الدلالة المعرفية للنظام البياني، فتتلاقى اللغة والرؤية والمنهج في بنية واحدة تعكس خصوصية (العروبة) و(العقل العربي) معاً، من حيث إن مردّهما إلى اللغة العربية والبيئة الصحراوية التي شكّلتها.

وبقدر ما يظهر هذا النموذج البياني متسقاً مع تلك الخصوصية، بقدر ما تبدو النظم المعرفية الأخرى في حالة تعارض معها. فالنظامان البرهاني والعرفاني، من حيث المصدر والتكوّن التاريخي، يقعان خارج دائرة البيئة العربية الخالصة، ولا ينبثقان من اللغة العربية بوصفها مرجعية تأسيسية. وهذا ما يؤكد محمد عابد الجابري نفسه حين يصرّح بأنه «على الرغم من الأهمية الكبرى التي نوليها لدور اللغة العربية في تشكيل الفكر العربي وتوجيه آلياته فإننا لا نعتبرها العنصر الوحيد المؤسس له. إننا ننظر إلى (العقل العربي) بوصفه نتاج الثقافة العربية الإسلامية التي تأسست على نظم معرفية ثلاثة: نظام معرفي لغوي عربي الأصل، ونظام معرفي غنوصي فارسي هرمتي الأصل، ونظام معرفي عقلاني يوناني الأصل...»⁷⁷.

وعلى هذا الأساس، يتضح أن التوتر في المشروع لا ينشأ من داخل النظام البياني ذاته، بل من الجمع بين هذا النظام، المتجذر لغوياً وبيئياً، وبين نظم معرفية أخرى تختلف عنه في المصدر والمنطلق، الأمر الذي يجعل خصوصية (العقل العربي) – كما تتحدد لغوياً وبيئياً – محل إشكال داخل البنية العامة للمشروع.

لذلك فإن مشروع الجابري، اعتبر شعراء الجاهلية والصحابة والمتكلمين والفلاسفة والعرفاء المسلمين والمحدثين المعاصرين وغيرهم من العرب، جميعاً واقفين على خشبة مسرح واحد هو مسرح الثقافة العربية⁷⁸. فهو يتعامل مع هؤلاء لا بوصفهم تيارات منفصلة أو عوالم معرفية مستقلة، بل بوصفهم تعبيرات مختلفة

⁷⁷ التراث والحدائق، ص142.

⁷⁸ تكوين العقل العربي، ص38-39.

داخل إطار ثقافي جامع، تحكمه لغة واحدة، وتاريخ واحد، وسياق حضاري مشترك، مهما بلغ التباين بين أنماط تفكيرهم ومناهجهم في إنتاج المعرفة.

ومن هنا يبرز السؤال الإشكالي: ما المبرر الذي جعل مشروع (نقد العقل العربي) يجمع بين نظامي البرهان والعرفان مع النظام البياني في بنية واحدة، رغم ما بين هذه النظم من تعارض عميق يجعل من (العقل العربي) – في صورته المركبة – عقلاً متناقضاً في ذاته؟ فالنظام البياني، بما هو نظام لغوي نحوي بلاغي، يقوم على آليات الاستدلال بالبيان والتشبيه والمقاربة، ويستمد سلطته من اللغة بوصفها مرجعية أولى. أما النظام البرهاني، فهو نظام عقلي فلسفي، يقوم على الاستدلال المنطقي الصوري، ويرتكز على مفاهيم الحد والبرهان والعلية والضرورة. وقد بين المشروع أن التناقض بين هذين النظامين ليس عرضياً، بل هو تناقض بنيوي، ظهر بوضوح في مناظرة السيرافي النحوي مع متي المنطقي، حيث كشف الجابري أن الصدام لم يكن بين شخصين أو مدرستين، بل بين نظامين معرفيين متغايرين في الأساس: نظام النحو العربي بوصفه تجسيداً للبيان، ونظام المنطق الأرسطي بوصفه تجسيداً للبرهان، المنسوب إلى أرسطو.

وقد أظهرت تلك المناظرة – كما يقرؤها المشروع – أن النحو العربي لا يمكن اختزاله إلى مجرد تطبيق لغوي لقواعد منطقية كونية، كما لا يمكن للمنطق الأرسطي أن يستوعب خصوصية اللغة العربية بوصفها حاملة لرؤية مخصوصة للعالم. فلكل من النظامين منطقته الداخلي ومجاله ومفاهيمه وحدوده، وهو ما يجعل الجمع بينهما داخل بنية واحدة محفوفاً بالتوتر والتنافر.

ولا يقتصر هذا التناقض على العلاقة بين البيان والبرهان، بل يتعمق أكثر مع إدخال النظام العرفاني في هذه البنية المركبة. فالنظام العرفاني، القائم على الكشف والذوق والحدس، يتأسس على ما يسميه المشروع بـ "اللامعقول"، أي على تجاوز قواعد الاستدلال اللغوي والعقلي معاً، لصالح معرفة باطنية لا تخضع لمعايير البيان ولا لمقتضيات البرهان. وبذلك يكون النظام العرفاني في تعارض مزدوج: فهو يناقض النظام البياني من حيث إنه يتجاوز اللغة وقوانينها، ويناقض النظام البرهاني من حيث إنه يرفض الخضوع لقواعد العقل الصوري والضرورة المنطقية.

وعليه فإن جمع هذه النظم الثلاثة – البياني والبرهاني والعرفاني – تحت عنوان واحد هو (العقل العربي) يفضي، وفق منطق المشروع نفسه، إلى تصوير هذا العقل بوصفه بنية متشظية، تتعايش في داخلها أنساق متعارضة، لكل منها منطق ومصدره وآلياته. ومن هنا يتولد الإشكال المركزي: ما الذي يبرر اعتبار هذا التعدد المتنافر وحدةً عقلية واحدة، وما الأساس الذي يسمح بإدراج هذه النظم المتناقضة جميعاً ضمن مفهوم جامع هو (العقل العربي)، من غير أن يؤدي ذلك إلى تفويض شرط الاتساق الداخلي الذي يفترضه أي توصيف بنيوي للعقل؟

لا يخفى أن الجابري قد سعى إلى تقديم جملة من المبررات التي تسمح بإدخال النظامين البرهاني والعرفاني ضمن بنية ما أسماه بـ(العقل العربي)، رغم ما بينهما وبين النظام البياني من توتر بنيوي. فهو يرى أن الموروث الفلسفي والعرفاني القديم ليس عنصراً دخيلاً أو طارئاً على تاريخنا القومي، ولا جسماً غريباً اقتحم الثقافة العربية الإسلامية من خارجها، بل هو موروث

تشكّل تاريخياً داخل فضاء جغرافي وثقافي عربي واسع، إذ كانت مواطنه الأساسية عربية لقرون طويلة قبل عصر التدوين، في الإسكندرية وأنطاكية وأفامية وحرّان والرها ونصيبين، ثم في بغداد، بل وقبل ذلك كله في بابل ومصر واليمن. وبذلك فإن هذا الموروث، من حيث الامتداد المكاني والزمني، قد عاش في قلب المجال العربي، وتفاعل مع لغته وثقافته، وتشكّل ضمن شروطه التاريخية، لا بوصفه وافداً عابراً بل بوصفه جزءاً من نسيج حضاري متراكم.

غير أن الأهم، في نظر الجابري، لا يكمن فقط في هذا الامتداد التاريخي والجغرافي، بل في الكيفية التي اندمج بها هذا الموروث في الثقافة العربية الإسلامية ذاتها. فهو يؤكد أن الفلسفة والعرفان لم يدخلتا الثقافة الإسلامية دخولاً سطحياً أو عرضياً، وإنما انخرطتا فيها انخراطاً بنوياً، حتى أصبحت جزءاً لا يتجزأ من بنيتها المعرفية والرمزية، وأسهما في تشكيل الشخصية العربية الإسلامية منذ اللحظة التي بدأت فيها هذه الشخصية تعي ذاتها وعناصرها المكوّنة في عصر التدوين. وبذلك فإن استبعاد هذين النظامين بدعوى "الدخالة" لا ينسجم – في تقديره – مع الواقع التاريخي الفعلي لمسار تشكّل الثقافة العربية الإسلامية.

ومع ذلك فإن الجابري لا يتجاهل المفارقة التي يثيرها هذا الإدماج، بل يستدرك ليقرر بوضوح أن الموروث القديم قد عدّ بالفعل علماً دخيلاً في عصر التدوين نفسه، وأن هذا الوصف ليس خاطئاً من حيث المبدأ. غير أن معنى "الدخالة" عنده لا يفهم على

أنه خروج كامل عن الدائرة العربية، بل على العكس من ذلك، إذ يرى أن هذا الموروث دخل إلى الدائرة البيانية ذاتها وضايقها⁷⁹.

وبهذا التفسير يحاول الجابري أن يحافظ على وحدة مفهوم (العقل العربي) رغم تعدد نُظمه، عبر ردّ هذا التعدد إلى تاريخ واحد وسياق ثقافي واحد، حتى وإن كان هذا التاريخ نفسه حافلاً بالصراع والتنافر بين نظم معرفية متعارضة. غير أن هذا التبرير، وإن خَفّف من حدة الاعتراض التاريخي على إدماج البرهان والعرفان، فإنه لا يرفع الإشكال البنيوي كاملاً، إذ يظل السؤال قائماً حول مدى إمكان الجمع بين نُظم معرفية متناقضة في منطقتها وآلياتها، تحت عنوان عقل واحد، من غير أن يتحول هذا العقل إلى مفهوم إشكالي يفقد وحدته الداخلية ومعياريته التحليلية.

والواقع أن هذا التبرير، مهما بلغ من التفصيل، لا ينجح في إخفاء التناقض العميق الذي يطال مفهوم (العقل العربي) نفسه. فالجابري كان على وعي واضح بأن نماذج الفكر العربي الإسلامي ليست نماذج منسجمة أو متكاملة، بل هي نماذج متعارضة في منطلقاتها، ومتفارقة في رؤاها، ومتناقضة في مناهجها وآليات اشتغالها. فهي لا تجتمع على طريقة واحدة في التفكير، ولا تصدر عن رؤية موحّدة للعالم، ولا تستند إلى منطق معرفي مشترك. وهذا التعارض البنيوي يفرض بالضرورة إلى نتيجة إشكالية، هي أن (العقل العربي) – إذا أُخذ بوصفه بنية واحدة – يصبح عقلاً متناقضاً في ذاته، بل يكاد يتشظى إلى عقول

⁷⁹ المصدر السابق، ص192.

ثلاثة متخالفة: عقل بياني، وعقل برهاني، وعقل عرفاني. وعندئذ يبرز السؤال الحاسم: كيف يمكن ضمّ هذه العقول المتعارضة في عقل واحد من دون إفراغ المفهوم من وحدته ودقته التحليلية؟

ولا شك أن هذا الإشكال لم يكن غائباً عن مشروع (نقد العقل العربي)، بل كان حاضراً في خلفيته النظرية، الأمر الذي دفع الجابري إلى البحث عن مخارج تفسيرية تخفف من حدة هذا التناقض، وإن لم تُلغِه. ومن أبرز هذه المخارج محاولته إعادة تحديد العلاقة بين الفلاسفة المسلمين والثقافة العربية، حيث سعى إلى نفي صفة الاغتراب عن الفلسفة الإسلامية من خلال القول إن الفلاسفة المسلمين لم يفكروا خارج الثقافة العربية، بل فكروا في الثقافة اليونانية بواسطة الثقافة العربية. وبهذا المعنى فإن الفلسفة – حتى حين تنشغل بقضايا غير عربية الأصل – تظل مشروطة بأدوات التعبير والتفكير التي توفرها الثقافة العربية نفسها.

ومن هنا وضع الجابري قاعدة وصفها بالعرفية، تُحدّد بموجبها "الجنسية الثقافية" لأي مفكر، وهي أن الانتماء إلى ثقافة معينة لا يُقاس بموضوعات التفكير، بل بوسائطه وآلياته. فالتفكير داخل ثقافة ما لا يعني بالضرورة التفكير في قضاياها، وإنما التفكير بواسطتها ومن خلالها. وعلى هذا الأساس اعتبر أن الفارابي – على الرغم من انشغاله العميق بقضايا الثقافة اليونانية – مفكر عربي، لأنه لم يفكر في تلك القضايا إلا من خلال الثقافة العربية، وبأدواتها المفهومية واللغوية والرمزية.

ويعمّق الجابري هذا التحديد حين يوضح أن «التفكير بواسطة ثقافة ما» يعني التفكير من داخل منظومة مرجعية مخصوصة،

تتشكّل إحدائياتها الأساسية من محددات تلك الثقافة ومكوّناتها الجوهرية، وفي مقدمتها الموروث الثقافي، والمحيط الاجتماعي، والتجربة التاريخية، بل حتى النظرة إلى المستقبل، والنظرة إلى العالم والكون والإنسان كما ترسمها تلك الثقافة⁸⁰.

غير أن هذا المسلك التبريري، على أهميته، لا يرفع الإشكال من جذوره، إذ يظل السؤال قائماً: هل يكفي الاشتراك في الوسائط الثقافية وآليات التعبير لاعتبار أن نظاماً معرفية متناقضة في منطقتها ورؤيتها تشكّل عقلاً واحداً؟ أم أن هذا الاشتراك لا يتجاوز كونه إطاراً لغوياً وثقافياً عاماً، بينما تظل البنية العميقة للعقل موزعة بين أنساق متعارضة لا يجمعها جامع إلا الاسم؟

مع هذا حاول المشروع، في هذا الموضع تحديداً، أن يعكس علاقة الفلاسفة والمتصوفة الإسلاميين بالثقافة العربية الإسلامية، لا بدافع الكشف الموضوعي الخالص، بل بحثاً عن مخرج يسمح بإدراجهم ضمن بنية (العقل العربي)، ولو كان الثمن هو الوقوع في تناقض داخلي واضح. فقد صوّر الجابري الفلاسفة المسلمين، في إطار هذا المشروع، على أنهم يفكرون في قضايا يونانية بواسطة الثقافة العربية، وكأن الثقافة العربية هي الوسيط المعرفي الحاسم الذي أعاد تشكيل الفلسفة اليونانية من الداخل. غير أن هذا التصوير، عند التدقيق، يبدو معكوساً في جوهره، إذ الأقرب إلى الواقع أن هؤلاء الفلاسفة كانوا يفكرون في قضايا يونانية وإسلامية معاً بواسطة الثقافة اليونانية ذاتها، وبواسطة (العقل

80 المصدر السابق، ص13.

اليوناني) بوصفه الأساس المنهجي والمعرفي، لا مجرد مادة مستعارة أو مضمون عارض.

فالعقل الذي اشتغل به الفلاسفة المسلمون لم يكن عقلاً بيانياً لغوياً، ولا عقلاً تشبيهيّاً قائماً على المقاربة، بل كان عقلاً برهانياً كونياً، يتأسس على مبادئ الاستدلال العقلي الصارم، والعليّة الضرورية، والنسق المنطقي المتماسك. وهذا العقل هو بعينه ما صاغه ونظّمه أرسطو في منطقته، متأثراً ببيئته اليونانية وشروطها المعرفية والاجتماعية، كما يعترف بذلك المشروع نفسه عند تحليله لنشأة العقل البرهاني. فإذا كان الجابري يقرّ صراحة بأن البرهان والعقل الكوني هما الأداة المركزية للفلاسفة الإسلاميين، وأن هذا العقل هو من نتاج (العقل اليوناني) لا من نتاج البيئة العربية ولا اللغة العربية، فكيف يصحّ بعد ذلك اعتبار الفلسفة الإسلامية مجرد تعبير عن (العقل العربي) أو فرعاً من فروعه؟

إن الإشكال هنا لا يتعلق بكون الفلاسفة المسلمين كتبوا بالعربية أو اشتغلوا داخل فضاء الثقافة الإسلامية، بل بطبيعة الجهاز المفهومي والمنهجي الذي حكم تفكيرهم. فاللغة العربية، في حالتهم، لم تكن سوى وعاء للتعبير، بينما كان المنطق البرهاني، بمفاهيمه ومبادئه وقوانينه، هو المرجعية العميقة التي تنظّم الفهم والاستدلال. ومن ثم فإن نسبة هذا النمط من التفكير إلى (العقل العربي) بالمعنى الذي حدده مشروع (نقد العقل العربي) تبدو نسبة إشكالية، لأنها تفرغ مفهوم العروبة من مقوماته التي جعلها المشروع نفسه شرطاً لتعريف العقل العربي، أي اللغة والبيئة والرؤية البيانية.

وبذلك يظهر أن إدراج الفلسفة والعرفان ضمن بنية واحدة اسمها (العقل العربي) لا يتم إلا عبر إعادة توصيف علاقة هذه النظم بالثقافة العربية توصيفاً قسرياً، يخفف من استقلالها المنهجي، ويغضّ الطرف عن اختلاف أصولها المعرفية. وهذا ما يجعل المشروع، في هذه النقطة بالذات، واقعاً في التناقض رغم محاولته الانتفاخ عليه من دون نجاح.

وكما سعى المشروع إلى قلب طبيعة العلاقة بين الفلاسفة المسلمين والثقافتين العربية واليونانية، بقصد ضمّ النظام البرهاني إلى بنية ما أسماه بـ (العقل العربي)، فإنه تحرّك في الاتجاه ذاته وبالغاية نفسها حين حاول أن يجعل من تاريخ العلوم الدخيلة، المتمثلة أساساً في النظامين البرهاني والعرفاني، تاريخاً قومياً ممتداً في الجسد الثقافي العربي. غير أن هذا المسعى يصطدم بفارق جوهرى لا يمكن إغفاله بين نمطين من الامتداد التاريخي: امتداد العلوم العربية من داخل الوسط العربي ذاته، وامتداد العلوم الدخيلة الوافدة من خارج هذا الوسط.

فنشأة العلوم العربية، كاللغة والنحو والبلاغة والفقه وأصوله، كانت نشأة داخلية عضوية، تشكّلت في قلب البيئة العربية، واستجابت لحاجاتها التواصلية والدينية والاجتماعية، وتطوّرت ضمن أفقها اللغوي والثقافي الخاص. أما العلوم الدخيلة، وعلى رأسها الفلسفة والعرفان، فإنها لم تنشأ في هذا الوسط، بل كانت في أصلها مكتسبة من بيئات حضارية ومعرفية أخرى، وعلى نحو خاص من الوسط اليوناني الذي وُلدت فيه الفلسفة بوصفها تنظيراً علمياً شاملاً للوجود والواقع، يقوم على مبادئ عقلية كلية، ومنهج برهاني مستقل عن المرجعيات اللغوية والبيئية العربية.

ومن ثم فإن إدخال هذه العلوم ضمن التاريخ القومي العربي لا يغيّر من حقيقة أنها علوم وافدة في أصلها، انتقلت إلى المجال العربي الإسلامي بعد اكتمال تشكّلها النظري والمنهجي، لا بوصفها إمكانات كامنة في الثقافة العربية، بل باعتبارها أنساقاً معرفية مكتملة جرى استيعابها أو توظيفها أو إعادة إنتاجها. كما أن العرفان نفسه، في صورته النظرية، لم يكن امتداداً عضوياً للرؤية البيانية العربية، بل جاء تاريخياً كردّ فعل على العقل الفلسفي البرهاني، سواء في سياقه اليوناني أو في تجلياته اللاحقة داخل الثقافة الإسلامية.

وعليه فإن محاولة تحويل تاريخ هذه العلوم الدخيلة إلى تاريخ قومي واحد، متصل عضوياً بتاريخ العلوم العربية، إنما تقوم على تسوية بين نمطين مختلفين من النشأة والتكوّن: نمط داخلي نابع من البيئة واللغة، ونمط وافد نشأ في سياق حضاري آخر، ثم انتقل لاحقاً إلى الفضاء العربي الإسلامي. وهذه التسوية، وإن خدمت هدف الحفاظ على وحدة مفهوم (العقل العربي)، فإنها تظل قائمة على تجاوز المائز البنيوي بين ما هو عربي المنشأ، وما هو مكتسب من خارج دائرته الثقافية الأولى.

ومع ذلك، لو جارينا المشروع وسلّمنا معه بأن الفلاسفة المسلمين إنما يقيمون بنيتهم الثقافية أساساً على الثقافة العربية، ولو سلّمنا معه - أيضاً - بأن تاريخ الفلسفة والعرفان تاريخ عريق ومديد في المجال العربي منذ القدم، على نحو يبرّر إدخال هذين النظامين ضمن ما يُسمّى بالنظام العربي؛ فإن سؤال الخصوصية يعود لي طرح نفسه بالحاح: ماذا يتبقّى بعد ذلك من خصوصية لـ (العقل العربي)؟

إن هذا التصور، في حقيقته، يفضي إلى نتيجة معاكسة لمقصوده، إذ يجعل من (العقل العربي) عقلاً غير عربي في جوهره، أي عقلاً كونياً أو عالمياً، لا يتميز عن غيره بخصائص محددة نابعة من اللغة أو البيئة أو التاريخ الخاص. فبتغيب الفارق بين ما هو عربي وما هو غير عربي، تغدو جميع العقول الأساسية في العالم قابلة للإدراج ضمن ما يُسمّى بـ (العقل العربي)، سواء كانت يونانية أو فارسية أو هندية أو غير ذلك.

وعندئذ تتحول تسمية (العقل العربي) من مفهوم دالّ على الخصوصية إلى مفهوم شامل فاقد لحدوده، بحيث لا يعود يشير إلى بنية معرفية متميزة، بل إلى إطار عام يستوعب أنساقاً متغايرة في أصولها ومناهجها ورؤاها. وبذلك يصبح هذا الإثبات ذاته علامة نفي معاكسة لخصوصية العروبة في العقل، إذ كلما اتسعت دائرته لتشمل الجميع، تلاشت القدرة على تمييزه بوصفه عقلاً عربياً بالمعنى الدقيق.

لقد كان من المحتم على مشروع (نقد العقل العربي) أن ينتهي إلى هذا اللون من التناقض، حين انتهى عملياً إلى نفي الخصوصية الذاتية لعروبة العقل، وهي الخصوصية ذاتها التي كرس المشروع لإثباتها وتدعيمها وفتح المجال النظري الواسع لترسيخها. ولم يكن هذا المآل نتيجة عارضة أو خطأ عارضاً في التفصيل، بل ثمرة مباشرة لتهاون المشروع في تعامله غير المتكافئ مع النظم المعرفية الثلاثة التي جعلها مكوّناً لبنية واحدة.

فالمشروع من حيث بناؤه الأكسيومي الداخلي، يعترف صراحة بأن النظم الثلاثة - البياني والبرهاني والعرفاني - تمثل عقولاً

معرفية متميزة، تختلف فيما بينها في الرؤية والمنهج وأسس الاستدلال، بل وتتناقض في كثير من مفاصلها الجوهرية. غير أن هذا الاعتراف لم يُترجم إلى موقف نظري منسجم، بل جرى تجاوزه بضمّ هذه النظم المتخالفة قسراً ضمن إطار واحد هو إطار (العقل العربي)، دون إعادة ضبط الاكسيمات الحاكمة لهذا الإطار بما يضمن انسجامه الداخلي.

وبذلك نشأ التناقض من داخل المشروع نفسه، لا من خارجه، إذ إن المنظومة الاكسيمية التي اعتمدها في تحليل النظام البياني - بوصفه نتاجاً مباشراً للغة العربية والبيئة الصحراوية - لا تنسحب بالمعايير ذاتها على النظامين البرهاني والعرفاني، اللذين يستندان إلى أصول معرفية ورؤيوية مختلفة، بل ومتعارضة مع تلك الأصول. ومع ذلك أُدرجت جميعاً في بنية واحدة، على نحو أفقد مفهوم (العقل العربي) شرطه التأسيسي، أي شرط الخصوصية.

وهكذا فإن المشروع، وهو يسعى إلى الدفاع عن عروبة العقل، قد انتهى - بفعل هذا الخلل المنهجي - إلى تفويضها من الداخل، إذ جمع بين نظم معرفية متخالفة تحت عنوان واحد، من غير أن يمنح هذا العنوان القدرة على ضبطها أو توحيدها أو حتى تبرير اجتماعها ضمن عقل واحد، فكان التناقض نتيجة حتمية لا مفرّ منها.

على أنه يحق لنا التساؤل: لماذا انتهى مشروع (نقد العقل العربي) عملياً إلى إفناء ذاته؟ فقد رأينا أنه حاول أن يثبت عروبة العقل عن طريق نفيه بنفي الخصوصية الذاتية، أي أن جوهر

المشروع قائم على نفي نفسه في لحظة التأكيد على العروبة. فهل كان الجابري غافلاً عن هذه النتيجة المترتبة على بنية مشروعه الكلي؟

ولعل ما يزيد من تعقيد هذا التساؤل ما أكده الجابري نفسه من حصر لعقول العالم الرئيسية في ثلاثة نُظم عقلية، هي: العقل اليوناني، والعقل العربي، والعقل الغربي الحديث. وهو يلجّ على وجود ثبات واتفاق بين العقلين اليوناني والغربي الحديث، إلى درجة أنهما يشكّلان بنية عقلية متقاربة، قائمة على قاعدة معرفية مركزية واحدة: المطابقة بين العقل والطبيعة، حيث يكتشف العقل نفسه في الطبيعة ومن خلال التعامل معها⁸¹، في حركة إدراكية تتأسس على فهم قوانين العالم وارتباطاته.

أما العقل العربي، بحسب الجابري، فمختلف عن هذين النظامين في بنيته ومركزه، لأنه يتمحور حول ثلاثة أقطاب، لا قطبين كما في العقلين اليوناني والغربي الحديث. فالى جانب قطبي الإنسان والطبيعة هناك قطب الله، الذي يضاف إلى دائرة المعارف ويشكل محور العلاقة المعرفية للعقل العربي⁸².

لكن هنا يثور التساؤل الجوهرى: هل الفلاسفة المسلمون - الذين يُفترض أنهم تجسيد لهذا العقل العربي - تعاملوا بالفعل مع هذه الأقطاب الثلاثة بطريقة تختلف جوهرياً عن تعامل فلاسفة اليونان أو العقل الغربي الحديث مع قطبي الإنسان والطبيعة؟ أم أن إدماج قطب الله ضمن بنية العقل العربي لم يأت بجديد معرفي

81 المصدر السابق، ص 17 و 28.

82 المصدر السابق، ص 29.

عملي على مستوى الفلسفة، بحيث يظل العقل العربي، في جوهره، تابعاً لقوانين البرهان والمنطق التي ورثها عن العقل اليوناني؟

الواقع أنّ التسوية التي حاول الجابري أن يصطنعها لم تكن سليمة معرفياً. فمن جهة، يقوم الفلاسفة المسلمون على نفس الأساس العقلي والمنهجي الذي أسسه الفكر اليوناني، ويتعاملون مع المشكلات من خلال ذات المنظار العقلي ذاته، سواء أكان يتعلق بالمنطق أو البرهان أو طريقة الاستدلال. صحيح أنهم أضافوا بعض الإشكاليات النظرية الجديدة التي لم يعالجها اليونانيون، مستلهمة من الظرف الإسلامي الخاص الذي عاشوا فيه، مثل الإشكالات المرتبطة بالعقل والنص، والعقل والوحي، والعقل والكشف، أو الوجود والماهية، وغيرها من المسائل الكلامية والفلسفية.

ومع ذلك، فإن هذه الإشكاليات الجديدة خضعت، بالضرورة، لنفس النهج الفكري والمنطق الداخلي الذي يميز العقل اليوناني، وهو ما يجعلها امتداداً للعقلية اليونانية أكثر من كونها امتداداً مستقلاً للعقل العربي. ومن هنا يتضح أن محاولة الجابري إبراز خصوصية العقل العربي، وذلك من خلال إدماج الفلاسفة المسلمين ضمن هذا الإطار، قد مثّلت نوعاً من الإشكالية، إذ أن الإضافة التي أتى بها هؤلاء لم تُحدث انقلاباً جوهرياً على المنظومة العقلية، وإنما جاءت لتتوافق مع ذات المنهج الذي ورثوه من العقل اليوناني، مع تغيير بعض موضوعاته وظروف تطبيقه.

من جهة أخرى، هناك مائز جوهرية بين العقلية اليونانية والعقلية الغربية الحديثة، وهو لا يقتصر على موضوع الإشكالية التي يبحثها كل منهما، بل يمتد إلى طبيعة سير المعرفة وطريقتها وطبيعة العلاقة بين العقل والطبيعة. فالإشكالية اليونانية تدور حول العقل والوجود بشكل عام، بينما الإشكالية الغربية الحديثة تركز على العقل والطبيعة بالخصوص. كذلك يختلفان في منهجية التفكير: فالعقلية اليونانية تجعل من العقل الأساس الأوحد للتفكير، انطلاقاً من رؤية فوقية تؤسس نسغاً نزولياً بحسب طريقة البرهان القياسي، حيث تنطلق من المبادئ الكلية لتنتهي إلى نتائج جزئية. أما العقلية الغربية الحديثة فتعتمد غالباً على التجربة الطبيعية أساساً للتفكير، فتستند إلى رؤية دونية تؤسس نسغاً صعودياً، بحسب منهج العلم الاستقرائي، حيث يُستنبط العام من الجزئي⁸³.

كما أن العقل الغربي الحديث لا يضيف قطباً إلهياً إلى قطبي الإنسان والطبيعة، بعكس العقل اليوناني التقليدي الذي يستمد مركزه بالكامل من قطب (الله) باعتباره العقل الكلي، والذي تتدرج منه قابلية سائر العقول المنتزلة، بما في ذلك العقل البشري، في إطار التدرج العقلي الكوني.

وعلى العموم، يخطئ الجابري حين يتصور وجود مماثلة بين العقل اليوناني والغربي، متمثلة في اعتقادهما المطلق بمطابقة العقل لقوانين الطبيعة. فهو يستشهد بديكارت وغاليليو، وبما فهمه من العلم المعاصر عن الذرة والفضاء، كما يربط العقل الغربي

⁸³ انظر دراستنا: الحضارة العربية بين الحضارة اليونانية والحضارة الغربية، مجلة الوحدة، العدد المزدوج 101-102، 1413 هـ - 1993 م. أو القسم الثالث من: نُظُم التراث.

بفكرة أن المعرفة العلمية عبارة عن جملة من القواعد المستخلصة من موضوع ما، ما يعني ضمناً المطابقة بينه وبين قواعد الموضوع⁸⁴.

لكن إذا صدق هذا التصور - نسبياً - على عصور ما قبل القرن العشرين ابتداء من النهضة فعصر التنوير ثم الحداثة؛ فإنه لا يصدق أبداً مع عصرنا الحالي، ويزداد الحال شدة مع فكر وثقافة عصر ما بعد الحداثة.

فقد كاد يصبح من المسلم به أن قوانين الطبيعة الأساسية عبارة عن صياغات عقلية مفترضة لا تعبر بالضرورة عن مطابقتها للطبيعة. فعلى الأقل فيما يتعلق بالنظريات ذات التعميم العالي والنظريات التي تتناول الظواهر البعيدة عن مجال الخبرة والتجربة الحاسمة؛ تقرر أن من المستحيل اثباتها على وجه اليقين. فما من نظرية من تلك النظريات إلا وتعتبر عن بعض الافتراضات التي تُعزز بالشواهد والتجارب، لكن دون أن تصل إلى مرحلة الحسم. لهذا فقد تتنافس أكثر من نظرية على تفسير ظاهرة ما، وفي هذه الحالة يميل العلم المعاصر إلى الأخذ بالنظرية التي يتوفر فيها عنصر البساطة والاقتصاد والجمال بشكل أعظم⁸⁵، فضلاً عن التعزيز بالمشاهدات والتجارب.

وعليه لا يمكن تصور أن ما عُرف عن الذرة أو عن الفضاء يطابق الواقع كلياً، فهذه الظواهر ما زالت محكومة بالافتراضات

84 لاحظ: تكوين العقل العربي، ص28.

85 فرانك، فيليب: فلسفة العلم، ترجمة الدكتور علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1983م، الفصل الأخير. كذلك كتابنا: منهج العلم والفهم الديني، دار النهي، الجزائر، الطبعة الثانية، 2024م.

والتقديرات، ويزداد عدم اليقين كلما ابتعدت الظاهرة عن مجال الخبرة المباشرة. كما أن العلم المعاصر يؤمن بأن معرفة الموضوع الخارجي كـ "شيء في ذاته" أصبحت من المستحيلات، بما يشبه ما كان يراه عمانويل كانت، إذ إن تأثير الموضوع بوسائل المعرفة المسلطة عليه، كالأشعة مثلاً، يجعل من المستحيل على العقل البشري أن يطابق ما هو عليه الموضوع الخارجي فعلياً، أو حتى بمنظار عدم التحديد ودالة الموجة - أي الموجة الاحتمالية - كما أرسى مفهومه فيرنر هايزنبرج، وكما يكشف عنه المثال الشهير الموسوم بـ "قطة شرودنجر"⁸⁶.

وبهذا المعنى، لا يكون الفهم السابق مؤيداً للنظرية الهيجلية التي تصبّ اهتمامها على الصيرورة التاريخية في تحقيق المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة، كما يوهم الجابري⁸⁷.

أما تعريف العقل في هذا السياق، فلا يطابق واقع الافتراضات العقلية البعيدة عن مجال الخبرة المباشرة، لأنها ليست مستخلصة من الموضوع الخارجي ذاته. ومع ذلك يمكن الإقرار بوجود مماثلة بين الحضارتين اليونانية والغربية من نوع آخر، سبق أن فصّلنا الحديث عنها في بعض الدراسات، تقوم على أسس معرفية وتنظيمية تختلف عن المطابقة المزعومة بين العقل والطبيعة⁸⁸.

مع ذلك، فحتى لو تسامحنا - جدلاً - إزاء ما أقدم عليه الجابري من ضمّ العقلين اليوناني والغربي الحديث في بنية عقلية واحدة، وفقاً لتوجههما المشترك نحو إشكالية الطبيعة أو العالم الخارجي،

86 منهج العلم والفهم الديني.

87 تكوين العقل العربي، ص23.

88 انظر القسم الثالث من: نُظم التراث.

مع التسليم بوجود فروق عميقة بينهما في طبيعة المقاربة وحدود الإشكال؛ فإن هذا التسامح لا يمكن أن يمتدّ إلى الخطأ الجوهرى المتمثّل في جمعه العقول الثلاثة (البياني والعرفاني والبرهاني) داخل بنية واحدة أسماها (العقل العربي).

فالجابري نفسه يقرّ بأن العقل البرهاني هو في حقيقته العقل اليوناني بعينه، من حيث أصوله، وآلياته، ومركزيته البرهانية، ونزعتة الكونية. فإذا كان الأمر كذلك، فبأي مسوِّغ معرفي يُدرج هذا العقل تحت مظلة (العقل العربي)؟ وعلى أي أساس يمكن تمييزه حينئذ عن العقل الغربي الحديث، إذا كان هذا الأخير – بحسب تصور الجابري نفسه – متحداً في الجوهر مع العقل اليوناني؟

إن النتيجة المنطقية لهذا البناء تفضي إلى مفارقة حادة: فإما أن يكون (العقل العربي) متماهياً مع العقليين اليوناني والغربي معاً، وحينها تنتفي عنه كل خصوصية، أو أن يكون العقل البرهاني غريباً عن بنيته، وحينها يسقط مبرر إدخاله ضمنها. وفي كلا الحالين، يتهاوى الأساس النظري الذي قام عليه الجمع بين هذه العقول المتعارضة في بنية واحدة، ويغدو مفهوم (العقل العربي) مفهوماً إشكالياً، لا يحافظ على تماسكه الداخلي ولا على شرط تمييزه عن غيره.

الدافع الأيديولوجي للمشروع

لا شك أن وراء مشروع محمد عابد الجابري دافعاً يتجاوز الوصف التحليلي المحايد لبنية الفكر العربي الإسلامي، ليتمد إلى أفق أيديولوجي واضح المعالم، وإن لم يُصرَّح به دائماً بصورة مباشرة. فالمشروع في عمقه ليس مجرد تشخيص إبستمولوجي لأنماط التفكير، بل هو مشروع موجَّه نحو غاية تاريخية كبرى، هي النهضة. وهذه الغاية تفرض بدورها شروطاً خاصة على اختيار النموذج المعرفي القادر على حمل مشروع الانبعاث الحضاري العربي.

لقد بدا الجابري واعياً بأن أي مشروع نهضوي لا يمكن أن يقوم على قطيعة تامة مع الذات التاريخية، ولا على استتساخ نموذج خارجي صرف، لأن ذلك يفقده شرعيته الثقافية ويجعله غريباً عن وجدان المجتمع الذي يُفترض أن ينهض به. لذلك أصّر على إضفاء وسام "العروبة" على العقل الذي رآه صالحاً لتأسيس النهضة. غير أن المفارقة العميقة التي واجهت المشروع تتمثل في أن النظام البياني – بوصفه النظام العربي الأصيل المنبثق من اللغة والبيئة الصحراوية – لا يلبي، في نظر الجابري، شروط الفاعلية التاريخية والعقلانية الضرورية لإطلاق مشروع نهضوي حديث. فهو نظام يكرّس الانفصال والتجويز والمقاربة، ويعجز عن إنتاج عقل علمي نقدي قادر على التحكم في الواقع وفهم قوانينه.

وفي المقابل، رأى الجابري أن النموذج البرهاني، بما يحمله من عقلانية صارمة ومنهج استدلالی قائم على السببية والضرورة، هو وحده القادر على أداء هذا الدور النهضوي. غير أن هذا النموذج – في أصوله وتكوينه – يوناني النشأة، وجودي

النزعة، لا عربي المصدر. وهنا تتجلى العقدة الأيديولوجية للمشروع: كيف يمكن تأسيس نهضة عربية على عقل غير عربي، في الوقت الذي يُقضى فيه النموذج العربي الأصيل (البياني) بوصفه غير صالح للنهضة؟

كان الحلّ الذي لجأ إليه المشروع – على نحو غير معلن – هو تعريب النموذج البرهاني، لا بمعنى نقله لغوياً أو شكلياً، بل بإدخاله قسراً ضمن بنية (العقل العربي)، عبر اعتباره أحد مكوّناته الداخلية لا عنصراً وافداً عليه. وبهذا الإجراء، يتحقق للمشروع هدفان متلازمان:

أولهما، الحفاظ على شرط الأصالة والشرعية التاريخية للنهضة، بحيث لا تبدو قائمة على عقل أجنبي منبث عن التربة العربية.

وثانيهما، ربط التاريخ العربي بالتاريخ الثقافي العالمي، وإدخال العقل العربي – من بوابة البرهان – في السلسلة الكونية لتطوّر العقل الإنساني.

غير أن هذا الحل، على وجاهته الأيديولوجية، يظل إشكالياً من الناحية المعرفية، إذ يقوم على توسيع مفهوم "العقل العربي" إلى حدّ يفقده حدوده الفارقة، ويحوّله من مفهوم دالّ على خصوصية تاريخية وثقافية إلى مظلة جامعة لعقول متعارضة في الأصول والرؤى والمناهج. وهكذا يبدو أن المشروع، في سعيه لتأمين شروط النهضة، قدّم التوافق الأيديولوجي على الانسجام الإبستمولوجي، فجاء الجمع بين العروبة والبرهان جمعاً وظيفياً

يخدم برنامج النهضة أكثر مما يعكس حقيقة البنى المعرفية كما هي في تاريخها الفعلي.

وبذلك يمكن القول إن مشروع الجابري، في أحد أعمق مستوياته، لا ينفصل عن هاجس النهضة بوصفه هاجساً أيديولوجياً موجّهاً، حيث جعل من «عروبة العقل البرهاني» ضرورة استراتيجية، حتى وإن أدت هذه الضرورة إلى توتير المفهوم ذاته، وإلى تحميل "العقل العربي" ما لا يحتمله من تناقضات داخلية.

وبالفعل إن الجابري عقيب ضمّه للعلوم الدخيلة ضمن تاريخنا القومي؛ أعلن عن مهمته في النظر بروح نقدية لمختلف مكونات تراثنا كسبيل صحيح يمكننا «من امتلاكه فعلاً والتحرر بالتالي من نماذجه التي تستعبدنا وبكيفية خاصة النموذج الجاهلي البدوي (الأعرابي) الذي ما زال حضوره قوياً في وجداننا ورؤانا (العقلية)»⁸⁹.

ومن هذا المنطلق اعتبر الجابري أن دعوته النقدية لا تقتصر على وصل تاريخنا بالتاريخ الثقافي العالمي، رغم ما لهذا الوصل من أهمية حضارية ومعرفية، بل تتجاوز ذلك إلى هدف أعمق وأخطر، وهو الكشف المنهجي عن مكونات الثقافة العربية الإسلامية نفسها، وفحصها وتحليلها ونقدها، بغية إعادة بناء الذات العربية على أسس جديدة، عقلانية وحديثة، قوامها التخلص

⁸⁹ تكوين العقل العربي، ص192.

الواعي من رواسب النماذج السلبيه الماضيه التي كبلت إمكانات الفعل التاريخي⁹⁰.

وفي هذا السياق جعل الجابري من «خدمة قضية العقلانية في الفكر العربي» رائده الأساس ومرجعيته العليا باعتبارها ممارسة نقدية تاريخية⁹¹، تستهدف تفكيك البنى الذهنية الموروثة، وتمييز ما هو قابل للتجاوز عما يمكن إعادة توظيفه، بما يسمح بتأسيس علاقة جديدة مع التراث، علاقة تقوم على الفهم والتملك والنقد، لا على التقديس أو القطيعة العمياء.

وإتماماً للمطاف، رأى الجابري أن إعادة بناء الذات العربية لا يمكن أن تتحقق إلا عبر استعادة النظام البرهاني الأرسطي بوصفه الأفق المنهجي القادر وحده على تأسيس عقلانية صلبة ومتماسكة. ومن هنا جاءت دعوته الصريحة إلى القطع مع الجنبه المشرقية في التراث العربي الإسلامي، تلك التي تتجسد أساساً في النظامين البياني والعرفاني، والعمل في المقابل على إحياء الجنبه المغربية التي اعتبرها مغيبية ومهمشة، والمبنية - في نظره - على البرهان الفلسفي الأرسطي كما يتمثل في مشروع ابن رشد.

غير أن هذا الاختيار المنهجي كلفه الوقوع في قدر من الخلط التاريخي والمعرفي، إذ جمع مفكري الأندلس والمغرب في سلّة أرسطية واحدة، رغم التباين الواضح في انتماءاتهم المعرفية. فبعض هؤلاء ينتمي بوضوح إلى الأفق العرفاني، كما هو الشأن عند ابن طفيل، وبعضهم الآخر ينتسب إلى النظام البياني بأشكاله

⁹⁰ المصدر السابق، ص192.

⁹¹ المصدر السابق، ص193.

الفقهية أو الكلامية أو التاريخية، كما هو الحال عند ابن حزم والشاطبي وابن خلدون، الأمر الذي يجعل إدراجهم جميعاً ضمن مشروع برهاني واحد أمراً إشكالياً من حيث الدقة المنهجية.

ويمكن القول إن هذا التوجّه كان من مقتضيات المشروع ذاته، ما دام يطمح إلى الإعلان عن عصر تدوين جديد يعيد الاعتبار للنظام البرهاني، بوصفه النظام الذي قامت عليه بنية الفكر الغربي الحديث والمعاصر⁹². فالجابري يرى أن هذا العصر الجديد لا بد له من لحظة تأسيسية حاسمة، تتمثل في ممارسة نقد جذري للأدوات المعرفية الموروثة، أي ما يسميه بنقد السلاح، نقد العقل العربي ذاته⁹³.

وبهذا المعنى يغدو مشروعه بداية رمزية لهذا العصر المنشود، وتصبح مؤلفاته وفي مقدّمها كتاب (نقد العقل العربي) بمثابة البيان التأسيسي لهذه القطيعة النقدية. غير أن هذا الطموح النهضوي لا يمكن أن يحقق غايته، بحسب منطق المشروع نفسه، إلا إذا أمكن البرهنة على أن النظام البرهاني، بوصفه النموذج المنهجي السليم والصالح، ليس نموذجاً وافداً أو دخيلاً، بل هو جزء مكوّن من بنية العقل العربي ذاته، ذلك العقل الذي يراد إخضاعه للنقد والإصلاح والتجديد، تمهيداً لإعادة بنائه على أسس عقلانية حديثة قادرة على إنتاج النهضة المنشودة.

المشروع واغتيال اللغة والعقل

⁹² المصدر السابق، ص564.

⁹³ المصدر السابق، ص566.

لو تجاوزنا ما سبق من وجوه التناقض التي أفضى إليها المشروع، ولا سيما إفناؤه لخصوصية العروبة في العقل، فإن بنية ما سُمّي بـ (العقل العربي)، وفق الأكسمة التي هندسها صاحب المشروع، تظل بنية مؤسسة في جوهرها على اللغة، بوصفها الوعاء الذي يعكس أثر المحيط والبيئة الصحراوية وينقله إلى الوعي، بل ويعيد إنتاجه على مستوى الرؤية والمنهج معاً. ووفق هذا المنظور، يغدو معيار غنى العقل أو فقره تابعاً مباشرة لغنى اللغة أو ضحالتها. فكلما كانت اللغة غنية متشعبة الدلالات، كان العقل خصباً قادراً على الابتكار والتركيب، وكلما كانت اللغة فقيرة محدودة الأفق، انعكس ذلك - بالضرورة - على العقل، فغداً ضحلاً عاجزاً عن تجاوز المباشر والمحسوس.

ومن هنا انتهى مشروع (نقد العقل العربي) إلى اعتبار اللغة العربية لغة فقيرة، لا لقصور ذاتي فيها، بل لكونها - بحسب تصورهِ - انعكاساً مباشراً لبيئة صحراوية شحيحة، قليلة التحول، محدودة التنوع. وقد أسقط هذا الحكم مباشرة على (العقل العربي)، فغداً عقلاً محدود الإمكانيات، أسير النص، لا يعرف التفكير إلا من داخله، ولا يستطيع الانفلات من سلطته أو تجاوز حدوده، حتى في أكثر تجلياته العقلانية كما هو الحال عند المعتزلة، الذين لم يفلحوا - في نظر المشروع - في التحرر من قبضة النص، بل ظلوا يدورون في فلكه ابتداءً وانتهاءً.

غير أن هذا الاستنتاج يقوم على تسليم غير مبرهن بأثر اللغة على العقل إلى حدّ التطويق الكامل، كما يقوم على تضخيم حاسم لدور البيئة الصحراوية في تشكيل المعرفة الإنسانية. فإذا غضضنا الطرف عن هذا الربط الحتمي بين اللغة والبيئة والعقل،

وأردنا أن ننظر إلى اللغة العربية في ذاتها، بعيداً عن هذه الإسقاطات، فإننا نصطدم بحقيقة مغايرة تماماً لما انتهى إليه المشروع. فاللغة العربية تمتاز بخصيصة فريدة لا تكاد تشاركها فيها لغة أخرى، وهي خاصية الثبات التاريخي المصحوب بالقدرة على الاستيعاب والتكيف. فهي لغة صمدت قروناً طويلة أمام تغيرات الحياة، والتحويلات الاجتماعية والثقافية العميقة، دون أن تفقد بنيتها الأساسية أو نظامها الدلالي العام.

بل إن تاريخ العربية نفسه يلقه الغموض من حيث البدايات، إذ لا نكاد نعرف لها طوراً طفولياً ولا مرحلة شيخوخة، وإنما تظهر في المصادر التي وصلتنا لغة ناضجة مكتملة، ذات نظام صرفي ونحوي وبلاغي بالغ الدقة. وهي في ذلك تختلف عن لغات عالمية كالإسبانية والإنجليزية، اللتين يمكن تتبع نشأتهما التاريخية وتحولاتهما خلال بضعة قرون محدودة، ورصد ما طرأ عليهما من تغييرات جذرية في البنية والدلالة.

وليس هذا الحكم وليد إعجاب ذاتي بالعربية أو نزعة دفاعية عنها، بل هو ما أقرّ به حتى بعض الدارسين الغربيين الذين لم يُعرفوا بتعاطفهم مع الثقافة العربية أو السامية. فقد شهد أرنست رينان في كتابه (تاريخ اللغات السامية)، على الرغم مما عُرف عنه من نزعة عنصرية وتعصّب ثقافي، بأن العربية قد ظهرت فجأة على غاية من الكمال، وانتشرت لغة سلسة غنية كاملة، لم يدخل عليها تعديل جوهري يغيّر من بنيتها العميقة. واعتبر أن

هذه البداية المكتملة تمثل واحدة من أغرب الظواهر في تاريخ اللغات البشرية، بل ومن أعقدها تفسيراً⁹⁴.

وعليه فإن تصوير اللغة العربية بوصفها لغة فقيرة ضحلة، وأسيرة بيئة جافة، لا يبدو متنسقاً مع معطيات تاريخها ولا مع خصائصها البنيوية والدلالية. كما أن إسقاط هذا الحكم على (العقل العربي) ينطوي، في نهاية المطاف، على عملية اغتيال مزدوجة: اغتيال للغة من حيث هي نظام غني قادر على توليد المعنى، واغتيال للعقل من حيث هو قدرة إنسانية تتجاوز الوعاء اللغوي والبيئي، ولا تُختزل فيهما اختزالاً آلياً أو حتمياً.

وفوق كل ذلك فإن اللغة العربية لها امتياز خاص بكثرة موادها وكلماتها، فهي من هذه الجهة تتفوق على ما سواها من اللغات العالمية المعروفة. فعدد كلمات اللغة الفرنسية (25 ألف) كلمة، وكلمات اللغة الانجليزية (100 ألف) كلمة، أما العربية فعدد موادها (400 ألف) مادة، وإذا نظرنا إلى معجم لسان العرب وحده لوجدنا أنه يحتوي على (80 ألف) مادة لا كلمة⁹⁵.

ويكفي أن نعرف أن الخليل الفراهيدي في كتابه (العين) قد أحصى عدد كلمات العربية بما يزيد على اثنتي عشرة مليون كلمة، وأن ما يلفظ منها هو أكثر من ستة ملايين ونصف كلمة، لكن لا يستعمل منها الا أكثر بقليل من خمسة آلاف ونصف كلمة.

ومع ذلك، وعلى الرغم من هذه الخصائص البنيوية والتاريخية التي تميّز العربية، فقد وُجّهت إليها منذ أواخر القرن التاسع عشر،

⁹⁴ عن: الفكر العربي المعاصر، ص581.

⁹⁵ عن: معالم الفكر العربي المعاصر، ص214.

وبصورة أوسع في القرن العشرين، سلسلة من الاتهامات التي تشترك جميعها في التشكيك بصلاحياتها للتعبير عن متطلبات العصر الحديث. ولم تكن هذه الاتهامات معزولة أو عابرة، بل جاءت في سياق مشروع ثقافي وفكري واسع رافق ما عُرف بحركات التحديث والنهضة، وانتهى - في بعض أطواره - إلى تحميل اللغة ذاتها مسؤولية ما اعتُبر تخلفاً حضارياً أو قصوراً معرفياً، إلى أن بلغت هذه النزعة ذروتها في الصياغة النظرية التي قدّمها صاحب مشروع (نقد العقل العربي).

فقد اتُّهمت العربية، أولاً، بعدم صلاحيتها للتخاطب اليومي، بزعم أن الفجوة بينها وبين الاستعمال الاجتماعي الواسع جعلتها لغة نخبوية متحجرة، في مقابل العامية التي وُصفت بأنها أقدر على التعبير عن حاجات الناس ومطالبهم الحياتية. ومن هذا المنطلق ظهرت دعوات صريحة إلى إحلال العامية محل الفصحى، أو على الأقل إلى إعادة تشكيل الفصحى نفسها وفق أنماط الاستعمال الدارج.

وفي هذا السياق دعا لطفي السيد إلى ما سُمّي بتمصير اللغة، حيث نشر عام 1913 عدداً من المقالات في صحيفة الجريدة، وجّه فيها نقداً حاداً إلى العربية الفصحى. فقد رأى أنها لغة واسعة في القاموس، لكنها ضيقة في الاستعمال، غنية في المعاني والمسميات القديمة، فقيرة في المعاني الجديدة والمصطلحات العلمية. وذهب إلى أن تطورها قد توقف منذ قرون، وبالتحديد منذ أقول العصر العباسي، وأنها لم تعد قادرة على مواكبة حركة العلم والصناعة كما تفعل اللغات الأوروبية الحديثة.

وباتجاه قريب من هذا الموقف، اعتبر قاسم أمين أن العربية قد مرّت عليها قرون طويلة وهي واقفة عند حدّ واحد، بينما أخذت اللغات الأوروبية تتغير وتترقى بتغير حياة أهلها وتقدمهم في الآداب والعلوم. وفي هذا التصور تُقاس حيوية اللغة بمقدار تحولها المستمر، ويُعدّ الثبات علامة جمود لا دليلاً على الرسوخ أو القدرة على الاستيعاب.

كما ذهب عبد الله حسين، في مقال له بصحيفة الأهرام عام 1926، إلى أن العربية قد عجزت عن أداء العبارة الدقيقة التي تتطلبها حياة الصناعة وأسرار الطبيعة. واستند في ذلك إلى ما رآه من اضطراب في ترجمات الأدب والعلوم إلى العربية، حيث كان كل مترجم - بحسب قوله - يجتهد على وفق ذوقه الشخصي، دون وجود معيار لغوي موحد أو جهاز اصطلاحي مستقر. ومن هنا انتهى إلى الدعوة للأخذ باللغة العامية، بوصفها - في نظره - أداة التعبير الحقيقية عن مطالب الناس وأحاديثهم اليومية⁹⁶.

واللافت في هذه الانتقادات جميعها أنها لا تتجه إلى تحميل عوامل التاريخ والسياسة والانقطاع الحضاري مسؤولية التراجع، بل تُلقي العبء مباشرة على اللغة ذاتها، وكأنها كيان مستقل عن شروط استعماله وتطوره. فاللغة تُدان هنا لا بوصفها أداة أهملت، بل بوصفها عاجزة في ذاتها، وهو حكم يتجاهل أن قصور الاصطلاح أو اضطراب الترجمة لا يعود إلى بنية اللغة بقدر ما يعود إلى غياب المشروع العلمي والمؤسسي الذي ينهض بها ويجعلها قادرة على استيعاب المعارف الجديدة.

⁹⁶ عن: الفكر العربي المعاصر، ص 567-569.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن هذه الاتهامات، على تنوعها، تشترك في خلفية واحدة: نقل أزمة التحديث من مجال الفعل التاريخي والمعرفي إلى مجال اللغة، ثم تحويل اللغة من أداة تعبير إلى متهم مركزي في ملف التخلف. وهو المسار الذي بلغ ذروته حين أُدرجت العربية نفسها، لا مجرد استعمالها، في خانة العجز البنيوي، تمهيداً لإدانة العقل الذي تُعدّ - في نظر هؤلاء - وعاءه الأساسي.

مهما يكن من أمر، فقد ظهرت دعوات لتهديب اللغة واصلاحها أدت إلى انشاء عدد من المجامع العلمية، حيث بدأت فكرة انشاء أول مجمع في مصر منذ نهاية القرن التاسع عشر، وتبلورت الفكرة (عام 1893م)، إذ عُقدت عدة جلسات أُنفق خلالها على عدد من الكلمات الخاصة بتسمية بعض مظاهر الحضارة الحديثة. ثم بعد ذلك ظهرت هناك عدة مجامع لغوية أهمها المجمع الأربعة التالية: المجمع العلمي في دمشق (عام 1919م)، والمجمع اللغوي في القاهرة (عام 1932م)⁹⁷، والمجمع العلمي في بغداد (عام 1947م)، وأخيراً المجمع الاردني (عام 1976م)⁹⁸.

عموماً، إذا استعرضنا مجمل الاتهامات التي وُجّهت إلى اللغة العربية عبر تاريخ الفكر العربي الحديث، فلن نجد تنظيراً متماسكاً ومتكاملاً لها بالمعنى الصارم، باستثناء ما قدّمه مشروع محمد عابد الجابري نفسه. فمشروع (نقد العقل العربي) لا يكتفي بترديد الأحكام الشائعة حول قصور العربية أو جمودها، بل يسعى

⁹⁷ الجمعي، عبد المنعم الدسوقي: مجمع اللغة العربية / دراسة تاريخية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983م، ص16.

⁹⁸ مجمع اللغة العربية في عيده الخمسيني لرئيس المجمع ابراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1981م، ص9.

إلى تشييد بنية تفسيرية متكاملة تجعل من اللغة العربية عنصراً مركزياً في تشكيل ما يسميه بـ (العقل العربي)، ومن ثم تحميلها مسؤولية مباشرة عن خصائص هذا العقل وحدوده المعرفية. وبهذا المعنى يمكن القول إن المشروع يمثل تنويراً نظرياً لتلك الاتهامات المتفرقة، لا مجرد صدى لها.

ويُرجع الجابري هذه الإدانة إلى خاصيتين أساسيتين يراها ملازمة لبنية اللغة العربية ذاتها:

الأولى: أنها لا تاريخية، أي كونها لغة جامدة لا تعرف التحول والتطور البنوي.

والثانية: أن لها طبيعة حسية تجعلها - في نظره - عاجزة عن إنتاج مفاهيم تجريدية مستقلة عن المحسوس.

وهاتان الخاصيتان ليستا عنده مجرد ملاحظتين لغويتين، بل هما مدخلان أساسيان لفهم طبيعة العقل الذي تشكّل في أحضان هذه اللغة، سواء في الثقافة العامية أو في الثقافة العلمية.

فالخاصية الأولى، أي لا تاريخية اللغة، يعزوها الجابري إلى الطريقة التي تأسس بها علم اللغة العربية منذ نشأته الأولى، وبالتحديد إلى المنهج الاشتقاقي الصارم الذي بلوره الخليل بن أحمد الفراهيدي. فبحسب هذا المنهج، جرى حصر الألفاظ العربية داخل أطر صوتية مغلقة، قائمة على الجذور الثنائية والثلاثية والرباعية والخماسية، بحيث أصبحت اللغة نسقاً من الاحتمالات الممكنة سلفاً، لا مجال فيه لنشوء صيغ جديدة خارج هذه الشبكة المسبقة. وبهذا التأسيس، لم تعد اللغة تُفهم بوصفها كائناً تاريخياً

يتطور مع تطور الاستعمال والحاجات المعرفية، بل تحوّلت إلى بنية مكتملة منذ لحظة تقنينها الأولى.

ويرى الجابري أن الإشكال لا يكمن في مبدأ الاشتقاق نفسه، بل في تحويله إلى قانون مغلق لا يراعي إمكان التطور والتجدد. فاللغويون، في نظره، لم ينشغلوا بوضع قواعد تسمح للغة بأن تواكب التحولات المعرفية والعلمية اللاحقة⁹⁹، وإنما سعوا إلى تثبيت ما اعتبروه صورة خالصة وأصيلة للغة، مستندين في ذلك إلى الاستعمال البدوي القديم بوصفه معياراً نهائياً. وهكذا أصبحت صحة الكلمة تُقاس بإمكانها النظري داخل النظام الاشتقاقي، لا بواقعيتها التاريخية أو بحاجتها التداولية. ومن هنا تأتي العبارة الدالة التي يستشهد بها المشروع:

إن الكلمات صحيحة لأنها ممكنة، لا لأنها واقعية¹⁰⁰.

وبهذا المعنى، تكون العربية - في منظور الجابري - لغة أنجزت دفعة واحدة، ثم جُمّدت داخل نظام معياري صارم، ففقدت تاريخيتها بوصفها لغة حيّة. وهذه اللاتاريخية لا تظل محصورة في المستوى اللساني، بل تنعكس - بحسب منطقته - على مستوى التفكير ذاته، حيث يصبح العقل أسير بنية لغوية لا تسمح له إلا بالدوران داخل إمكانات محددة سلفاً، دون قدرة حقيقية على الخلق المفهومي أو التوسع النظري الحر.

أما الخاصية الثانية، أي خاصية الطبيعة الحسية للغة العربية، فإن مشروع (نقد العقل العربي) يردّها مباشرة إلى أصل جمع

⁹⁹ تكوين العقل العربي، ص 82 و 86.

¹⁰⁰ المصدر السابق، ص 83.

اللغة نفسها، بوصفها قد جُمعت من الأعراب البدو، وهم - بحسب تصوّره - ذوو حياة حسية مباشرة، محدودة الأفق الحضاري، شديدة الالتصاق بالطبيعة والبيئة الصحراوية. وقد ترك هذا النمط الحسي - في رأيه - بصماته العميقة في بنية اللغة ذاتها، بحيث لم تعد مجرد أداة تعبير، بل صارت مرآة صادقة لحدود الرؤية التي تشكّلت في رحم تلك الحياة البدوية.

وفي هذا السياق يستشهد الجابري بقول زكي الأرسوزي: إن «الكلمات العربية ذات أصول في الطبيعة، وأن مبدأ الصحة فيها قد تعيّن من قبل الفطرة لا من قبل العرف والعادة»، وهو قول يُفهم منه أن العربية لغة فطرية، تستمد شرعيتها من مطابقة أصواتها وصيغها لإيقاعات الطبيعة وحركاتها، لا من التواضع الاجتماعي أو الاتفاق الاصطلاحي. بل إن الأرسوزي يذهب أبعد من ذلك، حين يرى أن كل كلمة لا يمكن إرجاعها إلى صورة صوتية مقتبسة من الطبيعة إنما هي كلمة دخيلة على العربية، لا تنتمي إلى روحها الأصيلة¹⁰¹.

وقد تلقّف الجابري هذا التصور ليبنى عليه حكماً أكثر جذرية، مفاده أن العربية تحمل غنى بدوياً في مقابل فقر حضاري. وهذا الغنى البدوي يتجلى، بحسبه، في ظاهرة كثرة المترادفات، وهي كثرة لا تعبّر عن ثراء دلالي حقيقي، بل عن تضخم لفظي. ويُرجع الجابري هذا التضخم إلى عاملين رئيسيين: أولهما الاشتقاق الصناعي الصارم الذي أرساه الخليل بن أحمد الفراهيدي، حيث أتاح النظام الاشتقاقي توليد عدد كبير من الصيغ

¹⁰¹ المصدر السابق، ص 86.

اللفظية المتقاربة دلاليًا من أصل واحد؛ وثانيهما الاعتماد على السماع من قبائل متعددة، لكل منها استعمالها الخاص وألفاظها المتقاربة، مما أدى إلى تراكم ألفاظ مختلفة لمعنى واحد أو لمعان متداخلة.

وبهذه الطريقة، نشأ - في نظر الجابري - فائض لفظي في مقابل ضمور معنوي، إذ تكاثرت الألفاظ بينما ظل المعنى محدوداً، لا يتوسع ولا يتعمق مفاهيمياً. وهذا الاختلال بين اللفظ والمعنى لم يبقَ حبيس المستوى اللغوي، بل انتقل - بحسب منطقته - إلى مستوى التفكير ذاته، فكان أحد الأسباب البنوية لجمود العقل العربي وعجزه عن إنتاج مفاهيم تجريدية جديدة. فاللغة، كما يرى، لم تدفع العقل إلى التوليد المفهومي، بل شغلته بتكثير الألفاظ وتدويرها حول نفس الدلالات الحسية.

ويذهب المشروع إلى أبعد من ذلك حين يربط بين آلية جمع اللغة من الأعراب وآلية تقنينها لاحقاً على أيدي اللغويين والنحاة. فكما أن السماع من الأعرابي - على حد تعبير الجابري - «قد رسم حدود العالم الذي تنقله اللغة العربية الفصحى لأهلها.. فإن صناعة اللغويين والنحاة قد قولبت بدورها العقل الذي يمارس فعاليته في هذه اللغة وبواسطتها».. فقد عمد النحاة فضلاً عن اللغويين إلى تقنين الكلام وتحجيمه بواسطة قوالب اعتبروها مطلقة ونهائية، إذ كرسوا في اللغة «صيغاً منطقية تتحكم في ديناميتها الداخلية وبالتالي تقتل امكانية التطور فيها»¹⁰².

¹⁰² المصدر السابق، ص 88 و 89.

ويرى الجابري أن هذا التقنين لم يكن بريئاً، بل أدى إلى تكريس "صيغ منطقية" داخل اللغة نفسها: صيغ تتحكم في ديناميتها الداخلية، وتقتل إمكان التطور فيها من الداخل. وبما أن العقل يفكر داخل اللغة وبواسطتها، فإن هذه الصيغ لم تبق لغوية محضة، بل انتقلت إلى بنية التفكير، فصار العقل نفسه يعمل وفق قوالب جاهزة، تفضّل التماثل والتكرار على الابتكار والتجاوز.

ويضيف المشروع بعداً آخر إلى هذا التشخيص، حين يتحدث عن اقتران الفقر المعنوي بغنى سحري أو إيقاعي. فاللغة العربية - بحسب الجابري - تمتلك نغمة موسيقية عالية، وإيقاعاً صوتياً مؤثراً، يعوّض أو يغطي فقر المعنى. فالكلام، حتى حين يكون محملاً بفائض من الألفاظ وضعف في المحتوى المفهومي، يبدو وكأنه ذو معنى بفعل إيقاعه وجماله الصوتي. حيث أن الأذن أصبحت تنوب عن العقل في الرفض والقبول¹⁰³. إذ يصبح القبول والرفض خاضعين للانسجام الصوتي والجرس الموسيقي، لا لقوة المعنى ودقته.

وبهذا التحليل، تكتمل عند الجابري صورة اللغة العربية كلغة حسية، إيقاعية، لفظية، فقيرة مفاهيمياً، وهو حكم لا يقتصر أثره على اللغة بوصفها موضوعاً مستقلاً، بل يمتد ليشكّل أحد الأعمدة الأساسية في إدانته لبنية العقل العربي ذاته، من حيث كونه عقلاً تشكّل داخل لغة حدّدت له أفق الرؤية وحدود التفكير، وربطته بالمحسوس والتشبيه والمقاربة، أكثر مما فتحتة على التجريد والبرهان المفهومي الصارم.

¹⁰³ المصدر السابق، ص 90.

لكنه في الوقت نفسه يُلقي باللائمة في هذا الفقر وعدم التطور على اللغويين والنحويين، لانصرافهم عن النصّ القرآني عند جمعهم اللغة ووضع قواعدها، وكذلك لانصرافهم عن المراكز الحضارية والقبائل المتحضرة، كقبيلة قريش، والمجتمع المكي والمدني في عهد الرسول والخلفاء، إذ لا تنتقل المعاجم اللغوية أسماء الأدوات وأنواع العلاقات التي عرفها ذلك المجتمع¹⁰⁴.

على أن نقد الجابري يتجه، في جوهره، إلى ملاحقة المعاجم بوصفها الحامل الأساسي للدلالة، أكثر مما يتجه إلى التقنين اللغوي والنحوي بوصفه إطاراً شكلياً منظماً للكلام. ذلك أن عملية التقنين، وإن أسهمت في ضبط العربية ضمن قوالب وقواعد محددة، لم تمسّ من قريب أو بعيد ظاهرة الافتقار اللغوي، لا من حيث السعة الدلالية ولا من حيث القدرة على توليد المعاني، وذلك بسبب ما تتمتع به العربية من وفرة معجمية من جهة، وبسبب الدور الحيوي الذي أدته آلية الاشتقاق في إثراء المعنى وتوسيعه من جهة أخرى، إذ غالباً ما تمنح المشتقات فائضاً دلاليّاً يتجاوز المعنى الأولي للمصدر.

ومن هنا لا يستقيم اتهام عملية الاشتقاق بأنها تؤدي إلى تكديس مرادفات متطابقة المعنى، بل إن الواقع اللغوي يدل على عكس ذلك، حيث يظهر تفاوت دقيق وواضح في الدلالات بين المشتقات نفسها، كما يظهر بينها وبين مصادرهما الأصلية، على الرغم من اشتراكها جميعاً في جامع معنوي عام يربطها بحقل دلالي واحد.

¹⁰⁴ المصدر السابق، ص 87.

فالمصدر، مثل خرج أو خروج، يتميز عن الدلالات التي تنتفرع عنه، إذ إن المشتقات من قبيل (أخرج / تخرج / استخرج / مخرج / إخراج / استخراج.. الخ)، لا تمثل تكراراً لفظياً لمعنى واحد، بل تعبر عن اتجاهات ودلالات مختلفة، تتحدد بحسب البنية الصرفية والسياق الاستعمالي، كما أن التمايز لا يقتصر على العلاقة بين المصدر ومشتقاته، بل يمتد إلى المشتقات ذاتها، إذ يحمل كل منها خصوصيته الدلالية وإن ظل مندرجاً ضمن المشترك المعنوي العام.

تظل أن حملة الجابري الأساسية شنت على ما جمع من ألفاظ لغوية فقيرة المعنى قد أثرت بدورها على مختلف العلوم العربية والإسلامية، في الوقت الذي أهملت الاصطلاحات العلمية والفلسفية دون أن تدون في القواميس اللغوية لاعتبارها دخيلة على لغة الأعراب الأقحاح. وعليه اعتبر اللغة العربية في القواميس لا تسعف الإنسان العربي بالكلمات الضرورية عندما يريد أن يعبر عن أشياء العالم المعاصر، رغم أنها على درجة عالية من الرقي من حيث آلياتها الداخلية للتفكير والكتابة¹⁰⁵.

والملاحظ قبل الاعتراضات الأساسية التي أثرت على اللغة العربية هو أن حقيقتها لم تُثر اتجاهها بالخصوص، بل أثرت حول المعاجم اللغوية التي اهتمت بألفاظ أصبح الكثير منها لا يُستعمل، في الوقت الذي تخلو فيه من التعبير عن الحاجات العصرية، وهذا ليس قصوراً في اللغة، بل في الجامعين لها لأغراض تخصصهم، ولإمكاناتهم المحدودة في ظرف لم يشهد

¹⁰⁵ المصدر السابق، ص79.

تطوراً في علوم الطبيعة مثلما عليه اليوم، لهذا نجد المعاجم القديمة تخلو من أسماء آلاف النباتات والحيوانات، وهي تعاني من الاضطراب في الخلط في التسميات أحياناً وعدم الدقة في وصف تلك الكائنات وتصنيفها أحياناً آخر¹⁰⁶.

لكن بخصوص العلوم الفلسفية والإسلامية وبعض العلوم الطبيعية التي لا تحتاج إلى التسميات الكثيرة مثلما هو الحال في علمي النبات والحيوان؛ فقد كانت مثقلة بالمعاني والاصطلاحات العلمية، ولم يكن هناك شعور ما بأيّ فقر لغوي أو معنوي، إذ الألفاظ والعبارات غنيّة بالمعاني لكثرة استخدام المجاز والسعة في التعبير، وقد ساعد ذلك على كتابة الملخصات العلمية المضغوطة دون نقص في المعنى ولا زيادة في ذكر الألفاظ. مما يعني أن هذه اللغة لا تحمل قوة في المعنى فقط، بل كذلك إن طابعها المجازي جعل من الخطأ اعتبارها لغة حسية. فلفظة اليد تعني في التعبير هذه اليد الجارحة، وفي تعبير آخر لها دلالة على القوة والقدرة، وكذلك على السيطرة، وعلى الملكية... الخ. وكذا مفهوم الرأس، كرأس دابة، ورأس مال، ورأس قوم، ورأس العين، ورأس الأمر... الخ. وعليه فالمسألة تخرج عن حدود المعاجم بما تحمله من ألفاظ، فحيثما تتحول إلى عبارة فإنها في الغالب تأخذ طابعاً آخر هو المجاز والتجرد للمرونة التي يفيضها سياق النص على الكلمة.

¹⁰⁶ لاحظ حول عيوب المعاجم العربية: المصطلحات العلمية في اللغة العربية، لرئيس المجمع العلمي العربي الأمير مصطفى الشهابي، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، الطبعة الثانية، 1965م، ص33-40.

لهذا شهدت الثقافة الإسلامية خلافاً حاداً بين ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من جهة، وبين من سبقهما من العلماء من جهة أخرى؛ حول ما إذا كان هناك مجاز في اللغة أم لا؟ لكثرة ما وجد من الدلالات المختلفة الصور والمتباينة التجريد والمعنى للكلمة الواحدة، فمنها دلالات حسية، وأخرى غير حسية¹⁰⁷. وهو ما جعل المتصوفة كالغزالي وغيره يوظفون هذه المزية لاعطاء اللفظ عدداً هائلاً من المعاني الحسية والماورائية، كما هو الحال مع لفظة (الميزان)، فكما يقول صدر المتألهين الشيرازي: «إن كل ما يقاس به الشيء بأي خصوصية كانت؛ حسية أو عقلية يتحقق فيه حقيقة الميزان ويصدق عليه معنى لفظه، فالمسطرة والشاقول والكونيا والاسطرلاب والذراع، وعلم النحو وعلم العروض وعلم المنطق وجوهر العقل، كلها مقاييس وموازين توزن بها الأشياء، إلا أن لكل شيء ميزاناً يناسبه ويجانسسه، فالمسطرة ميزان الخطوط المستقيمة.. والمنطق ميزان الفكر يعرف به صحيحه عن فاسده، والعقل ميزان الكل إن كان كاملاً..»، كذلك الحال مع اللوح والقلم واليد والوجه والصورة وغيرها¹⁰⁸.

فواقع الأمر إن هناك فرقاً بين اللفظ كمادة خام وبين استخدامه في العبارة. فمهما كان اللفظ محدوداً في مادته؛ يصبح في العبارة غنياً في المعنى بما يفيض عليه سياق النص.

¹⁰⁷ انظر حول ذلك: ابن تيمية: الايمان، دار الكتب العلمية في بيروت، الطبعة الاولى،

1403 هـ - 1983 م، ص 80 وما بعدها. وابن الموصلي، شيخ محمد: مختصر الصواعق

المرسلة لابن القيم الجوزية، تصحيح زكريا علي يوسف، مطبعة الامام 13، مصر،

ص 243 وما بعدها. كذلك: النظام المعياري، ضمن مشروع المنهج في فهم الإسلام (4).

¹⁰⁸ الشيرازي، صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، طبعة دار

إحياء التراث العربي، بيروت، 1981 م، ج 9، ص 299.

وربما تكون أول ممارسة علمية إسلامية يظهر فيها ادراك التعدد في اللفظ الواحد حسب تباين السياق؛ هي تلك التي تعود إلى مقاتل بن سليمان، إذ صنف كتاباً بعنوان (الاشباه والنظائر)؛ معتبراً أن هناك وجوهاً مختلفة للفظ الواحد، أحدها يكون المعنى الأصلي، وسائر المعاني عبارة عن فروع لهذا المعنى. ثم بعد ذلك أخذت هذه الممارسة حيزها الطبيعي وسط العلماء في مختلف الدراسات، خاصة الدراسات القرآنية ضمن موضوع ما يسمى (الوجوه والنظائر)¹⁰⁹.

وعليه إذا صحّ ما أورده الجابري من أسباب فقر المعنى المرتبطة بالأصل البدوي للألفاظ، وبالقيود التي فرضها النحاة واللغويون على اللغة، لوجب أن تكون الجملة العربية في مختلف ميادين النشاط العلمي والأدبي محدودة ومقتصرة على الحس البسيط، عاجزة عن توليد المعاني المتعددة أو المحتملات المتنوعة التي تسمح بتفسير النصوص المختلفة عبر تقديم طيف واسع من المفاهيم والدلالات. لكن الواقع يثبت عكس ذلك، إذ تُظهر اللغة العربية غزارة فائقة في المعنى، لدرجة أن هذه الوفرة تجعل أحياناً ضبط المعنى المطلوب أو تحديده بدقة أمراً عسيراً، مما يدل على قدرة اللغة العربية على استيعاب تعددية الفهم والتأويل، وهو ما ينفي افتراض ضيقها أو فقرها المعنوي الذي حاول الجابري تثبيته.

نعم، يمكن أن يكون حديث الجابري عن ضيق المعنى صحيحاً إلى حد ما في مجال الأدب، وخصوصاً الشعر والنثر الموزون،

¹⁰⁹ أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية،

9831م، ص97-98.

إذ كثيراً ما يعاني النص من نقص في المعنى مع احتفاظه بجاذبية النغمة الموسيقية والإيقاعية. لكن هذا الافتراض لا يمكن تعميمه على بقية العلوم العربية، وإلا لما تفسر كثافة الاصطلاحات والمفاهيم الدقيقة التي تزخر بها الكتب العلمية، بما في ذلك الأبحاث الإسلامية، كالفقه والكلام والفلسفة والعلوم الطبيعية؟

فمثلاً كيف نفسر رغبة العلماء غير العرب في كتابة مؤلفاتهم أو ترجمتها إلى العربية، أو تفضيلهم استعمال العربية على لغاتهم الأصلية في مجالات شتى؟ كيف نفسر أيضاً اندماج الحضارات الأخرى ضمن الحضارة العربية مع استمرار استخدام اللغة العربية كلغة علمية وثقافية؟ وما تفسير الكم الهائل من التعريب الدقيق للكتب العلمية في الفلسفة والطب والفلك والكيمياء، فضلاً عن الشروحات والتنظيرات التي أبدعها علماء العرب ضمن وعاء اللغة العربية لمعالجة مختلف الموضوعات والمشكلات العلمية؟

فكل ذلك ينفي بصورة واضحة ما حاول الجابري إثباته من فقر اللغة العربية وعدم قدرتها على استيعاب المعاني العلمية الدقيقة، ويبرهن على غنى اللغة ومرونتها وقدرتها على التكيف مع تعقيدات الفكر والعلم.

على أن ما ذكرناه لم يمنع كون العرب وجدوا أنفسهم بعيدين بلغتهم عن الحاجات العصرية التي فرضتها الحضارة العلمية، وذلك منذ مطلع القرن التاسع عشر. لكن هذا لا يعود إلى عيِّ وقصور في اللغة، بل يرجع إلى أننا وجدنا قضايا العلم جاهزة

أمامنا من دون تفكير مسبق بالعلاقة التي تربط اللغة بالعلم، خاصة وإن عملية إنتاج العلم لم تكن في دارنا العربية.

ومع ذلك فهناك محاولات مثمرة للتعريب تقوم بها بعض المراكز المعنية في الوطن العربي؛ استطاعت أن تبلور آلاف المصطلحات في شتى فروع العلوم الطبيعية¹¹⁰، مما يؤكد قدرة اللغة العربية على الاستيعاب والتكيف بقوة لا تقل عن سائر اللغات إن لم تتفوق عليها، لما فيها من زيادة في المواد، ولما فيها من قابلية كبيرة على الاشتقاق. يضاف إلى ذلك الاقتصاد في عدد الكلمات المطلوبة في اعطاء المعنى مقارنة ببعض اللغات العالمية كالانجليزية مثلاً. ففي ترجمة فقرات النصوص نجد على الدوام فائضاً في عدد الكلمات الانجليزية مقارنة بالكلمات العربية. ويمكن اختبار ذلك عبر التراجم الالكترونية.

والعجيب إن مشروع الجابري قد حكم على نفسه بنوع من التناقض. فادعائه السافر بقصور اللغة العربية ونقصها من أن تستوعب اللغة العلمية والمعنوية.. هذا الادعاء يناقضه نفس المشروع الضخم الذي شيّده. إذ إن هذا المشروع يعبر لا فقط عن عبقرية (عقل عربي) قلما نجد قبالتها عبقرية أخرى طوال "قرني الوعي النهضوي"، بل يعبر أيضاً عن الكفاءة المذهلة للغة العربية التي وظفها في مشروعه وجعلها طيّعة لأن يرمي بها إلى الدخول في أبعاد عميقة وسحيقة، أدت بالنهاية إلى نوع من

¹¹⁰ كما هو الحال مع مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي. لاحظ: عبد الرحمن، وجيه حمد: اللغة العربية والحضارة الانسانية، مجلة دراسات شرقية، العددان الخامس والسادس، 1990م.

المفارقة والتناقض، بين التوظيف المذهل لهذه اللغة كوسيلة، وبين المعنى الذي استهدفه في اغتيالها واغتيال العقل من بعدها.

عود على بدء

نعود الآن إلى صلب موضوعنا الأساس في اختيار الوصف المناسب للعقل إن كان عربياً أم إسلامي، وذلك بحسب ما تفيضه مادة العقل المسلط عليها ضوء الدراسة من دلالات تخص طبيعتها والعوامل التي تؤثر عليها في توجهات العقل، فنحن في واقع الأمر بين فرضين محتملين، فإما أن تكون هذه الدلالات ذات مغزى معياري، أو أنها تكون ذات مغزى قومي لغوي أو جغرافي. وبقدر ما ينجح مشروع (نقد العقل العربي) في اثبات قوة تحكّم التأثير اللغوي والجغرافي على مادة العقل وتوجهاته؛ بقدر ما يكون وصفه صالحاً وناجحاً ومن ثم تكون تسميته باضفاء صفة العروبة صحيحة. وكذا بقدر ما يثبت قوة انشداد تلك المادة إلى المفاهيم المعيارية بقدر ما يكون الوصف والتسمية لصالح (العقل المعياري)؛ متمثلاً بالاتجاه الإسلامي للخصوصية الزائدة التي يضيفها واقع الفكر الإسلامي على المعيار الديني عامة.

نقد النشأة العامية لبنية العقل

على ذلك لو عدنا مرة أخرى إلى صياغة (العقل العربي) حسب المشروع الأنف الذكر؛ لوجدنا أن مادته البنيوية قائمة أساساً على مفاهيم (الإنفصال والتجويز والمقاربة)، وهي المادة

التي سعى المشروع أن يثبت أصولها بواسطة البيئة العربية، فاعتبرها مترسخة في أعماق العقل الباطني لقدماء عرب الجاهلية. وقد علمنا أن حجج المشروع قائمة على عدة دعاوى: فمن جهة أن الجابري حاول انتزاع مفهومي الانفصال والتجويز من بيئة الأعرابي، معتبراً أن البيئة هي التي جعلت لهذين المفهومين نوعاً من الحضور والظهور في علوم العرب وأشعارهم، ثم بواسطة الاستضمار تحولاً إلى الثقافة العلمية لعلماء البيان كافة.

فنحن هنا قبال فرضية ترد المفهومين العلميين إلى الجغرافية كأثر حاسم، في قبال فرضية أخرى تردهما إلى عامل (المعيار) من حيث أقرب الطرق للتأكيد على إرادة الله وقدرته. فكيف نحدد أقرب الفرضين إلى الحقيقة؟ مع أننا لو جمعنا دلالات الفرض الأول لحصلنا على عدة قرائن تصب في محور هذا الفرض، كما فعل الجابري حيث استخلص دلالة الانفصال من خصائص الطبيعة الصحراوية لعرب البادية، مثل الرمال والحصى المنفصلة، والنباتات والحيوانات المتفرقة، وقطرات المطر المتقطعة، والنجوم المتناثرة، وغيرها.. وكذا الحال فيما لو جمعنا القرائن الدالة على الفرض الثاني، بما في ذلك نفس القضايا الفكرية التي لها دلالة الانفصال كنظرية الجوهر الفرد وقضايا الزمان والمكان واللاسيبية واللاحتمية وغيرها مما لها دوافع ظاهرة تصب في محور (المعيار)، كإثبات قدرة الله وإرادته.

فأي الفرضين أصلح للتفسير؟ هل نعلل بنية العقل ونردها إلى الجغرافية أم إلى ما ورائها؟ وهل أن العلوم الإسلامية مبعثها الحس أم الدين، البيئة أم المعيار؟

قبل كل شيء لا بد من التأكيد على أن القرائن حينما تجمع لصالح فرضية ما؛ فإن القيمة الإحتمالية الكلية عن الفرضية لا تستخلص من قيم احتمالات تلك القرائن بصورة متساوية. فقيم الإحتمالات تختلف لاختلاف القرائن ذاتها من حيث النوع، لهذا فالأمر لا يعود إلى كثرة الشواهد، فقد تكون قرينة واحدة أقوى من عدد كبير من القرائن. وإذا ما أخذنا بهذا الاعتبار أصبح من الممكن النظر إلى نوع التأثير في القيمة الإحتمالية للقرائن المقدمة لصالح الفرضية¹¹¹. وطبقاً لهذه القاعدة إذا ما أردنا أن نختبر فرضية الجابري في حشد القرائن التي تؤكد على الجذور الصحراوية لنظرية الانفصال واللاسببية التي تنتمي إليها؛ سنجد أن هذه القرائن مع كثرتها لا تحظى إلا بقيمة إحتمالية ضعيفة جداً، وهذا ما يُعرف بالاستقراء وملاحظة الواقع، إذ من الواضح أن تأثير ما ذكره الجابري من رمال منفصلة ونباتات متفرقة ونجوم متناثرة وغيرها؛ لا يمتلك من القوة التي تجعله الحاسم في بناء مادة بنية (العقل العربي) بصورته الساذجة، ولا في تأسيس التصور النظري العلمي لمفهوم الانفصال ونظريته، خاصة إذا ما لاحظنا أمرين مضادين لهذا الفرض، أولهما إن هذه الأمور المنفصلة لا تخلو منها أي بيئة مهما كانت متماسكة، فالانفصال موجود في جميع الأماكن. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهناك في قبال تلك الأمور الانفصالية أمور إتصالية ربما يكون بعضها ذا أثر أقوى، خاصة فيما يتعلق بالجانب الاجتماعي، حيث إن تأثيره أقوى من الجانب الطبيعي ذاته. فمن الواضح أن الحياة

¹¹¹ حول نظرية الإحتمال اوضحنا أن القرائن المختلفة كيفاً لا يمكن اعطاؤها مقادير متساوية من القوة الإحتمالية، وبالتالي فهي لا تقبل التقدير الكمي، كما في كتابنا (الاستقراء والمنطق الذاتي، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2022م، الفصل الثالث من القسم الثالث).

البدوية هي حياة ملتحمة بالنسب تكوّن أساس العصبية كما يقول ابن خلدون¹¹²، الأمر الذي له دلالة على الإتصال بدرجة أقوى من رمال الصحراء والنباتات المتفرقة، فالإنسان يتأثر بالعقل والحياة الجمعية بدرجة أكبر مما يتأثر بالطبيعة.

ومما يلفت النظر أن الجابري، حتى مع ظاهرة الالتحام الاجتماعي لعرب البادية، حاول أن يضيف عليها المدلول الانفصالي ليظل محافظاً على وحدة نسق مشروعه، فلم يعبر عنها بالإتصال والالتحام، بل عبر عنها بالإنفصال المخفف كما عرفنا من قبل.

كما ينطبق الحال السابق على مفهوم السببية والتجويز. فما استخدمه الجابري من مؤشرات عربية دالة على غياب فكرة السببية الضرورية، كما في النجامة والكهانة والقيافة والفراسة والعيافة وغيرها؛ يوجد قبالتها قرائن مضادة من وجهين. فمن جهة لا يختص مبدأ التجويز بالبيئة الجغرافية الضيقة، فالعقول البشرية تمارسه في مجالات كثيرة يقتضيها الظرف والموضوع ذاته. فالنجامة والكهانة مثلاً ربما يعتبران موضوعاً مناسباً لممارسة التجويز، وهي ليست من علوم عرب الجاهلية وحدهم، بل سبقهم في ذلك غيرهم كبلاد فارس والهند والروم، حتى أن النص الذي استشهد به مشروع (نقد العقل العربي) كشاهد بخصوص النجامة على التجويز عند العرب؛ كان يتضمن وجود ذلك العلم عند غير

¹¹² لاحظ: الفصل الثامن من مقدمة ابن خلدون والمعنون: (في أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه).

العرب من الفرس والهند والروم¹¹³، وظاهر النص يوحي بوجود فهم قائم على أساس فكرة السببية الضرورية وليس التجويز¹¹⁴.

ومن جهة أخرى فإن العرب كغيرهم كانوا يتحسسون بثبات الظواهر الطبيعية واطرادها. فبيئتهم لم تكن بيئة خارجة عن سنن الطبيعة، كما لا ينقصها وفرة وجود علاقات السببية. فهم يرون احتراق الأشياء بالنار وموت الحيوانات وطلوع الشمس والقمر وتناوب الليل والنهار وغير ذلك من سنن الطبيعة الثابتة. ولا شك أن كثرة هذه الظواهر وقدرتها في التأثير على تأسيس بنية عقل الانسان أعظم من الحوادث المفاجئة والطارئة، فكيف استحوذت البيئة غير المطردة على عقولهم دون المطردة منها؟!!

كذلك الحال مع طريقة الاستدلال التي يرجعها الجابري إلى نفس نظرية الانفصال والتجويز، فهو يذكر أمثلة خاصة ومناسبة على استخدام هذه الطريقة من الاستدلال بالشاهد على الغائب والوصول إلى نتيجة لا تحظى بدرجة اليقين القطعية، لكنه لا يلتفت إلى وجود نوعين من القرائن المضادة لتلك القرينة. فمن جهة أن استخدام تلك الطريقة وما تتضمنه من عدم الارتقاء إلى رتبة اليقين إنما هي من مقتضيات أيّ بيئة وليست حكراً على البيئة العربية، باعتبار أن علاقات أيّ بيئة لا بد وأن تكون منقسمة إلى علاقات تبرر الوصول إلى درجة اليقين، وعلاقات أخرى لا

¹¹³ لاحظ: بنية العقل العربي، ص245. كذلك: ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1412هـ - 1992م، مادة نوء، ج 1، ص176.

¹¹⁴ إذ جاء في النص ما قوله: «كانت العرب في الجاهلية إذا سقط منها نجم وطلع آخر قالوا: لا بد أن يكون عند ذلك مطر أو رياح، فينسبون كل غيث يكون عند ذلك النجم فيقولون مطرنا بنوء الثريا والدبران والشمال» (لسان العرب: مادة نوء، نفس المعطيات السابقة).

تبرر الوصول إلى ذلك، الأمر الذي يكون فيه استخدام طريقة الظن لا غنى عنه، سواء كانت هذه الطريقة هي عين الاستدلال بالشاهد على الغائب أم غيرها. ومن جهة أخرى إن وجود علاقات مطردة كثيرة في البيئة العربية الصحراوية تحتم على أن يتعامل العرب معها تعاملاً قائماً على اليقين بالفطرة، سواء عزينا ذلك إلى الاعتماد على ذات طريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب، أو كان الأمر يعود إلى طريقة أخرى يتعامل معها الانسان العربي القديم فطرياً لعدم توفر الثقافة العلمية.

هكذا نحن مضطرون إلى التعامل مع ذلك الفرض على هذا المقياس من الإحتمالات، حيث يظهر لنا افتقاره لقوة الاحتمال الكافية لأن يكون معقولاً أو مقبولاً بالترجيح. وما يؤيد نظرنا هو أن الجابري حينما ردّ في بعض الندوات على تهمة كونه يدعو إلى الحتمية الجغرافية، أجاب ببساطة إنه لا يدعو إلى ذلك ولا يؤمن بهذه الحتمية، بل ذكر أمثلة مظاهر الصحراء التي لها دلالة على الانفصال لتصوير بياني «يهدف إلى المقاربة قصد الايضاح والايحاء» دون أن يكون هناك علاقة من نوع علاقة العلة بالمعلول¹¹⁵. وهو بهذا لا يجعل ما ذكره من شواهد لها دلالة ملزمة على المطلوب، وكأنه يتبع بذلك اسلوب البيانين في المقاربة والتجويز، إذ من جهة يجعل شواهده المعدّة كشاهد غير مؤدي بالضرورة إلى إثبات النتيجة كغائب، مما يعني افتقارها لأن تكون منضوية تحت الطريقة البرهانية الأرسطية التي يدعو

¹¹⁵ إذ جاء في النص ما قوله: «كانت العرب في الجاهلية إذا سقط منها نجم وطلع آخر قالوا: لا بد أن يكون عند ذلك مطر أو رياح، فينسبون كل غيث يكون عند ذلك النجم فيقولون مطرنا بنوء الثريا والدبران والشمال» (لسان العرب: مادة نوء، نفس المعطيات السابقة).

لها دون غيرها، في الوقت الذي يجعل مسلكه قائماً على طريقة التجويز التي يتبعها البيانيون، حينما ينفي أن يكون للبيئة الجغرافية طابع حتمي في تكوين وبناء بنى العقول البشرية. فهناك مسافة (تجويزية) بين العلة المتمثلة بالبيئة الجغرافية، وبين المعلول المتمثل في بنية العقل.

مهما يكن، فإن اعتبار ما ذكره من مظاهر الصحراء كشواهد بيانية تهدف إلى التصوير والمقاربة؛ تفرض عليه وضع نظريته الأساسية في التأثير الجغرافي موضع الفرض المحتمل، حتى لدى شخصه بالذات، مما يعني أن ما بناه لا يتعدى الإحتمال على وجود أصل لمفاهيم (الإنفصال والتجويز والمقاربة) في دنيا العرب الأرضية، مثلما يعني امكانية أن يكون هذا الأصل أمراً موهوماً وفرضاً باطلاً.

نقد النشأة العلمية لبنية العقل

لو أردنا أن ندرس نظرية الإنفصال بخصوص الثقافة العلمية التنظيرية؛ سنجد أنها ليست شاملة ولا مطلقة، كما أنها لا تختص بالثقافة العلمية العربية، سواء على نحو علاقة اللفظ بالمعنى في العلوم العربية، أو على نحو الرؤية العلمية للعالم في العلوم الكلامية الإسلامية. فعلى صعيد علوم اللغة إن البيانيين في مختلف علومهم قد فصلوا بين اللفظ والمعنى ككيانين مستقلين، ولم ينظروا اليهما نظرة اتحادية تعبر عن كون الألفاظ دالة على المعاني بذواتها، إلا ما ندر. وهو الموقف المعقول الذي يفسر العلاقة اللغوية تفسيراً واقعياً منسجماً مع جريان الأمور، فضلاً

عن إنه لا يختلف عن مواقف الاتجاهات الألسنية للغات العالمية الأخرى. وفيما عدا ذلك فإن البيانين العرب غالباً ما لجأوا إلى عملية الوصل لا الفصل في دراساتهم اللغوية.

فهذا عبد القاهر الجرجاني، البلاغي المعروف، يعتبر أن الكلمة ليس لها عطاء واضح في المعنى، بل يفهم المعنى الواحد من مجموع الكلمات التي ينتظمها الكلام، فلا تعرف الأغراض إلا من مجموع الكلام كمعنى حاصل. بل ويذهب إلى أكثر من ذلك كدلالة على الإتصال، فيرى أن البلاغة هي صنعة الجمع بين (أعناق المتنافرات المتباينات في ربة) والعقد (بين الأجنبيةات معاهد نسب وشبكة). فعبارات الجرجاني الدالة على الوصل والإتصال؛ هي ذاتها التي ينقلها الجابري عن كتابيه (دلائل الاعجاز وأسرار البلاغة) دون أن يتوقف عندها ويعطيها حقها من النظر والتحليل¹¹⁶. فلو عرفنا أن جوهر البلاغة قائم على التشبيه، والتشبيه عبارة عن قياس واستدلال كما يوظفه البلاغي السكاكي؛ فلا مناص من القبول بقيام جوهر عملية الاستدلال البياني على الإتصال لا الانفصال، إذ إنها أساساً تجمع في قياسها بين المتنافرات لوجود نوع خاص من الشبه بينها.

أما بخصوص نظرية الانفصال داخل الرؤية العلمية للعالم؛ فالملاحظ أنها لا تختص بالفكر العربي الإسلامي، بل ان امتداداتها تظهر لدى كل من الحضارة الهندية واليونانية بما هو معروف بالنظرية الذرية كما قال بها ديمقريطس والتي نافستها نظرية أرسطو في الجسم المتصل. كذلك فإن العلم المعاصر ومنذ

¹¹⁶ لاحظ كلاً من: بنية العقل العربي، ص86-89. والتراث والحدائث، ص152.

بداية القرن العشرين أخذ يتجه صوب المفهوم الانفصالي في تحليل المادة، كما يسلم بذلك صاحب مشروع (نقد العقل العربي)¹¹⁷. فإذا كان للتفكير اليوناني والغربي مبرراته العلمية في اتخاذ مبدأ الانفصال لتفسير الواقع الموضوعي؛ فالأمر لا يختلف مع الفكر الكلامي الإسلامي الذي يقيم نظريته وراء مبرراته المعيارية. يضاف إلى ما لنظرية الانفصال من انسجام مع التفكير الفطري للإنسان، فهي أقرب إلى البساطة والاستيعاب لدى ذهن الإنسان العادي، باعتبارها لا تفضي إلى فكرة التسلسل واللانهاية مثلما هو الحال مع النظرية الإتصالية.

وكذا الحال مع فكرة اللاضرورة السببية أو التجويز، فهي وإن كانت تبدو غائبة لدى التفكير العقلي اليوناني تبعاً للمنظومة الفلسفية، لكنها ليست غائبة لدى الفكر الغربي الحديث والمعاصر، بل يلاحظ أن العلم المعاصر أخذ يروج هذه الفكرة مع فكرة الانفصال والطفرة بشهادة نفس صاحب المشروع¹¹⁸. مما يعني أنها ليست من مختصات الفكر العربي الإسلامي.

يضاف إلى أنه رغم انقسام الثقافة الإسلامية على ذاتها بعض الشيء إزاء فكرة التجويز، فالملاحظ أنه حتى القائلين بهذه الفكرة لم يقولوا بها على إطلاق، فقد حصروها - فقط - في حدود العلاقات الخاصة للسببية، ولم يسحبوها على العلاقة العامة لها. وكم تمنينا أن يضع المشروع لهذه الناحية من حساب، ويفرق بين (السببية الخاصة) التي يختلف حول ضرورتها مفكرو العرب،

¹¹⁷ الجابري، محمد عابد: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة،

1988م، ص162.

¹¹⁸ المصدر والصفحة السابقة.

وبين (السببية العامة) التي لا يختلف عليها أحد، فكما أن فكرة التجويز التي تلوح (السببية الخاصة) تقوم على فصل العلة عن المعلول، واعتبار جواز عدم حدوث المعلول مع وجود العلة، وجواز ابدال العلة بغيرها في عملية انتاج المعلول؛ فإنه لا مجال لهذه الفكرة مع (السببية العامة). إذ ليس هناك من يقول بجواز وجود المعلول من غير علة مطلقاً. وبذلك فإنهم يختلفون مع نظرية (ديفيد هيوم) التي يمتد تجويزها إلى كلا العلتين أو السببيتين، الخاصة والعامة¹¹⁹.

هكذا إن قبول المفكرين الإسلاميين للتجويز بهيئة (السببية الخاصة) وعدم سحبه على (السببية العامة)؛ له دلالة عظيمة على دافعهم المعياري. إذ إن حصر التجويز في العلاقات الخاصة مع الاحتفاظ بمبدأ (السببية العامة)؛ يجعل من الفكر العربي الإسلامي منسجماً مع مفهوم (المعيار)، من حيث الحفاظ على علة الوجود الأصلية (الله)، في الوقت الذي يجوز لهذه العلة أن تمارس عملية القهر لـ (السببية الخاصة) وتقلب علاقات الطبيعة وسننها كيفما تشاء. وهذا التفكير كما هو واضح أقرب إلى (المعيار) منه إلى العامل الجغرافي البيئي، والا فلماذا لم يُجوز مفكروننا فصل العلة عن المعلول على سبيل الاطلاق كما هو الحال مع نظرية (ديفيد

¹¹⁹ انظر حول ذلك المصادر التالية: محمود، زكي نجيب: ديفد هيوم، دار المعارف، 1958م، ص71-72 و86. ريشنباخ، هانز: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1979م، ص85. بيرلين، ايسايا: عصر التنوير، ترجمة الدكتور فؤاد شعبان، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي بدمشق، 1980م، ص239. كذلك: الاستقراء والمنطق الذاتي.

هيوم)؟! مما يعني أن التجويز وإن كان ينسجم مع فكرة الانفصال، إلا أنه للسبب المذكور انفاً لا يصح جرّه اليه مطلقاً.

وكذا الأمر مع طريقة الاستدلال التي لا تفضي إلى القطع واليقين، فهي ليست من مختصات الفكر العربي الإسلامي، بل يشاطره في ذلك العلم المعاصر. فإذا ما كان هذا العلم قد وجد موضوعه الفيزيائي بعيداً عن متناول العقل البشري، أو لأن ذات الموضوع ليس بوسعه ان يفضي إلى اليقين كما في مبدأ اللاتحدد لهايزنبرغ؛ فإن الفكر الإسلامي هو الآخر قد وجد موضوعه المعياري واللغوي - في الغالب - بعيداً عن أن يحدده العقل بدقة، سواء كان ذلك بالامعان في نظرية التجويز تبعاً لروح (المعيار)، حيث الاعتقاد بأن الارادة الإلهية هي وحدها التي يمكنها أن تجمع وتفصل بين المقدمة الاستدلالية ونتيجتها، كما يصرح بذلك بعض الأشاعرة.. أو بسبب الموضوع ذاته لعدم قابليته تحقيق اليقين، كما في القياسات الفقهية واللغوية، لطبيعة الفقه واللغة.

هكذا ننتهي إلى أن اضعاء خاصية (العروبة) على العقل في مشروع (نقد العقل العربي) لم يصادف بنظرنا النجاح لعنتين: فمن جهة إن (العقل العربي) وكما أوضحنا كشف عن إفناؤه لذاته لضمه النماذج الأجنبية على طابعه (القومي). ومن جهة أخرى فإن قرائن تأثير البيئة على العقل لم تكن قرائن كافية لاقتناعنا بقبول تفسير تكوين وبناء بنية هذا العقل. وبالتالي فإن تطوافنا الطويل مع مشروع الجابري قد أكد لنا بأن تاريخنا وتراثنا الفكري لا يصح قراءتهما بالطريقة التي يهيمن عليها العامل

البراني. بل هناك مفارقة قصوى يمكن ملاحظتها بين التحضيرات التمهيدية التي بلغت القمة في التنظيم والعقلانية، وبين النتيجة الساذجة التي انتهت اليها هذه التحضيرات. فكأن الجابري بذلك قد وصل في تحضيراته إلى منتهى (العقل البرهاني) لا لشيء، الا لأجل تفريخ (العقل المستقل) الذي يرميه باللامعقول، فهو كما يقول المثل: (تمخض الجمل فأولد فأراً).

خلاصة الفصل الثاني

تضمّن هذا الفصل سؤالاً إشكالياً مركزياً: هل العقل الذي تشكّل في إطار التراث هو عقل عربي أم إسلامي؟ ورغم التداخل التاريخي العميق بين العروبة والإسلام، بحيث يبدو التفكيك بينهما متعذراً للوهلة الأولى، إلا أن تحديد العامل الحاكم لبنية هذا العقل – أهو لغوي ثقافي أم ديني معياري – يظل ضرورة معرفية، لا لفهم التراث بوصفه ماضياً منجزاً فحسب، بل لفهم قدرة هذا العقل على الإنتاج في الحاضر والمستقبل.

وحتى النص الديني المقدس، وهو المادة الخام الأساسية التي يتغذى منها العقل العربي الإسلامي، يحمل طبيعة مزدوجة: فهو من جهة نص لغوي عربي، ومن جهة أخرى نص ديني مشحون بالقداسة والمعيارية. وينعكس هذا الازدواج على بنية العقل نفسه، فيجعل منه عقلاً يتحرك بين منطق لغوي بياني، ومنطق معياري تكليفي. غير أن الدراسات التي حاولت رسم حدود فاصلة بين هذين البعدين نادرة جداً، باستثناء مشروع الجابري، الذي رغم تركيزه على البعد اللغوي، أتاح إمكانية فهم البعد المعياري بطريقة سلبية أو غير مباشرة.

وقد عرفنا أن للجابري مبررات عديدة لاختياره مصطلح "العقل العربي" بدلاً من "العقل الإسلامي"، ومنها الدور الحاسم للغة العربية وعلومها في تشكيل آليات المعرفة، ومنها أيضاً رغبته في الابتعاد عن الحقول اللاهوتية والتركيز على البحث الإبستمولوجي. غير أن حصر البحث في "العقل العربي" لا

يجنبه بالضرورة التداخل مع الصبغة المعيارية الدينية، كما أن البحث في "العقل الإسلامي" لا يستلزم بالضرورة الوقوع في اللاهوت.

ومن الناحية الأساسية، يقوم مشروع الجابري على البيئة والجغرافيا واللغة، بوصفها عوامل مُشكِّلة لبنية العقل العربي. فقد اعتبر أن هذا العقل قد تشكّل في حوض الصحراء والبادية. ومن هنا تُستدعى مفاهيم الانفصال والتجاور والتجويز والمقاربة، بوصفها سمات بنيوية للرؤية والمنهج معاً. كما اعتبر أن الثقافة العامية الجاهلية، المتأثرة مباشرة بالبيئة الصحراوية، قد أسست رؤية انفصالية للعالم، حيث الأشياء متجاوزة لا مترابطة، والعلاقات السببية غير ضرورية، بل جائزة. ومن هذه الرؤية تولّد منهج الاستدلال القائم على التشبيه والمقاربة، وهو ما يظهر بوضوح في الشعر الجاهلي، وفي علوم الأثر والأمانة كالقيافة والنجامة والفراسة، حيث يغيب اليقين السببي لصالح الظن والتخمين.

أما في الثقافة العلمية الإسلامية، فقد رأى أن تأثير البيئة لم يكن مباشراً، بل مرّ عبر اللغة العربية، التي حملت صورة العالم الصحراوي واستبطنتها في بنيتها. فاللغة – في مشروع الجابري – ليست مجرد أداة تعبير، بل محدّد أساسي لنظرة الإنسان إلى الكون. وأكّد في هذا السياق، أن أول عمل علمي منظم في الحضارة الإسلامية كان تقنين اللغة وضبطها، وأن المنهج الذي اعتمده النحاة واللغويون أصبح نموذجاً ضمناً لبقية العلوم، من فقه وكلام وأصول.

ويبلغ التحليل ذروته عند بيان مركزية "البيان" بوصفه المنهج الاستدلالي الجامع للعلوم العربية الإسلامية. فالبلاغة، وخصوصاً علم البيان، لا تُفهم هنا كفن تعبيرى فحسب، بل كمنطق داخلي قائم على التشبيه والقياس، وهو المنطق ذاته الذي حكم الاستدلال الفقهي والكلامي. وبذلك يصبح البيان التعبير الأوضح عن عروبة العقل، من حيث إنه يجمع بين اللغة، والرؤية الانفصالية، والمنهج القياسي.

ومن الناحية النقدية، رغم تأكيد الجابري على عروبة العقل استناداً إلى اللغة والبيئة، إلا أنه يدرج ضمن (العقل العربي) ثلاثة نُظم معرفية غير متسقة طبقاً لتحليله، وهي: النظام البياني والبرهاني والعرفاني. فهو ينظر إلى النظام البرهاني بأنه ذو أصل يوناني، وإلى العرفاني بأنه ذو جذور غنوصية فارسية، وكلاهما يناقض الأسس التي بُنيت عليها عروبة النظام البياني.

ورغم محاولاته لتبرير هذا الجمع، سواء بالحديث عن "الجنسية الثقافية" أو الحديث عن الثقافة العربية، إلا أنها لا ترفع التناقض، بل تؤدي في النهاية إلى تنويب خصوصية العقل العربي نفسه، وتحويله إلى عقل كوني عام، يفقد معه سمة "العروبة" بدلالاتها المميزة.

وبالتالي فإن مشروع (نقد العقل العربي)، رغم قوته التحليلية وجرأته المنهجية، قد وقع في مأزق بنيوي: فقد نجح في تأسيس عروبة العقل على مستوى النظام البياني، لكنه فشل في الحفاظ على هذا التأسيس حين وسّع مفهوم العقل ليشمل نُظماً معرفية

تتناقض شروطه الأولى، الأمر الذي جعل المشروع مشدوداً دائماً
بين إثبات الخصوصية ونقضها من الداخل.

الفصل الثالث

التصنيف الثلاثي للعقل العربي

لا يُشك أن الجابري أقام تصنيفاً جديداً لعلوم التراث يُعدّ ثورة منهجية كبيرة، وهو يستحق التقدير، إذ أعاد فيه ترتيب العلاقات بين العلوم والمعارف التراثية بطريقة جديدة تتجاوز الاختلافات المظهرية لتتنظر إلى ما تكنه من توافقات أو إختلافات بنيوية داخلية تتمثل في آليات المعرفة ووسائلها ومفاهيمها الأساسية. حيث بدلاً مما كان تصنيفها إلى علوم النقل والعقل، أو الدين واللغة، أو علوم العرب وعلوم الأجانب، وبدلاً من إظهار الانفصال والاستقلال بين كل من علوم الفقه والنحو والبلاغة واللغة والكلام، وكذلك بدلاً من إظهار التجاور بين علمي الكلام والفلسفة، وأيضاً بدلاً من جعل التصوف في قائمة العلوم الدينية، والكيمياء في قائمة العلوم العقلية مع الرياضيات والطبيعيات.. بدلاً من كل ذلك أقام الجابري تصنيفه اعتماداً على البنية الجوانية فانتهى إلى وجود ثلاثة نظم معرفية متكاملة؛ هي النظام البياني الذي يعتمد على قياس الغائب على الشاهد كمنهج في إنتاج المعرفة، ونظام العرفان المؤلف من تصوف وباطنية وكيمياء وتطبب وفلاحة نجومية وسحر وطلسمات وعلم تنجيم، حيث يؤسسها النظام العرفاني القائم على (الكشف والوصال) و (التجاذب والتدافع). كذلك النظام البرهاني الذي يؤسس كلاً من المنطق والرياضيات والطبيعيات والالهيات أو الميتافيزيقا،

والقائم على مبدأ «الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي كمنهج»¹²⁰.

وقد حسب الجابري تصنيفه هذا مطابقاً لما أشار إليه القشيري، فهو عبارة عن برهان وبيان وعرهان¹²¹. لكن مقاصد القشيري وتقسيمه لهذه الطرق تختلف كثيراً عما رمى إليه الجابري. فالبرهان عند القشيري هو من خاصة علم الكلام بالدرجة الرئيسية، بخلاف ما عند الجابري الذي يعتبره من خاصة الفلاسفة الأرسطيين. يضاف إلى أن القشيري يعتبر هذه الطرق عبارة عن أنوار بعضها أكمل من البعض الآخر بغير تضاد ولا معارضة، وأن الترتيب والكمال فيما بينها يسير باتجاه معاكس لما هو مرتب عند الجابري. فالقشيري يرى أن أبلغها كمالاً يتمثل في العرفان ثم البيان وأخيراً البرهان. ويلاحظ أن تقسيمه هذا لا يعبر عن تقسيم معرفي فحسب، بل كذلك فيه جنبه لاهوتية أو معيارية غير معرفية، حيث يتفاوت بالقيمة الايمانية، أي أنه عبارة عن معرفة ومعيار معاً¹²².

مهما يكن من أمر، يلاحظ أن التمايز بين النظم المعرفية عند الجابري قائم على رصد الاختلاف في أسلوب كسب المعرفة، أو الاستدلال والقيمة المعرفية المتمخضة عنه. فبحسب رأيه أن للنظام البياني دلالة لغوية غير لزومية تفيد الوضوح والظهور حتى في مظهره الاستدلالي، لأنه استدلال قائم على القياس غير

120

تكوين العقل العربي، ص333-334.

¹²¹ بنية العقل العربي، ص284-286.

¹²² القشيري: لطائف الإشارات، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور ابراهيم بسيوني، دار

الكاتب العربي، القاهرة، ج2، ص180 و194-195 و122.

البرهاني، أي إنه لا ينتج القطع واليقين، بخلاف ما هو الحال في النظام البرهاني الذي يجعل من القياس أو الاستدلال ما يفيد البرهان واليقين، إذ يضمّنه علاقة اللزوم بين المقدمة ونتيجتها بكشفه عن علاقة السببية بين الوقائع الخارجية. في حين إن العرفان لا يقوم على هذا ولا على ذلك. فهو مجرد تعبير عن ادعاء شخصي بكشف الحقيقة، وهو يقوم على روابط سحرية غير لزومية ولا معقولة، مؤسسة على ركيزة (المشابهة في العلاقة)، لهذا فهو لا ينتج إلا النتائج غير المعقولة.

خلل التصنيف

إن التصنيف الذي وضعه الجابري ينتابه الخلل والقصور لعدة اعتبارات. فمن جهة ضمّن الجابري تقسيمه الأنف الذكر شكلاً صورياً افتعل فيه التضاد بين النظم، مثل افتعاله للتضاد بين النحو والمنطق مع أنهما في الأساس صوريان وليسا نظامين فكريين كسائر النظم المعرفية التي تمتاز بامتلاكها رؤية كلية عن العالم أو الوجود. كذلك فإن (البيان) الذي عدّه نظاماً بحاله قد جرّده من الفعالية العقلية المستقلة رغم احتوائه على علم الكلام، كما هو الحال مع المعتزلة التي جرّدها من الممارسة العقلية المستقلة، وكذا الحال مع الامامية الاثني عشرية التي وضعها في مصاف الباطنية ضمن النظام العرفاني واتهما بعدة تُهم باطلة على ما سنرى.

ولا شك أن هذه النظرية تفضي إلى نفي أن يكون الفكر العربي الاسلامي حاملاً لأي دلالة عقلية مستقلة، باعتبار أن البيان هو

النظام الوحيد الذي يمثل أصالة الفكر العربي، أما النظامان الآخران فهما من النُظم الدخيلة عليه كما هو معروف.

يضاف إلى ما سبق أن التصنيف المذكور يتضمن تضاداً تاماً بين العرفان الكشفي والبرهان الفلسفي، مع أن الروابط التي تربطهما تتيح امكانية ردّ نتاج أيّ منهما إلى الآخر على ما كشفنا ذلك في بعض الدراسات المستقلة¹²³، بل يكفي ما سينكشف من زيف هذا الزعم حينما نتطرق إليه خلال بحثنا لنقد القطيعة المزعومة بين الفكرين المغربي والمشرقي.

صورية النُظم والصراع المزعوم

من الغرائب التي احتواها مشروع الجابري محاولة جعل العلوم الصورية نُظم فكرية بعضها يضاد البعض الآخر، بل وتنتج قضايا معرفية من غير اعتبار للأصول المولدة التي لا غنى عنها في أيّ عملية من عمليات الانتاج المعرفي، رغم أنها لا تفضي بالضرورة إلى حالة القطع واليقين، حتى أن ادعاء بعض الدوائر المعرفية بأن ما تنتجه من معارف يقوم على البرهان ويتصف بالقطعية؛ لا يعني بالضرورة أنها كذلك حقاً، باعتبارها ليست محايدة، بل موجهة أساساً من قبل تلك الأصول. فالطريقة البرهانية في الاستدلال والوصول إلى نتائج يقينية أو قطعية قد تدّعيها أحياناً حتى العلوم التي يكثر فيها الظن، كما هو حال علم الفقه، مثلما يدعيه ابن حزم الأندلسي والشريف المرتضى وابن

¹²³ يلاحظ بصفة خاصة ما جاء في القسم الأول من: نُظم التراث. كذلك: النظام الوجودي.

ادريس الحلي ومحمد أمين الاسترابادي وغيرهم، فكيف الحال مع علم الكلام الذي ينافس الفلسفة في ادعائه بكشف الحقائق، أو حتى استخدام طريقته المنطقية للبرهان، كما فعل المتأخرون من أصحاب النظام المعياري؟!

لذا فثمة شروط موجّهة غير محايدة تكمن خلف ما يُدعى من طرق برهانية؛ هي التي تضي على السلوك المعرفي نهجه البرهاني. فالشروط المشار إليها هي مصادرات قبلية تحقق للجهاز المعرفي ما يتطلّع إليه من قطع وبرهان. وهذا ما ينطبق على النظام الفلسفي (البرهاني)، فلولا ما يحمله من مصادرات قبلية خاصة لا يتفق عليها الجميع؛ لما تمكّن من الوصول إلى نتائج هي بمثابة المقطوع بها والمبرهن عليها مع أخذ اعتبار هذه الشروط من المصادرات. والحال نفسه ينطبق على طريقة أهل الكلام، فهي أيضاً تُعدّ برهانية أو مفضية إلى القطع مع أخذ اعتبار شروطها من المصادرات القبلية، حتى مع اعتمادها على منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب.

فطريقة البرهان تظل صورية لا يسعها توليد مادة الدليل أو النتيجة. فمثلما يمكن إجراؤها على علوم الطبيعة والميتافيزيقا بحسب الشروط الخاصة؛ يمكن إجراؤها أيضاً على علوم البيان أو المعيار كالفقه والكلام من دون اختلاف. هذا بالإضافة إلى ما أثبتته الدراسات الحديثة من أن طريقة البرهان الأرسطية الشائع استخدامها قديماً هي محل اعتراض جذري لكونها تقضي إلى المصادرة على المطلوب.

على ذلك فإن صورية المنطق - ومنه القياس البرهاني - تقتضي أن لا يكون بينه وبين البيان أي تضاد ومعارضة، مما يجعل المحاولة التي سعى إليها الجابري بهذا الخصوص غير موفقة، إذ لم يكتفِ باظهار التضاد بين النظامين البياني والبرهاني على مستوى الرؤية كما هو الحال على صعيدي علم الكلام والفلسفة، بل وادعى كذلك وجود التناقض والانقسام بينهما على صعيد المنهج متمثلاً بالنحو والمنطق¹²⁴، بالرغم من إن هذين العلمين يعالجان موضوعين مختلفين وإن تداخلا في بعض القضايا المشتركة. وهو طبقاً لهذا الادعاء حاول أن يُفسر بعض القضايا الميتافيزيقية استناداً إلى صورية هذين العلمين، فربط بين انطلاق لائحة المنطق الأرسطي من مقولة (الجوهر) وبين قول الفلاسفة بقدوم العالم، وعلى نفس الشاكلة ربط في الطرف المقابل بين انطلاق لائحة النحو العربي من مقولة (الفعل) وبين قول الكلاميين بحدوث العالم، أو خلقه من لا شيء. كذلك فعل نفس الشيء في تفسير خلو قائمة النحو العربي من مقولات (الوضع والملكية والاضافة) بالقياس إلى حضورها في المنطق الأرسطي. إذ رأى أن ذلك الغياب ينسجم مع نزعة علم الكلام في نفي أن يكون لتلك المقولات حقيقة تصدق على الانسان، فهي تُحمل عليه مجازاً، إذ المعتبر أن الله هو المالك والفاعل والواضع حقيقة لا الانسان، وبالتالي فهو يفسر هذا النفي الكلامي لمصادقية تلك المقولات على الانسان من حيث كونها غائبة في لائحة النحو¹²⁵.

¹²⁴ انظر: بنية العقل العربي، ص 557.

¹²⁵ انظر: التراث والحداثة، ص 147-148. كذلك: بنية العقل العربي، ص 50 وما بعدها.

لكن بغض النظر عن غرابة هذا الربط بين النحو والكلام، فإن ما ذكره لا يصدق على جميع علماء الكلام. فإذا كان من الواضح إنه يصدق على الأشاعرة فعلاً، فإنه مع غيرهم يختلف تماماً، خاصة فيما يتعلق بنظرية الوضع والاضافة كما هو ملاحظ لدى المعتزلة. أما مقولة الملكية فمن الواضح أن لها أثرها الحضورى في النحو كما هو الحال في (لام الملكية). بل حتى مقولة الاضافة هي أيضاً تحظى بهذا الحضور بما تعبّر عن نسبة بين طرفين هما المضاف والمضاف اليه، بالرغم من وجود الاختلاف في حقيقة هذه النسبة إن كانت عبارة عن (المصداق) كما هو في النحو، أو (المفهوم) كما هو الحال في المنطق، على ما كشف عنه الفارابى في كتابه (الحروف) وأشار اليه الجابري في (بنية العقل العربى).

مع أنه يمكن القول إن غياب لفظة لا يدل بالضرورة على غياب معناها، كما سبق أن أكد على ذلك المستشرق (جولدتسيهر)، إذ ذكر بأن البعض قالوا بأن الاسلام خال من الفكرة الأخلاقية المسماة بـ (الضمير)، مبررين قولهم هذا بأن اللغة العربية وسائر اللغات الاسلامية الأخرى كلها تخلو من كلمة خاصة للتعبير بدقة عما يُقصد من هذه اللفظة. وقد ردّ (جولدتسيهر) على هذا الزعم قائلاً بأنه «لو كان الأمر كذلك لكننا ندعي بحق بأن شعراء (الفيديا) كانوا يجهلون عاطفة العرفان بالجميل لأن كلمة (شكر) غريبة عن اللغة الفيديّة». وسبق للجاحظ في كتابه (البخلاء) أن فنّد ملاحظة أحد أصدقائه بأن عدم وجود كلمة (الجود) في لغة الروم يمكن أن تتخذ دليلاً على بخل الروم المطبوع فيهم. كما انتقد كذلك الذين أخذوا من فقدان كلمة

(نصيحة) في اللغة الفارسية دليلاً على الغش الغريزي في هذا الشعب¹²⁶.

يضاف إلى ذلك إن طبيعة النحو الصورية وخصائص موضوعاته المستقلة ولو نسبياً لا يسعها أن تفسر القضايا الميتافيزيقية بمجرد وجود خيط ضعيف جداً من المناسبة بينهما، خاصة إذا ما كانت هذه القضايا قابلة لأن تُفسر باتساق بحسب المنطق الجواني الذاتي لطريقة الأصل المولد في الجهاز المعرفي.

والذي أتاح للجابري أن يصنع من نظام النحو نظاماً مضاداً لنظام المنطق هو تلك المحاورة الطويلة التي أوردها أبو حيان التوحيدي بين العالم النحوي أبي سعيد السيرافي (المتوفى سنة 368هـ) والعالم المنطقي أبي بشر متى بن يونس (المتوفى سنة 328هـ)¹²⁷، فيها برّر لوجود نظامين متكاملين ومتضادين، معتبراً هذه المحاورة بداية الوعي باختلاف وتضاد النظامين، حيث اكتمال البيان من جهة وحضور المنطق الأرسطي بتمامه بعد ترجمة كتاب (البرهان) من جهة أخرى، الأمر الذي أفضى - بنظره - إلى حالة الانفجار والانفصال إلى حيث لا يلتقيان¹²⁸. خصوصاً وقد جاء بعد تلك الحادثة من عمل على توكيد ذلك الانفصال كما فعل المنطقي أبو سليمان السجستاني (المتوفى سنة

¹²⁶ جولدتسيهر، أجنس: العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية كل من محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، دار الكتاب المصري في القاهرة، الطبعة الأولى، 1946م، ص28.

¹²⁷ التوحيدي، أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت، الليلة الثامنة، ج1، ص107 وما بعدها.

¹²⁸ تكوين العقل العربي، ص260.

391هـ) الذي شدّد على فصل العلاقة بين البيان والبرهان، مما جعل الجابري يعتبر ذلك لحظة جديدة في تطور العلاقة بين النظامين¹²⁹.

مع أن إفتعال التضاد بين المنطق والنحو قد سبق أن ردّ عليه الفارابي الذي أعاد العلاقة الحقيقية بينهما فيما يختلفان وما يشتركان عليه من بحث، موضحاً أنه حتى في مجال ما يشتركان فيه تختلف الغاية بينهما، فغاية ما يريده المنطق من بحث هو عموم اللغة، في حين إن غاية ما يريده النحو منه هو خصوصية اللغة لا عمومها¹³⁰.

والعجيب إن الجابري بعد أن شدّد على وجود التضاد والتنافي بين المنطق والنحو في كلا كتابيه (التكوين والبنية) جاء ليقرر في بعض فقرات الكتاب الأخير (بنية العقل العربي) مشروعية ما قام به الفارابي مقتنعاً بطريقته التوفيقية¹³¹، وكأنه نفى ما ثبتته من قبل.

والواقع إن مناقضة أهل البيان للمنطق لا يقصد منه - في الغالب - مناقضة المنطق لذاته، فهو في حد ذاته لا يعد مضاداً للبيان أو المعيار، بل لأن الفلاسفة وضعوه واستخدموه لأغراضهم (الوجودية) حتى أصبح ملاصقاً لأعمالهم الفلسفية؛ لذا أبعداه أهل المعيار عن اهتمامهم وحرّمه بعضهم للغرض ذاته، حتى حان وقت إعادة ترتيب اعتباره وتوظيفه داخل حيز البيان

¹²⁹ المصدر السابق، ص 261-262.

¹³⁰ الفارابي: إحصاء العلوم، تصحيح وتقديم وتعليق عثمان محمد أمين، مطبعة السعادة

بمصر، 1350هـ - 1931م، ص 18-19.

¹³¹ بنية العقل العربي، ص 428.

كما فعل ابن حزم والغزالي والفخر الرازي وغيرهم، على ما أشار إلى ذلك ابن خلدون في مقدمته¹³².

بل يلاحظ أن أغلب الذين نقضوا الفلسفة وعلوم الأوائل عموماً هم من أهل المعيار لا البيان اللغوي والنحوي، كما هو الحال مع السلف وإبن قتيبة والغزالي - في شخصه المعياري الأشعري لا الوجودي - وإبن الصلاح صاحب الفتوى الشهيرة في تحريم المنطق باعتباره مدخلاً للفلسفة، كذلك ابن تيمية الذي له كتب ورسائل عديدة في نقض كل من المنطق والفلسفة والتصوف. حتى أن ابن حزم الأندلسي كان يعتبر أن من العلل الأساسية لرفض مثل تلك العلوم هو الاعتقاد بأنها تبعث على الكفر ومناوئة الشريعة¹³³.

هكذا فليس هناك تضاد بين المنطق والنحو، وما حصل من تضاد إنما هو بين الروحين الوجودية الحتمية والمعيارية، بحيث لا يمكن الجمع والتوفيق بينهما إلا لحساب إحداهما على الأخرى، إذ نرى أن بينهما قطيعة جوانية (منطقية). وهذا ما دفعنا إلى القول بضرورة دراسة هاتين الروحين كموضوعين في ذاتيهما بغض النظر عن العناصر الصورية المحايدة التي توظفها كل

¹³² يذكر ابن خلدون بأن صناعة المنطق قبل إمام الحرمين الجويني لم يكن ظاهرة في الملة، وما ظهر منها بعض الشيء لم يأخذ به المتكلمون «لملابستها للعلوم الفلسفية المبينة للعقائد الشرعية بالجملة، فكانت مهجورة عندهم لذلك». لكن منذ الجويني فإن هذه الصناعة قد أخذت طريقها وسط أهل الملة، ثم انتشرت وقرأها الناس وفرقوها عن العلوم الفلسفية من حيث أنها عبارة عن قانون ومعيار للأدلة فقط (تاريخ ابن خلدون، ج1، ص835).

¹³³ رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، نفس المعطيات السابقة، ج4، ص98 وما بعدها.

منهما، مثلما فعلنا ذلك ضمن حلقات مشروع (المنهج في فهم الإسلام).

العقل العربي وتغيب العقل

سبق أن أشرنا إلى أن من المؤاخذات التي يُؤاخذ عليها الجابري في تصنيفه لنُظم الفكر العربي؛ هو انه جعل من (البيان) نظاماً مجرداً عن الاستقلالية العقلية رغم احتوائه لعلم الكلام، وقلنا إنه بهذا يجعل من الفكر العربي الاسلامي فكراً يغيب فيه العقل كلياً الا ما طرأ عليه من الخارج، وبالتحديد من أرض اليونان عبر الفلسفة.

فالنظام البياني في مشروع الجابري وجهان، أحدهما ظاهر من التسمية كمنطوق، لما له من دلالة لغوية تتسق مع التنظير الذي أراده صاحب المشروع في اعتبار اللغة العربية أساس العقل العربي. أما الوجه الآخر فهو ذو دلالة خلفية كمفهوم يعبر عن نفي كل ما ليس بقائم على البيان أو اللغة، وبالتحديد فإنه يعبر عن نفي الوجود العقلي المستقل. والذي يؤكد هذه الدلالة هو أنه كان صريحاً فعلاً في نفي الاتجاه العقلي المستقل، أو نفي الوجود العقلي الا بحدود ما هو موظف لحساب البيان وخدمته. وبالتالي فإن رأيه يتماشى مع وجهة نظر ابن خلدون الذي يعتقد بأن علم الكلام إنما كان لدفع شبهات (الملحدين)، لذا رأى أن علماءه استخدموا النظر العقلي مثلما استخدمه (الملحدون)، دون أن يكون قصدهم تقرير الحقائق عن طريقه، بل كان العقل عندهم لأجل خدمة الايمان والشرع، وهو يتناسب مع تعريفه لعلم الكلام بأنه

«علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على المبدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»¹³⁴.

وكذا الحال مع الجابري، إذ رأى أن المتكلمين، والمعتزلة منهم بالخصوص، يرفعون شعار العقل من حيث «إنهم يريدون الدفاع عن العقيدة أمام من لا يؤمن بكتاب ولا سنة.. فالعقل هنا مع المعتزلة.. مجرد أداة، فهو في جميع الأحوال في خدمة الكتاب والسنة وليس بديلاً عنهما»¹³⁵، وعليه لا فرق بينهم وبين الفقهاء والنحاة، فالجميع ينظرون في (الدليل): «والدليل عندهم هو النص أساساً. وإذاً، فتكوين العقل البياني إنما يتم عبر حفظ النص والنظر في النص، وبالتالي فاهتمامه سيتركز أساساً على (نظام الخطاب) وليس على نظام العقل»¹³⁶.

مع ذلك يفرّق الجابري شكلياً بين السلطة المرجعية التي تتحكم في علم الكلام وبين تلك التي تتحكم في كل من الفقه والنحو. إذ بنظره إنه إذا كانت تلك السلطة في الفقه والنحو هي النص، فإنها في علم الكلام عبارة عن الميتافيزيقا «لكن لا الميتافيزيقا التي يشيّد بها (العقل المجرد)، بل التي يستنبطها العقل المؤول للنص. ذلك لأن العقل في علم الكلام ليس مشرّعاً، فهو لا يبتدئ بصورة مطلقة، بل يبتدئ الحجج والأدلة لنصرة العقيدة ككل أو مذهب

¹³⁴ تاريخ ابن خلدون، ج1، ص821 وما بعدها.

¹³⁵ تكوين العقل العربي، ص120.

¹³⁶ بنية العقل العربي، ص107.

هذه الفرقة الكلامية أو تلك في فهم وتأويل قضايا العقيدة والدفاع عنها»¹³⁷.

مهما يكن فالملاحظ أن الجابري لا يرى استقلالاً خاصاً بالطريقة العقلية بالقياس إلى الطريقة الأخرى المناقسة لها، فهو يجمعها معاً تحت غطاء وسقف واحد يطلق عليه البيان أو النظام البياني الذي يعاني برأيه من غياب أولوية التفكير على التعبير، وأولوية المعنى على اللفظ، وأولوية العقل على النص، باعتبار أن مفكره كانوا يضعون طاقاتهم الفكرية ويقيّدونها في حدود عملية استثمار النص، لا أكثر¹³⁸.

هذا على الرغم من أن مشروع الجابري لا يتورع عن نقل النصوص الإسلامية التي تحمل الدلالات العقلية في أسبقية المعنى على اللفظ، كتلك التي ينقلها عن المعتزلة، مثل الجاحظ والهمداني¹³⁹.

¹³⁷ المصدر السابق، ص 155.

¹³⁸ المصدر السابق، ص 104.

¹³⁹ فهو ينقل عن الجاحظ قوله وهو بصدد التعليق على الآية القرآنية الكريمة ((وعلم آدم الأسماء كلها)): «لا يجوز أن يعلمه الاسم ويدع المعنى، ويعلمه الدلالة ولا يضع له المدلول عليه. والاسم بلا مسمى لغو كالظرف الخالي، والأسماء في معنى الأبدان والمعاني في معنى الأرواح. اللفظ للمعنى بدن، والمعنى للفظ روح. ولو أعطاه الأسماء بلا معان لكان كمن وهب شيئاً جامداً لا حركة له وشيئاً لا حس فيه وشيئاً لا منفعة عنده، ولا يكون اللفظ اسماً إلا وهو مضمّن بمعنى، وقد يكون المعنى ولا اسم له ولا يكون اسم إلا ويكون له معنى». كما وينقل عن القاضي الهمداني قوله: «إعلم أن المواضع إنما تقع على المشاهدات وما جرى مجراها لأن الأصل فيها الإشارة على ما بيّناه. فإذا ثبت ذلك فيجب متى أردنا التكلم بلغة مخصوصة أن نعقل معاني الأوصاف والأسماء فيها في الشاهد، ثم ننظر: فما حصلت فيه تلك الفائدة نجري عليها الاسم في الغائب، وهذا في بابه بمنزلة معرفة ما له أصل في الشاهد في أنه يجب أن يعلم أولاً ثم ينبني عليه الغائب» (بنية العقل العربي، ص 68 و 69).

والحق إن الجابري قد خلط بين ورقتين، أو إنه أخفى ورقة في طي أخرى. فما ذكره عن النظام البياني يصدق على قسم من أقسام التفكير داخل الفكر الاسلامي. ففي مشروعنا (المنهج في فهم الإسلام) اعتبرنا النظام المعياري يحمل دائرتين من التفكير، هما الدائرة البيانية والدائرة العقلية. أما ما فعله الجابري فهو أنه أقحم الدائرة الأخيرة في طي الأولى، وهو أمر غير مقبول. فالطريقة العقلية - كما أوضحنا ذلك ضمن المشروع المشار اليه - لم تكتفِ بممارسة عملية التأسيس القبلي والخارجي للخطاب الديني حتى يُفترض أن يقال بأن ذلك كان لمواجهة العقائد الأخرى ولصالح الخطاب أو النص، بل هناك أمر آخر أهم، وهو ما يتعلق بالتأسيس البعدي والداخلي للخطاب عبر آلية الفهم. فطبقاً لهذا التأسيس يكون التوظيف مقلوباً، فهو ليس توظيفاً للعقل لخدمة البيان أو النص، بل العكس هو الصحيح. وما يزيد الأمر تأكيداً هو أن هذا التأسيس أو الفهم لم يتشكل طبقاً لموجهات النص والبيان، بل مجعول تبعاً للتشريع القبلي للعقل.

فمثلاً جاء عن الشريف المرتضى، وهو بصدد تأويل بعض الآيات التي لها علاقة بعصمة الأنبياء، قوله: «إنه إذا ثبت بأدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال والمجاز ووجوه التأويلات أن المعاصي لا تجوز على الأنبياء عليهم السلام؛ صرفنا كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك من كتاب أو سنة إلى ما يطابق الأدلة ويوافقها، كما يفعل مثل ذلك فيما يرد بظاهره مخالفاً تدل عليه العقول من صفاته تعالى وما يجوز عليه أو لا يجوز»¹⁴⁰. فالقاعدة

¹⁴⁰ المرتضى، الشريف علم الهدى: أمالي المرتضى، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، 1403هـ، ج2، ص125-126. وعلى شاكلة هذا النص انظر للشيخ أبي جعفر الطوسي كلاً من: الاقتصاد في الاعتقاد، منشورات مكتبة جامع جهلستون في

التي يقرها هذا الاتجاه هو أن للعقول «دلالة على جميع الأحوال غير محتملة، فرددنا كل مشتبه من آيات وغيرها إلى أدلة العقول لأنها أصل..»¹⁴¹. وهذا الاتجاه نجده حتى لدى الأشاعرة المتأخرين، كالفخر الرازي الذي أكد في كثير من نصوصه على ضرورة الثقة بالعقل وممارسة التأويل حين تعارضه مع النقل، مُبدياً أن دلالة العقل قطعية بخلاف دلالة النص التي لا تتجاوز الظن¹⁴².

هكذا يدل ما سبق على وجود تأسيس قبلي للنظر العقلي يتأسس به الخطاب خارجاً وداخلياً، أو قبلاً وبعداً. وهو إن دلّ على شيء فإنما يدل على وجود منافسة بين التشريع العقلي والتشريع البياني للنص.

ومن الضروري أن نعرف بأن النظام التشريعي للنص لما كان قائماً أساساً على (المعيار)، ومثله النظام التشريعي للعقل الكلامي، إذ يقوم هو الآخر على ذات (المعيار)، الأمر الذي يميّزه عن نظام التشريع العقلي للفلسفة والذي يتأسس على (الوجود) لا (المعيار).. فهذا الحال من الاتفاق في المشاركة

طهران، ص162. والرسائل العشر، تقديم محمد واعظ زادة الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين في قم، ص325.

¹⁴¹ رسائل الشريف المرتضى، إعداد مهدي رجائي، تقديم وإشراف أحمد الحسيني، نشر دار القرآن الكريم في قم، 1405هـ، ج1، ص121. كذلك: المرتضى: تنزيه الأنبياء، منشورات الشريف الرضي، قم، ص14 و24 و93.

¹⁴² ينظر بهذا الصدد مصادر الفخر الرازي التالية: أساس التقديس في علم الكلام، مطبعة كردستان العلمية في مصر، ص210-211. وأصول الدين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، 1404هـ-1984م، ص25. ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1404هـ-1984م، ص71. كذلك انظر: جليبي، المولى حسن: شرح المواقف، طبعة حجرية قديمة، ج1، ص209.

بالمعيار بين العقل الكلامي والنص، والذي يجعل مدار قضايهما مشتركة، حيث أن العقل الكلامي يبحث أساساً في الحقول التي يطرحها النص أو ما يتعلق بها مباشرة أو غير مباشرة؛ كل ذلك يشكل سبباً للوهم الذي أوقع الجابري في الالتباس الأنف الذكر، إذ بوجود طابع الشركة المعيارية، ولكون العقل المعياري يتغذى من نفس المائدة التي أحضرها النص؛ فإن الجابري لم يفرّق بين الأمرين، فظن أنهما يعبران عن تشريع واحد هو تشريع النص أو البيان.

وعليه هناك مفارقة يديها المشروع بخصوص غياب العقل في النظام البياني. فهذا النظام بنظر الجابري عبارة عن فكر لا يقوم على أي فعالية عقلية مستقلة، مع أنه في الوقت ذاته يعمل على توليد وتأسيس قضايا لها خصائص عقلية صرفة، كما في توليد النحو لقضايا علم الكلام على ما قدمنا.

دفاع عن العقل الشيعي

أخطأ الجابري خطأً جسيماً حينما جرّد الإمامية الاثني عشرية من صفتها المعيارية أو البيانية ليضعها في دائرة العرفان والباطنية المحضة، شبيهاً بالاسماعيلية. ذلك إنه ميّز بين السنة والشيعية تمييزاً جذرياً قائماً على أساس اختلاف النظام المعرفي. فهو يرى وجود عقليين «باعتبار أن الأمر لا يتعلق بعقيدتين بل بنظامين معرفيين مختلفين يقرءان نفس العقيدة»¹⁴³.

¹⁴³ انظر: تكوين العقل العربي، ص 68.

وهو في محل آخر قدّم بعض الأدلة والمؤشرات التي تثبت بنظره النزعة الباطنية للاتجاه الشيعي الإمامي. فهو من جهة اعتبر العالم الشيعي القديم هشام بن الحكم الذي ينتمي إلى مجموعة الإمام موسى الكاظم متأثراً بالديناصية، وهي حركة غنوصية تلتقي مع الهرمسية. كما استدل من جهة ثانية على تلك النزعة من خلال وجود بعض الروايات ذات المسحة الباطنية في كتاب (الكافي في الأصول والفروع) الذي يعدّ أهم كتب الحديث المعتمدة عند الشيعة الإمامية. يضاف إلى أنه اعتبر الإمامية متفكّة مع الاسماعيلية في نظرتها إلى الأئمة وعلاقة الإمام بالنبوة، لا فقط من جهة الروايات، بل أيضاً «اعتماداً على منهجهم المفضل، منهج المماثلة»، أي المماثلة العرفانية. وفوق كل ذلك فإنه يساوي بينهما في نظرتيهما إلى مصادر الشريعة، إذ يعتبر الإمامية تنظر بذات النظرة التي يراها العالم الاسماعيلي الباطني القاضي النعمان (المتوفى سنة 363هـ) الذي يرفض القياس والاجتهاد والاستدلال وكذلك الاجماع¹⁴⁴.

والواقع إن هذه الدلالات ليست سليمة ولا دقيقة للغاية. ف فيما يتعلق بهشام بن الحكم، فالمطلع على الكتب الشيعية التي تناولته؛ تنفي عنه تهمة الديناصية بعد إلتحاقه بالإمام الصادق، وعلى الأقل فإنها ليست راضية عما يحمله من أفكار. لذلك فقد عرّضه مثبت التنظير الشيعي العقائدي الشريف المرتضى مع غيره من رجال الشيعة إلى النقد، إذ استنكر عليه وعلى جماعة أخرى من الشيعة كعلي بن منصور وعلي بن اسماعيل بن ميثم ويونس بن

¹⁴⁴ انظر: بنية العقل العربي، ص 322-331.

عبد الرحمن مولى آل يقطين وابن سالم الجواليقي؛ قولهم بأن الله عزّ وجل في مكان دون مكان وأنه يتحرك ويتنقل¹⁴⁵.

وليس الشريف المرتضى وحده من عرض هؤلاء الكبار من الشيعة إلى النقد، فهناك غيره من المتأخرين من أبدى عدم وجود القطع في الوثيقة بأولئك ومن على شاكلتهم من أمثال أحمد بن محمد بن عيسى وزرارة بن أعين وليث المرادي وحريز وعبد العظيم بن عبد الله الحسني وغيرهم من أعظم رجال الشيعة القدماء¹⁴⁶.

ولهذا دلالة على أن ما يحمله أولئك من أفكار ومسالك لا تعني بالضرورة أنها من صلب التنظير الشيعي كما تثبت بعد عصر الغيبة وإلى يومنا هذا، خاصة وأن كتبهم مفقودة بالكامل، وأن النزعات الباطنية المغالية المحكاة عن بعضهم لم تكن مرضية لدى جلّ الشيعة خلال عصر التنظير. بل هناك بعض الروايات الشيعية التي تنقل نزعات بعض أولئك الرجال مع ما تتضمن من استنكار للأئمة عليها، ومنها الحديث المنقول في كتاب (الكافي) للكليني الذي رواه عن الإمام الصادق بشأن ما يعتقد هشام بن الحكم في طبيعة الذات الالهية. إذ جاء في الحديث أن البعض قد حكى للإمام الصادق بأن هشام بن الحكم يقول بأن الله جسم

¹⁴⁵ رسائل الشريف المرتضى، ج3، ص281.

¹⁴⁶ البهبهاني، وحيد الدين: رسالة الاجتهاد والأخبار، وهي ملحقة خلف عدة الأصول للطوسي، طبعة حجرية لمطبعة ميرزا حبيب الله في طهران، 1367هـ.ش، ص52-59 و78-79. كما انظر: النجفي، محمد حسن: جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، دار الكتب الاسلامية، طهران، 1367هـ.ش، ج22، ص68.

صمدي نوري، فاستنكر الصادق هذا الرأي وردّ عليه بالدليل والبرهان¹⁴⁷.

وعلى العموم فإن مثل هذا الاعتقاد لم يقبل وسط الإمامية باستثناء فلاسفتهم وعرفائهم، لأنه يتلاءم مع نزعتهم الوجودية. حتى إن صدر المتألهين الشيرازي وجد لكلام هشام الأنف الذكر معنى عميقاً يعبر عن حقيقة ما يريده الفلاسفة من اعتقاد، كما في كتابه (شرح أصول الكافي)¹⁴⁸.

أما فيما يتعلق بكتاب (الكافي) ورواياته، فمع أنه يُعدّ من أهم كتب الأخبار المعتبرة عند الشيعة الإمامية، إلا أنه وسائر كتب الأخبار الأخرى لا تحظى بالتوثيق والقبول لجميع ما فيها من أخبار، بخلاف الحال مع ما ينظر إليه أهل السنة بالنسبة إلى بعض كتبهم الحديثية. ومع الأسف فإن العديد من المفكرين المعاصرين ومنهم الجابري ومحمد أركون وغيرهما ينظرون إلى كتاب الكافي عند الشيعة وكأنه صحيح البخاري عند السنة، أي أنهم يظنون أن الشيعة تنظر إليه نظرة قدسية ملؤها الصحة. فالاتجاه الأصولي الإمامي - على خلاف الإخبارية - يعرّض الأخبار الواردة في كتب الحديث الشيعية إلى شتى أنواع النقد، سواء على الصعيد الخارجي المتعلق بالسند، أو على الصعيد الداخلي المتمثل في المتن، مثلما فعل الشيخ المفيد¹⁴⁹، وزاد عليه

¹⁴⁷ انظر: كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسم والصورة، في: أصول الكافي للكليني، دار

صعب - دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 1401 هـ، ج1، ص104

¹⁴⁸ الشيرازي، صدر المتألهين: شرح أصول الكافي، طبعة حجرية قديمة، باب النهي عن الجسم والصورة.

¹⁴⁹ المفيد، أبو عبد الله محمد العكبري: شرح عقائد الصدوق، أو تصحيح الاعتقاد، وهو

ملحق خلف كتابه (أوائل المقالات)، مكتبة الداوري في قم، ص64-65. كذلك: نعمة،

عبد الله: فلاسفة الشيعة، منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت، ص464.

تلميذه الشريف المرتضى الذي أكثر من نقد الرواية والراوي، فاستخف بمصنفات أصحاب الحديث التي تعتمد على خبر الأحاد، وطعن بوسائل النقل ومنهم الكليني¹⁵⁰.

وقد استمر هذا المنهج النقدي لكتب الحديث والرواية لدى جميع الأصوليين من الإمامية، إلى درجة أن المتأخرين منهم عملوا بنفس الطريقة التي سبق اليها الاتجاه السني في نقد السند من الحديث، والذي يقسم فيه الخبر إلى أربعة أقسام رئيسية هي الصحيح والحسن والموثق والضعيف. وقد أطلق الشيعة على هذه الطريقة بطريقة (الاصطلاح الجديد)، باعتبار أن مفهوم (الصحيح) عند القدماء منهم هو غير مفهومه بحسب هذا الاصطلاح، كما أن التقسيم برمته لم يكن معروفاً أو مأخوذاً به لديهم، فأول من استعاره من الاتجاه السني هو العلامة جمال الدين بن المطهر الحلي (المتوفى سنة 726هـ) أو شيخه جمال الدين بن طاووس، ثم صار مسلماً يحتذي به جميع الأصوليين من بعده، الأمر الذي أنكره الإخباريون عليهم¹⁵¹.

وبهذا النهج من (الاصطلاح الجديد) عرّضت كتب الحديث الفقهية إلى النقد والتمحيص، حتى قُدر ما ضُعب من الأخبار الموجودة في المجامع الخبرية المعتمدة إلى ما يتجاوز النصف من الأخبار. ففي الكافي وحده، أحصى المجلسي في كتابه (مرآة

¹⁵⁰ هناك نصوص كثيرة للشريف المرتضى تُظهر هذا التوجّه، وبكيفية خاصة في: رسائل

الشريف المرتضى، ج1، ص26-27 و104 / ج3، ص310-311.

¹⁵¹ البحراني، يوسف: الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ص165. والعالمي،

الحر: وسائل الشيعة، المكتبة الإسلامية ب طهران، ج20، ص68. كما انظر كتابنا:

مشكلة الحديث، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2022م، فصل بعنوان: طور

التدوين والجمع والتحقيق.

العقول) الأخبار التي تُطرح استناداً إلى ذلك الاصطلاح وبغض النظر عن القرائن الأخرى، فأوصلها إلى أكثر من ثلثي الأخبار الموجودة فيه¹⁵². كما وقُدّر عدد الأحاديث الموجودة في الكافي بـ (16199)، وبحسب الاصطلاح الجديد للحديث يكون منها (5072) حديثاً صحيحاً، و(144) حديثاً حسناً، و(1118) موثقاً، و(302) قوياً، و(9485) ضعيفاً¹⁵³.

فهذا النوع من النقد للرجال والرواية لم نألفه لدى الاتجاه السني. وبالتالي فإن الشيعة الإمامية لم تحصر ممارسة نقدها العلمي على رجال وروايات غيرها، بل كما لاحظنا أنها طبقت ذلك فيما يتعلق بأهم مصادرها الأساسية، سواء من حيث كتب الأخبار أو من حيث رجالها ومنهم الكبار والأعظم من أصحاب أئمة أهل بيت النبوة. وما زالت هذه الحركة من النقد سارية المفعول حتى يومنا هذا¹⁵⁴، خصوصاً أنها اليوم تمس أهم وأخطر عضو في الكيان الشيعي علمياً وعملياً، ألا وهو المرجعية.

على أن وجود روايات لها دلالات عرفانية باطنية في كتب أهل السنة كما في الصحاح وغيرها لا يجعل من الصحيح اعتبار أهل السنة عرفاء أو باطنيين، ومن الأولى أن ينطبق ذلك على الشيعة، باعتبارهم يعرضون جميع كتب الحديث والرواية للنقد بدون

¹⁵² الحسنی، هاشم معروف: الموضوعات في الآثار والأخبار، دار الكتاب اللبناني ببيروت، الطبعة الأولى، 1973م، ص44.

¹⁵³ البحراني، يوسف: لؤلؤة البحرين، حققه وعلق عليه محمد صادق بحر العلوم، مطبعة النعمان في النجف الأشرف، ص394-395. لكن يلاحظ أن مجموع تلك الأعداد يعطي (16121) ولا يعطي العدد الكلي المتمثل في (16199).

¹⁵⁴ انظر على سبيل المثال كتاب (الموضوعات في الآثار والأخبار) لهاشم معروف الحسنی.

استثناء. من هنا فإن الجابري لم يُجد الموازنة بين الحقلين السني والشيعي، إذ حصر البيان (= المعيار) في الأول بينما جرّده عن الثاني باستثناء الزيدية.

يضاف إلى ما سبق إن الإمامية كنظام معياري لم تستخدم المماثلة الباطنية العرفانية. فهي في غالبها أصولية اجتهادية عقلية تتفق مع الاعتزال في طريقة تفكيرها، ويكفي ما أشار إليه الشهرستاني من أن الإمامية بعد عصر الغيبة قد انقسمت إلى إخبارية ومعتزلة أو أصولية، مُذكراً بأنه كان بينهما نزاع وصل إلى حد السيف والتكفير¹⁵⁵. فالنزعة العقلية ظاهرة عند أغلب رجالها منذ نشأة التنظير المعياري لها بعد عصر الغيبة. لهذا هي متهمة من قبل أصحاب البيان الإخباري في إتباعها للاتجاه السني في تقديم الأدلة العقلية على النقلية، سواء في الأصول أم الفروع¹⁵⁶.

فهي تعدّ العقل أحد مصادر التشريع الأربعة للفقهاء (الكتاب والسنة والاجماع والعقل). وقد اقترن اعترافها بالعقل كأحد مصادر التشريع مع بداية نشأة التنظير عندها، كما يظهر ذلك جلياً لدى تصريحات الشريف المرتضى في عدد من المناسبات والرسائل، والتي منها قوله: «لا تخلو الحادثة الشرعية التي تحدث من أن يكون حكمها مستفاداً من نصوص القرآن، إما على

¹⁵⁵ الملل والنحل، ص70. وانظر أيضاً ما ذكر في آخر شرح المواقف من نص له نفس دلالة ما ذكره الشهرستاني. عن الاسترابادي، محمد أمين: الفوائد المدنية، طبعة حجرية، تبريز، ص43.

¹⁵⁶ كما هو الحال فيما ذكره الجزائري والبحراني في نفاذهما لطريقة الأصوليين العقلية (الجزائري، نعمة الله: الأنوار النعمانية، طبعة تبريز في إيران، ج3، ص129-131. والبحراني، يوسف: الحقائق الناضرة، مؤسسة نشر جماعة المدرسين في قم، ج1، ص125-127).

جملة أو تفصيل، أو من خبر متواتر يوجب العلم، وقلما يوجد ذلك في الأحكام الشرعية، أو من اجماع الطائفة المحقة.. فإن فرضنا أنه لا يوجد حكم هذه الحادثة في كل شيء ذكرناه؛ كُنّا فيها على حكم الأصل في العقل، وذلك حكم الله تعالى فيها إذا كانت الحال هذه»¹⁵⁷. هذا بالرغم من أن الاعتقاد السائد داخل الإطار الشيعي هو أن الاعلان بهذا المصدر قد جاء صراحة خلال القرن السادس، وذلك على يد ابن ادريس الحلي (المتوفى سنة 598هـ)¹⁵⁸، أي أنه جاء بعد الشريف المرتضى بأكثر من قرن من الزمان.

والواقع إن ابن ادريس اتبع الشريف المرتضى في عدد من المواقف، كموقفه من خبر الأحاد والاجماع، كذلك الموقف الذي نحن بصدد البحث فيه، وهو الاعلان عن مصدر التشريع العقلي، إذ يقول في سرائره: «.. فاذا فُقدت الثلاثة - أي الكتاب والسنة المتواترة والاجماع - فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين عند مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل فيها، فإنها مبقاة عليه وموكولة اليه. فمن هذه الطريق يتوصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية»¹⁵⁹.

هكذا إن تأسيس الإمامية للعقل كمصدر أساس من مصادر التشريع يجعلها بحق أولى من غيرها في ممارسة الاجتهاد. وبالفعل إنها مارست هذه العملية في مجال الفقه كما هو الحال في

¹⁵⁷ رسائل الشريف المرتضى، ج1، ص317-318.

¹⁵⁸ انظر مثلاً: المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، دار النعمان في النجف، الطبعة الثانية،

1386هـ - 1966م، ج3، ص122

¹⁵⁹ ابن ادريس الحلي: السرائر، انتشارات المعارف الاسلامية بطهران، الطبعة الثانية،

ص3.

مجال العقائد وعلم الكلام وذلك منذ نشأة تنظيرها المعياري خلال القرن الرابع الهجري، وما زال بابها مفتوحاً في المجال الأول - الفقه - بعد أن أقفل الاتجاه السني أبوابه في الاجتهاد منذ ذلك القرن وحتى يومنا هذا، باستثناء بعض الومضات التاريخية الخاطفة¹⁶⁰.

مع ذلك لا ينكر ما تحمله الإمامية من مسحة وجاذبية باطنية، سواء عند العقليين منهم أم البيانيين. لكن هذه المسحة لم تتأسس أبداً على النظام الوجودي، إذ ليس لها علاقة بدينامو التفكير الوجودي أو الأصل المولد المتمثل في السنخية، وإن كان لا ينكر أن ما ظهر من تلك المسحة كان يتناسب مع ذلك النظام، ولعل أحدهما كان متأثراً بالآخر كما يلاحظ في التماثلات الخاصة التي ينطوي عليها كل من مفهوم الإمامة عند الشيعة ومفهوم الولاية عند العرفاء، وكأن أحدهما مستوحى من الآخر، الأمر الذي جعل عرفاء الشيعة بالخصوص يمزجون بين الأمرين، حيث ظهرت فكرة ولاية التكوين العرفانية الوجودية كأساس لحمل فكرة الولاية الشرعية التي يتضمنها مفهوم الإمامة المعياري عند الشيعة.

وعلى العموم إن من دواعي وجود المسحة الباطنية لدى الإمامية؛ وجود عدد ضخم من الروايات الشيعية حصيلتها أنها تشكل قوة جذب باتجاه الباطن، فأغلبها يتعلق بأسرار الإمامة مما يتناسب مع أسرار الولاية العرفانية، كعلوم الأئمة وقدراتهم ومعجزهم الخارقة، بل وكلامهم المنطوي في ذاته على العديد

¹⁶⁰ انظر بصدد المقارنة في الإجهاد بين الاتجاهين الشيعي والسني كتابنا: الإجهاد والتقليد والإتباع والنظر، وبصفة خاصة الفصلين الأول والثاني، مؤسسة العارف، بيروت، 2021م. كذلك: النظام المعياري، ضمن: المنهج في فهم الإسلام (4)، فصل بعنوان: البيان وتفصيل الاجتهاد.

من طبقات الباطن في المعنى¹⁶¹. يضاف إلى الروايات التي تؤكد على بعض المصاحف والجفر التي فيها أسرار الخليقة والشريعة كما هو الحال في (مصحف فاطمة). فكل ذلك وغيره من روايات الباطن قد حفّز بعض الاتجاهات العرفانية على أن تتحدى أهل المعيار الشيعي، وذلك بوجود أكثر من ألفي حديث منقول عن الأئمة يؤيد اتجاهها الباطني، كما جاء على لسان شيخ الكشفية السيد كاظم الرشتي وهو يتحدى معاصريه خلال القرن التاسع عشر¹⁶².

لكن الملاحظ هو أن تلك الروايات التي تتناغم مع النزعة الباطنية العرفانية؛ تتناسب في نفس الوقت مع ما يتضمنه المفهوم المعياري للإمامة عند الشيعة في بعض جوانبه وخطوطه، خصوصاً وأنهم يقولون بأن النبي (ص) أودع علمه الخاص لدى الإمام علي، ومنه إلى سائر الأئمة الآخرين بالتسلسل، بخلاف ما يقوله أهل السنة من أن النبي لم يودع أحداً شيئاً إلا وأظهره وبينه وأذاعه، مما يعني أن هؤلاء الأخيرين هم من دعاة البيان الخالص، في حين أن الإمامية تظهر بمظهر البيان الممتزج بالباطن، وهو ما يقربها نحو العرفان، مما يظهر أثره الازدواجي على الذهنية الشيعية، خاصة وإن رواياتها في العقائد عموماً وفي أسرار الأئمة خصوصاً لم تخضع للتحقيق والتنقيح متناً وسنداً مثلما حصل في الفقه. وهذا الإهمال جعلها تتخذ شكلاً انسيابياً قابلاً للنفوذ نحو الذهنية الشيعية بسهولة لتصنع فيها سلطة خفية

¹⁶¹ ذكر أهل البيان الإخباري بأن هناك العديد من الأحاديث التي تؤكد من أن للأئمة في كلامهم سبعين وجهاً ممكناً من المعنى (انظر: الدرر النجفية، ص 87-88. والكاشاني، الفيض: الأصول الأصيلة، ص 17-18. كذلك: مشكلة الحديث، فصل بعنوان: انسداد علم الدلالة).

¹⁶² الرشتي، كاظم: دليل المتحيرين، مطبعة السعادة بكرمان، الطبعة الثانية.

تتحكم أحياناً في منطقها المعياري من التفكير، فتجعلها تميل نحو النزعة الباطنية، وإن كان ذلك لم يؤثر جوهراً على هذا المنطق في مجال التنظير كما في الفقه والكلام وسائر العلوم المعيارية الأخرى. الأمر الذي يجعلنا نخطئ لو حشرنا هذه الفئة ضمن الدائرة الباطنية من النظام الوجودي، بل ونخطئ فيما لو قلنا بأن هناك اسلاماً شيعياً في قبال الاسلام السني كما يروج لذلك العديد من المستشرقين. فالنظر اليهما من منظار ابستمولوجي يجعلهما منتميين ضمن نظام واحد من المعرفة، إلى درجة يمكن اعتبار أحدهما يعمل كإمتداد للآخر، كما فصلنا ذلك في (المنهج في فهم الإسلام).

القسم الثاني:
القطيعة المزعومة في الفكر العربي

تمهيد

نود الإشارة أولاً إلى أننا قدّمنا في بعض الدراسات عرضاً يكفي لإعادة النظر في الموقف المرسوم لكل من الفلسفة والتصوف، سواء من الناحية التاريخية لهما، أو من حيث العلاقة المنطقية الصميمة التي تربطهما معاً¹⁶³. فالدراسات التي تعدّ العرفان عبارة عن (عقل مستقيل)، وتضع بينه وبين الفلسفة حاجزاً أصماً؛ هي دراسات موهومة طبقاً لما قدّمناه هناك. صحيح إن الاتجاه العرفاني والباطني غالباً ما يبعد التفكير العقلي عن دائرته، كما إنه كثيراً ما يظهر العلاقات المعرفية اللامعقولة، بحيث أنه يمكن أن يستدل من أي شيء على أي شيء، مغالياً بذلك لبسط قانون السنخية على مختلف العلاقات، أو لخدمة أغراضه المذهبية الأيديولوجية.. لكن رغم هذه المظاهر التي تلبسه ثوب (اللامعقول) أو (العقل المستقيل)، فإنه يظل من حيث الأساس مشدود الحركة والارتباط بدينامو تفكير هو نفس الدينامو الذي يشغل حركة التفكير الفلسفي، وإن اختلفا في بعض الاعتبارات. وليس أدل على قوة الفكر العرفاني من أن نتائج العلم المعاصر في فهم الطبيعة أصبحت تتماثل إلى حد بعيد مع تلك التي وضعها العرفاء طبقاً لاعتبارات السنخية¹⁶⁴.

ومهما كان حجم الاختلاف بين الفلسفة والعرفان؛ فهو لا يعدو عند الوجوديين أكثر من شعرة سرعان ما تقبل القطع، حيث فيها

¹⁶³ وذلك خلال القسم الأول من: نُظْم التراث. كذلك: النظام الوجودي.

¹⁶⁴ انظر بهذا الصدد القسم الثالث من: نُظْم التراث.

ينقلب الفيلسوف ليكون عارفاً، كما وينقلب العارف ليكون فيلسوفاً. ولهذا الاختلاط يصبح من الصعب أحياناً التمييز بين الوجوديين، وتقدير أن هذا فيلسوف وذاك عارف. فإذا كان من الواضح إن أرسطو وابن باجة وابن رشد هم من الفلاسفة الصريحيين، وكذلك إن ابن عربي والآملي والجيلاني هم من العرفاء الصريحيين؛ فإن من أمثال ابن سينا والغزالي والسهورودي وصدور المتألهين يمكن عدّهم باعتبارات معينة فلاسفة، وباعتبارات أخرى عرفاء ذوي نزعة باطنية. يضاف إلى أن هناك بعض الوجوديين من لهم مداخل يدخلون من خلالها إلى غير البيوت المخصصة لهم، كما هو الحال مع ابن باجة، فمع أنه فيلسوف قح لكن له بعض المداخل الصوفية التي يتسلل من خلالها إلى بيت العرفان. بل إن هذا الأمر ينطبق على ابن رشد ذاته، فهو يتسلل أحياناً إلى موقع آخر غير موقعه كفيلسوف. كل هذا التلون والإختلاط إنما يعود إلى وحدة الجامع المشترك لدينامو التفكير الوجودي المتمثل في مبدأ السخية.

على ذلك فإن ما يقيمه الجابري من حاجز معرفي أصم بين الفلسفة والعرفان لا يسعه أن يفسر ما كشفنا عنه من الارتباط والاشتراك إلى درجة يكاد يصل إلى حد التماثل بينهما في الرؤية، استناداً إلى ذلك الجامع المشترك لدينامو التفكير الوجودي. فقد طرح الجابري فواصل مكبرة بين أرسطو وابن باجة وابن رشد وحتى ابن طفيل من جهة، وبين الفارابي وابن سينا والغزالي والإسماعيلية والعرفاء والأشراقبيين جميعاً من جهة أخرى. كما وضع فواصل مضخمة بين ما يسمى بالفلسفتين المشرقية والمغربية. وبدورنا سنكشف عن زيف مثل هذه المزاعم، وذلك

بالبحث حول محورين أساسيين، أحدهما يتعلق بتزييف الزعم الخاص بوجود فواصل جذرية بين الفكر الأرسطي من جهة، وفكر المشرقيين ومنهم ابن سينا من جهة أخرى. أما الثاني فيتعلق بتزييف الزعم الخاص بوجود قطيعة بين الفكرين المشرقي والمغربي..

خلاصة الفصل الثالث

سبق أن تناولنا بالتحليل والنقد التصنيف الثلاثي الذي وضعه الجابري للعقل العربي، والذي اعتبره مشروعاً منهجياً غير مسبوق في إعادة ترتيب علوم التراث على أساس بنيوي داخلي، لا على أساس التقسيمات التقليدية الشائعة: بين نقل وعقل، أو دين ولغة، أو علوم العرب وعلوم الأجانب. فالجابري لم ينظر إلى العلوم من حيث موضوعاتها الظاهرة، بل من حيث آليات إنتاج المعرفة الكامنة فيها، لينتهي إلى ثلاثة نُظم معرفية كبرى: البيان، والعرفان، والبرهان. فالبيان يقوم على القياس الظني وربط الغائب بالشاهد في أفق لغوي دلالي، والعرفان يتأسس على الكشف والوصال وروابط المشابهة السحرية غير العقلية، أما البرهان فيرتكز على الملاحظة والاستنتاج العقلي القائم على السببية واللزوم.

وقد اعتبر الجابري أن في هذا التصنيف امتداداً لما أشار إليه المتصوف الأشعري عبد الكريم القشيري من تمييز بين البيان والبرهان والعرفان، غير أن هذا الربط سرعان ما ينكشف عن اختلاف جذري في المقاصد. فتصنيف القشيري لا يقوم على أساس معرفي صرف، بل يحمل بعداً لاهوتياً، حيث قاس الطرق بمراتب الكمال الإيماني، فقدّم العرفان على البيان، والبيان على البرهان، في ترتيب معاكس تماماً لترتيب الجابري الذي يجعل البرهان أعلى المراتب العقلية.

ويقوم الأساس الذي اعتمده الجابري في التفريق بين النظم الثلاثة على أسلوب تحصيل المعرفة وقيمتها. فالبيان بوصفه استدلالاً لغوياً غير لزومي لا يمكنه إنتاج اليقين. ويقابله البرهان بوصفه قادراً على إنتاج اليقين عبر الكشف عن العلل والروابط السببية. أما العرفان فلا يعدو أن يكون ادعاءً ذاتياً لا يخضع لأي معيار عقلي. غير أن هذا التمييز، كما أوضحنا، ينطوي على اختلالات وإطلاقات غير دقيقة.

فثمة خلل بنيوي في هذا التصنيف، ويتمثل أولاً في افتعال التضاد بين النظم، كما في التضاد بين البرهان والعرفان، مع أن بنيتهما تتشابه إلى أبعد حد ممكن بما يجعلهما قائمين على نظام واحد وليس نظامين مختلفين. كذلك التضاد بين البيان والبرهان عبر تحويل علوم صورية محايدة – كالنحو والمنطق – إلى نظم فكرية متعارضة، مع أن هذه العلوم لا تمتلك رؤية كونية مستقلة، بل تُستخدم داخل نظم معرفية مختلفة.

كما يُؤخذ على الجابري أنه جرّد البيان من أي فعالية عقلية مستقلة، رغم احتوائه على علم الكلام وفق تصنيفه، بل وساوى بينه وبين الفقه والنحو من حيث كونه مجرد اشتغال على النص، الأمر الذي يفضي عملياً إلى نفي وجود عقل عربي إسلامي مستقل، وحصر العقل في ما ورد من الخارج عبر الفلسفة اليونانية.

كذلك فإن دعوى الجابري بامتياز البرهان الفلسفي باليقين والقطع لا تصمد أمام التحليل، لأن البرهان ذاته ليس سوى طريقة صورية لا تنتج مادة المعرفة، بل تعمل ضمن مصادرات قبلية غير محايدة. فالفقهاء والمتكلمون، كما الفلاسفة، ادّعوا مراراً القطع واليقين بطرائقهم الاستدلالية، مما يدل على أن المائز لا يكمن في الصورة المنطقية للاستدلال، بل في "الأصول المولدة" التي تتحكم في الجهاز المعرفي. ومن هنا فإن التضاد الحقيقي ليس بين البيان والمنطق، بل بين ما نطلق عليهما "الروحين المعيارية والوجودية"، أي بين تشريع يقوم على القيم والتكليف، وتشريع يقوم على الوجود والعلية.

وفي هذا السياق، لا يستقيم ربط الجابري بين بنية النحو العربي وبعض القضايا الميتافيزيقية الكلامية، كحدوث العالم، مقابل ربطه بين منطق مقولة الجوهر الأرسطية وقول الفلاسفة بقديم العالم. إذ إن هذا الربط التعسفي لا ينسجم مع واقع الاختلاف داخل علم الكلام نفسه، ولا مع طبيعة النحو الصورية التي لا تسعها تفسير القضايا الميتافيزيقية.

كما أخطأ الجابري حين اختزل العقل الكلامي في مجرد أداة لخدمة النص، متبنياً رؤية قريبة من تصور ابن خلدون لعلم الكلام. فهذا التصور يتجاهل وجود تأسيس قبلي للعقل داخل علم الكلام، حيث يُعاد تأويل النص نفسه على أساس أحكام العقل "القطعية"، كما هو واضح في مواقف المعتزلة، والأصولية من الإمامية الاثني عشرية، بل وحتى الأشاعرة المتأخرين كالفخر الرازي.

وأخطأ أيضاً حين أدرج العقل الشيعي الأصولي ضمن النظام العرفاني الباطني، وتسويته بالإسماعيلية. حيث استند في هذا الحكم على قراءات انتقائية وغير دقيقة، سواء في فهم شخصية هشام بن الحكم، أو في التعامل مع روايات كتاب الكافي، أو في تصور موقف الإمامية من مصادر التشريع. فالمنهج الأصولي لدى الشيعة مارس نقد الرواية والسند والمتن بصورة صارمة، ولم يقَدِّس كتبه الحديثية، بل ضعّف نسبة كبيرة من أخبارها.

وفي سياق هذا المنهج، تمّ الاعتراف بالعقل كمصدر مستقل من مصادر التشريع إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع، ومارس الاجتهاد في الفقه والكلام منذ القرن الرابع الهجري، بخلاف الاتجاه السني الذي أغلق باب الاجتهاد في مرحلة مبكرة. وهذا الاعتراف بالعقل والاجتهاد يجعل الإمامية أقرب إلى المعتزلة من العرفان، رغم وجود مسحة باطنية غدّتها الكثير من الروايات المتعلقة بأسرار الإمامة.

وعموماً، إن تصنيف الجابري الثلاثي، على الرغم من قيمته المنهجية والابتكارية، يعاني من اختلالات جوهرية، أبرزها

تحويل الصوري إلى جوهري، وافتعال القطيعة بين نُظم معرفية يمكن ردّ بعضها إلى بعض، وتغيب العقل المعياري المستقل، سواء في الفكر السني أو الشيعي. كما يؤكد أن النظر الإبستمولوجي الدقيق يضع السنة والشيعية في موضع موحد من حيث النُظم المعرفية من دون تمايز، وأن الاختلاف بينهما هو اختلاف امتداد وتفريع داخل الإطار ذاته، لا اختلاف بنية معرفية جذريّة.

الفصل الرابع

الفصل بين ابن سينا وأرسطو

وهم أم حقيقة أم..؟!!

قبل الدخول في تفاصيل هذا المحور لا بد من التطرق إلى ما جاء في التراث العربي الاسلامي من وجود نوعين من الفلسفة هما الفلسفة المشرقية والفلسفة المغربية، فما حقيقة هاتين الفلسفتين؟ وما هو معيار التمايز بينهما؟

التمييز بين الفلسفة المشرقية والمغربية

الملاحظ إن التمييز بين هاتين الفلسفتين يرجع إلى ما ذكره ابن سينا في تصدير كتابه (المباحثات)، إذ يقول: «..إني كنت صنفت كتاباً سمّيته كتاب الانصاف وقسمت العلماء قسمين، مغربيين ومشرقيين، وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين حتى إذا حقّ اللدد تقدمت بالانصاف»¹⁶⁵. كما وذكر في فاتحة كتابه (الشفاء) دعوته إلى الفلسفة المشائية، حيث يقول: «ولي كتاب غير هذين الكتابين - أي كتاب الشفاء واللواحق - أوردت فيه الفلسفة على ما هي في الطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يُرعى فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يُتقى فيه من شقّ عصاهم ما

¹⁶⁵ ابن سينا: المباحثات، المقدمة، في: أرسطو عند العرب لعبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1947م، ج1، ص121.

يُتَقَى في غيره، وهو كتابي في الفلسفة المشرقية. وأما هذا الكتاب - الشفاء - فأكثر بسطاً، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة. ومن أراد الحق الذي لا مجمعة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب، ومن أراد الحق على طريق فيه ترضّ ما إلى الشركاء، وبسط كثير، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر فعليه بهذا الكتاب - أي الشفاء -».

لكن لحد الآن لم يُعثر؛ لا على كتاب (الانصاف) الذي قسّم فيه ابن سينا العلماء إلى مشرقين ومغربيين، ولا على الجانب الفلسفي من كتاب (الفلسفة المشرقية). فقد سبق لابن سينا في تصديره لكتاب (المباحثات) أن ذكر أنه ضيّع الكتاب الأول وهو ما يزال مسوّدة في إحدى الهزائم الحربية¹⁶⁶. أما الكتاب الثاني فلم يعثر الباحثون إلا على مقدمة وقطعة منه في المنطق أطلقوا عليها كتاب (منطق المشرقيين). لذلك كانت مشكلة التمييز بين المشرقيين والمغربيين مدار بحث بعض المعاصرين، ومنهم الجابري الذي لم يوافق على رأي الدكتور عبد الرحمن بدوي القائل بأن (المشرقيين) في اصطلاح ابن سينا هم المشاؤون المعاصرون له من أهل بغداد، وأن (المغربيين) هم شراح أرسطو من أمثال الاسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي¹⁶⁷.

أما هو فقد استفاد من بعض النصوص التاريخية التي ذُكر فيها اقتران اسم العراق في قبائل بلاد خراسان كمشاركة، الأمر الذي جعله يعتقد أن العراق أو بغداد هو بمثابة المغرب. فقد نُقل

¹⁶⁶ فيما يتعلق بمصير كتاب (الانصاف) انظر: أرسطو عند العرب، نفس المعطيات السابقة، ج1، ص31-32.

¹⁶⁷ نحن والتراث، حاشية، ص140. كما انظر: أرسطو عند العرب، ج1، ص24 و28.

أن أبا الحسن العامري كان يقول: «أصح ما يتفق للانسان: أن تكون طبيئته مشرقية وصورته عراقية، فإنه يصير بهذا جامعاً بين متانة خراسان وظرف العراق، مفارقاً لبلاد خراسان، ورعونة العراق»¹⁶⁸.

كما استفاد الجابري من بعض اشارات ابن سينا التي لها دلالة على أن المغربيين هم منطقة بغداد، فهم المشاؤون الذين عرّضهم ابن سينا للنقد، وأغلبهم نصارى¹⁶⁹، حيث تأسست مدرستهم على يد أبي بشر مئى، ثم تحولت الى تلميذه يحيى بن عدي ثم من هذا إلى تلميذه السجستاني المعاصر للشيخ الرئيس. في حين إن المشرقيين من بلاد خراسان كانوا حرائين وليسوا نصارى طبقاً لما ذكره المقدسي صاحب كتاب (البدء والتاريخ)، مما يدل على أن ابن سينا أراد بالمشرقية الفلسفة الحرائية التي تبناها الاسماعيلية ومن على شاكلتهم من أمثال البلخي والعامري¹⁷⁰.

ويرجع تاريخ مصدر هذا التمايز بنظر الجابري إلى نوع التمايز الذي حلّ في المدرسة الافلوطينية، فهو يقسم أتباع نوميونيوس الأفامي الى مغربيين من أمثال افلوطين وشراح أرسطو كالاسكندر، والى مشرقيين كبوزيدون وامليخ وبرقلس وفورفوريس الصوري والفارابي وابن سينا، وهم «الذين عملوا على عقانة العرفان»¹⁷¹.

¹⁶⁸ نحن والتراث، ص139.

¹⁶⁹ انظر: المباحثات، في: أرسطو عند العرب، ج1، ص120.

¹⁷⁰ نحن والتراث، ص140-143.

¹⁷¹ بنية العقل العربي، ص260.

كما اعتبر أن المدرسة المغربية ذات صيغة (اسكندرانية - مسيحية) انتشرت في كل من روما والاسكندرية والمدارس المتفرعة عنها، كالمدارس السريانية (انطاكية والرها ونصيبين وجنديسابور). بينما طبيعة المدرسة المشرقية هي أنها ذات صيغة (حرانية - فارسية) انتشرت في كل من سوريا والعراق وشمال ايران إلى خراسان¹⁷².

ومن هذا التمايز ظهرت مدرسة بغداد المسيحية التي تبنت الافلوطينية بصيغتها المغربية، والتي هي أقل توظيفاً واستهلاكاً لأرسطو من المدرسة المشرقية الحرانية¹⁷³.

كما رأى الجابري أن أهم ما يميّز التوظيف المشرقي عن المغربي للافلوطينية هو الديانة المحلية التي تعدّ الكواكب آلهة، حيث تكون واسطة بين الانسان وبين الله، لهذا يعظمونها ويستبدلونها بالنبوة، إذ يعتبرون سبيل الاتصال بها عن طريق تطهير النفس ومفارقة المحسوسات. ولأنها تُعدّ آلهة فقد ظهر القول بنظرية العقول العشرة عند الفارابي وأتباعه من الفلاسفة، مما يعني أن «فكرة الفيض تشكل القاعدة الايستيمولوجية للفكر النظري الفلسفي في المشرق»، وهو موجّه بالنتيجة إلى نوع ما من التصوف المطلق. أما التوظيف المغربي فلما كان خاضعاً إلى معطيات العقيدة المسيحية كما هو الحال مع افلوطين وأتباعه، فإن الفيوضات لديه كانت ثلاثة هي عبارة عن (التثليث المسيحي)¹⁷⁴.

¹⁷² نحن والتراث، ص136.

¹⁷³ المصدر السابق، ص146.

¹⁷⁴ انظر: نحن والتراث، ص128 و136 و250.

ومع ما يلاحظ من أن الفكرة الأساسية للفيوض سواء في التوظيف المغربي أو في التوظيف المشرقي هي واحدة بلا اختلاف، فقد تصوّر الباحثون أن فكرة إلهوية الكواكب هي الفكرة الأساسية في مصدر اختلاف طبيعة نظرية الفيوض لدى كل منهما. لذلك سبق أن رأى الدكتور جبور عبد النور في بحث له في مجلة الكتاب المصرية (عدد مايو 1946م)؛ أن الفارابي حينما قال بتسلسل الفيوض المفارقة فإنه يتجاوز مذهب افلوطين وأتباعه من الاسكندرانيين، وهو بالتالي لم يتبع هؤلاء، بل إتبع الحرانيين، فقوله موضح عندهم¹⁷⁵.

¹⁷⁵ من الجدير بالذكر إن فكرة تسلسل الفيوض عند الفارابي لا تعود إلى الحرانيين، بل تمتد جذورها إلى ما قبل أرسطو، وربما تعود أساساً إلى الفيثاغوريين. أما علة تحديد العقول بالعشرة، فالبعض يرجع ذلك إلى نظرية افلاطون حول مثل المثل، إذ إن افلاطون يرى أن هناك عشرة مجردات عقلية هي بمثابة المثل للمثل المتوسطة (أبو ريان، محمد علي: الاشرافية مدرسة افلاطونية اسلامية، بحث ضمن الكتاب التذكاري: شيخ الاشراف شهاب الدين السهروردي، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، اشراف وتقديم الدكتور ابراهيم مذكور، المكتبة العربية في القاهرة، 1394 هـ - 1974م، ص52-53). كما أن هناك من يعتبر هذا التحديد عائداً الى عدد الأفلاك التي قررها بطليموس في كتاب المجسطي (انظر مقدمة الدكتور ابراهيم مذكور لإلهيات الشفاء (1)، طبعة الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية في القاهرة، 1969م، ص22). لكن الذي يبدو هو أن بطليموس اعتبر الأفلاك عشرة لا تسعة كما هو رأي الفلاسفة المسلمين. أما الجابري فله موقفان كلاهما غير صحيح. فهو في كتابه (نحن والتراث، ص84 و73) ذهب إلى أن التحديد بالعدد عشرة جاء يتلاءم مع المضمون الاسلامي، حيث هناك الله ثم سدرة المنتهى (أو العرش العظيم) ثم السماء العليا (أو الكرسي) ثم السماوات السبع الطباقي. والخطأ في هذا التصور هو أن الفارابي لا يعدّ الله من ضمن العقول العشرة، فهو مبدأ لهذه العقول، ومعه تصبح العقول أحد عشر لا عشرة. الأمر الذي جعله يلتفت إلى ذلك في بعض الهوامش (انظر هامش ص103)، وربما وضع هذا الهامش بعد الطبعة الأولى للكتاب. أما في كتابه (بنية العقل العربي، هامش ص451) فإنه اعتبر أطروحة التعشير في نظرية الصدور راجعة إلى فكرة الكواكب العشرة عند الفيثاغوريين، وسبق لأرسطو أن قال بأن من القدماء من أنهى العقول إلى عشرة، مشيراً بذلك على ما يبدو إلى الفيثاغوريين (ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1986م، ج3، ص1642). مع أن التصور الفيثاغوري لا يتطابق مع ما أفاده الفارابي، ذلك أن الفيثاغوريين يقولون بالعقول وكواكبها العشرة، أما الفارابي فلا يرى الكواكب ولا العقول عشرة، فهو يعدّ الكواكب تسعة، والعقول مع المبدأ الأول أحد عشر.

وكما قال: إن «مرد التباين بين افلوطين والفارابي إلى الأثر الصابئي كما يتجلى لنا، فإن الثاني لم يأخذ من الأول، كما يقول كل الذين بحثوا في مذهب الفارابي ودرسوا مؤلفاته، وإنما أخذ عن الحرانيين واتبع خطتهم في تحصيل الفيض. وهذه العقول المفارقة أو الملائكة أو الروحانيات، كما يسميها الحرانيون؛ تمتاز بالصفات نفسها عند الفريقين: هي جواهر ليس لها مادة ولا هيولى وهي التي تتصرف بشؤون العالم الأرضي... وهي مكلفة في المذهبين بالهياكل العلوية أو الكواكب السيارة التي تقوم لديها مقام البدن للروح الانسانية وبنسبة بعضها إلى البعض الآخر، وهنا يكون الحدوث الطبيعي فإذا به واحد عندهما معاً»¹⁷⁶.

مع أنا سنلاحظ أن أغلب ما نُسب إلى الحرانيين موجود إما لدى أرسطو أو ما قبله بما في ذلك تسمية العقول المفارقة وصفاتها ووظائفها وتأثيرها.

أما بخصوص ابن سينا فقد سبق لابن تيمية أن اتهمه صراحة بالميل إلى الصابئة أو الاتجاه الحراني في تأثير الحركات الفلكية. وقبله كان ابن رشد نقل عن أصحاب الشيخ الرئيس قولهم بأنه سمى ما يدعو إليه (فلسفة مشرقية) وذلك «لأنها مذهب أهل المشرق، فإنهم يرون أن الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية على ما كان يذهب إليه»¹⁷⁷.

وفي الوقت الحاضر اتهم الجابري فلسفة ابن سينا بأنها تشكل قمة ما آلت إليه الفلسفة المشرقية الحرانية.

¹⁷⁶ عن: نحن والتراث، ص130.

¹⁷⁷ ابن رشد: تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية ببيروت، ص421.

بل واتهم صاحبها بأنه يحمل أيديولوجية قومية (فارسية) خلف مشروعه الخاص بـ (الفلسفة المشرقية) ضد الفلسفة المشائية المغربية، وهو الأمر الذي يفسر نقده لشراح أرسطو وكذلك تابعيه من المشائيين الاسلاميين سوى الفارابي باعتباره يلتقي معه في النزعة المشرقية. كما واعتبر أن هذا الدافع الأيديولوجي قد ظهر صراحة عند تابعه ومقلده الشيخ السهروردي، فهو الآخر يدعو إلى نفس المآل¹⁷⁸.

لكن الملاحظ هو أن السهروردي ذاته نفى أن يكون ابن سينا استطاع فعلاً ان يتخلص من حبسه المشائي، فكما قال: إن «الكراريس التي نسبها إلى المشرقيين هي بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة، إلا أنه ربما غير العبارة أو تصرف في بعض الفروع تصرفاً لا يباين كتبه الأخرى بوناً يُعتد به، ولا يتقرر به الأصل المشرقي المقرر في عهد الخسراوية فإنه هو الخطب العظيم وهو الحكمة الخالصة»¹⁷⁹. وهذا التصريح من قبل زعيم الإشراق لم يقنع صاحبنا، فهو يضعهما معاً في خانة (الفلسفة المشرقية) دون أن يرى بينهما خلافاً، فكتاب السهروردي (حكمة الإشراق) يحمل نفس العنوان، وهو يعبر عن بناء فلسفي لا يختلف عن الصياغة (الفارابية - السينوية)، فهيكل البناء وأساسه واحد يتمثل في الميتافيزيقا الفيضية، كما أن الهدف واحد هو السعادة بنفس المعنى الذي أعطاه ابن سينا لها، وبالتالي فليس هناك خلاف إلا بالاصطلاح، حيث «بدلاً من (واجب

¹⁷⁸ نحن والتراث، ص159.

¹⁷⁹ السهروردي، شهاب الدين: المشارع والمطارحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات شهاب الدين السهروردي، تصحيح هـ. كوربين، مطبعة المعارف في استانبول، 1945م، ج1، ص159.

الوجود) السينيوي يضع السهروردي (نور الأنوار)، وبدلاً من (العقول السماوية) العشرة نجد (الأنوار القاهرة)، أما (عالم ما تحت فلك القمر) فهو (عالم الظلمة) أو (عالم البرازخ). واذن ف (الأصل المشرقي) الذي ادعى السهروردي إنه اهتدى إليه وحده، دون ابن سينا، ليس شيئاً آخر سوى المصطلحين الفارسيين المعروفين: النور والظلمة»¹⁸⁰.

وسبق لبعض الباحثين العرب أن اعتقد بعدم وجود فرق بينهما، باستثناء فرق جوهرى هو أن التصوف عند السهروردي يعد «كل العلم وكل الفلسفة، في حين إنه عند الشيخ الرئيس ليس إلا مجرد باب من أبوابها»¹⁸¹.

عناصر اختلاف السهروردي عن ابن سينا

واقع الأمر أن هناك اختلافات عديدة بين الفيلسوفين، فلم يكن السهروردي صاحب ادعاء مجرد، بل كان يحمل معه شهاداته ومستنداته. ويبدو لي إن أهم العناصر التي امتاز بها هذا الفيلسوف عن الشيخ الرئيس ما يلي:

أولاً: على الصعيد المنهجي إن السهروردي يتحفظ من طريقة البحث المجرد، أو الطريقة العقلية في التفكير، والتي تعتمد على منطق البرهان والمقاييسات، وذلك لشعوره بوجود قضايا لا يمكن اثباتها عن هذه الطريق، كما هو الحال فيما يتعلق بالأنوار القاهرة

¹⁸⁰ نحن والتراث، ص156.

¹⁸¹ مذكور، ابراهيم: بين السهروردي وابن سينا، بحث في الكتاب التذكارى: شيخ الاشراف شهاب الدين السهروردي، نفس المعطيات السابقة، ص78.

أو العقول الأفقية العرضية، والتي هي فروع للعقول العمودية الطولية. فهو يحكم بأنه قد قُدِّرَ لعدد من الحكماء القدماء أن ينسلخوا عن هياكل أبدانهم ويشاهدوا هذه الأنوار، ومنهم هرمس وأغاتاذيمون و (افلاطن)، فضلاً عن حكماء الهند والفرس. وهو يرى أنه إذا كان هؤلاء قد أخبرونا بمثل هذه المشاهدة، فليس من حقنا مناظرتهم، مثلما لا يناظر المشاؤون بطليموس وغيره في علم الهيئة «حتى أن أرسطو يعوّل على أرض بابل، ففضلاء بابل ويونان وغيرهم كلهم ادعوا المشاهدة في هذه الأشياء. فالرصد كالرصد، والإخبار كالإخبار»¹⁸².

بل إن الشيخ السهروردي لا يخفي التصريح بأنه في بادئ الأمر كان «شديد الذب عن طريقة المشائين» في إنكار هذه الأنوار أو العقول العرضية، وكاد يبقى في هذا الوهم ((لولا أن رأى برهان ربه))¹⁸³.

فهذه القضية عنده هي أهم قضايا الحكمة المشرقية التي كان ابن سينا معزولاً عنها.

لكن مع ذلك فالسهروردي لا يبطل طريقة البحث والبرهان العقلي، بل يرى أن الأولى تأسيس الطريقتين معاً جنباً إلى جنب، وبتقديره إن أحكم الحكماء المتألهين هو من يمتثلهما معاً. فإحداهما تلتزم البرهان ومقدمات القياس، أما الأخرى فباعتبارها تمثل

¹⁸² انظر: كتاب المشارع والمطارحات، نفس المعطيات السابقة، ص460. كذلك:

السهروردي، شهاب الدين: حكمة الاشراف، ضمن المجموعة السابقة، ج2، ص158.

¹⁸³ حكمة الاشراف ضمن المجموعة السابقة، ج2، ص156-157. كما انظر: كوربين،

هنري: السهروردي الحلبي مؤسس المذهب الاشرافي، بحث في: شخصيات قلقة في

الاسلام، لعبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1946م، ص105.

تجربة ذوقية، لذا فإنها تقوم على (الرمز). وبهذا تكون محكمة وغير قابلة للرد والمناظرة، إذ إن ذلك يتوقف على فهمها، لكن المفهوم من الظاهر غير مراد، لذا كان من غير الممكن تطبيق قوانين العقل عليها¹⁸⁴.

ولا شك إن هذا التنظير هو الجديد الذي أتى به السهروردي في الجمع بين طريقة البحث العقلي والسلوك الذوقي. فإذا كان ابن سينا يقر للسلوك العرفاني شرعيته، إلا أنه على ما يبدو لا يرى ذلك مما يصح أن يتجاوز حدود البرهان في الدائرة العقلية. وهو ما جعل السهروردي يعرض به ومن على شاكلته من أصحاب البحث العقلي، جاعلاً من مسألة العقول العرضية محوراً لهذا التعريض.

فمن المسلم به حتى ذلك الوقت إن الطريقة العقلية تنتكر لها باعتبارها لا تحظى بمنال أحكام العقل وبراهينه، لذلك فهي تكتفي بآثبات وجود العقول الطولية (العشرة) كعلل بعضها أصل للبعض الآخر، وتعدّ العقل الأخير منها أصل وعلّة كل ما يكون من نظام في عالم ما تحت القمر، فهو الذي يهب الصور الجسمية والنفسية والعقلية لمختلف استعدادات الهيولى المشتركة. هذا في حين إنه بحسب المنهج الجديد كان من الممكن القول بوجود عقول أخرى ثواني ليس فيما بينها أيّ علاقة من علاقات العلية كما هو الحال في العقول الطولية، في الوقت الذي تفسّر فيه - هذه العقول - وجود الكثرة العظيمة للأنواع في عالمناء، فهي علل وآلهة باعتبارها أصل وجود هذه الأنواع والقائم بالعناية بها. لهذا كان

¹⁸⁴ انظر تصديره لحكمة الاشراف، وأيضاً بحث كوربين الأنف الذكر، في: شخصيات قلقة في الاسلام، ص111-112.

السهروردي ينظر إلى ابن سينا نظرة مشائية حتى في حدود ميله (المشريقي)، ذلك إنه في جميع الأحوال لم يتجاوز حدود الطريقة العقلية البرهانية.

ثانياً: إن العلم الإلهي عند السهروردي هو علم حضوري شهودي، وهو يتناسب مع اعتبار (الله) نور الأنوار، وليس مجرد (واجب الوجود) كما يظن الجابري، وذلك باعتبار أن الله يشهد نفسه بنفسه، كما به يكون كل شيء مشهوداً وحاضراً أمامه أولاً وأبداً، فالنور نور لذاته ولغيره معاً. وبذلك يكون المبدأ الأول مستغن عن الصور العلمية (المشائية)، فله «الإشراق والتسلط المطلق فلا يعزب عنه شيء، والأمور الماضية والمستقبلية، مما صورها تثبت عند المدبرات السماوية، حاضرة له؛ لأن له الإحاطة والإشراق على حامل تلك الصور، وكذا للمبادئ العقلية، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض... وفي الجملة؛ الأول محيط بجميع الأشياء من دون حاجة له إلى صورة وفكرة وتغير.. وعلمه وبصره واحد..»¹⁸⁵.

وهذا يعني أن المفاهيم السهروردية في النور والظلمة والإشراق لها مكانة متميزة على الصعيد المعرفي الاستمولوجي. ذلك أن العلم الإلهي عند ابن سينا وجميع المشائين هو علم صوري بحت لا يسعه أن يحمل معنى النورية والإشراق كما هو الحال عند السهروردي.

ثالثاً: يضاف إلى ما سبق إن السهروردي استحدث بعض النظريات الميتافيزيقية الهامة، خاصة فيما يتعلق بالحشر

¹⁸⁵ المشارع والمطارحات، نفس المعطيات السابقة، ص 487-488.

الجسماني، وذلك انطلاقاً من تأسيسه الخاص بوجود عالم جامع لكل من المحسوس والمعقول، وهو عالم الخيال والمُثل المعلقة، إذ يجمع صور جميع الموجودات العقلية منها والحسية طبقاً للسخرية. وتتصف هذه المُثل بأنها خارجية منفصلة عن النفس في عالم التجرد والآخرة. وبهذا فإن السهروردي يستلهم نظرية افلاطون وإن كان لا يعتبر مُثله عين مُثل ذلك الفيلسوف. فالمُثل الافلاطونية نورية ثابتة، بينما المُثل المعلقة؛ منها مستنيرة للسعداء ومنها ظلمانية للأشقياء، وسواء هذه أو تلك فإنها ليست حالة في قوام مادي، كما إنها ليست خيالات نفسية داخلية كما تصورها نظرية التمثيل للمشائين، والذي منهم ابن سينا. الأمر الذي ينسجم مع نظريته النورية في الشهود والحضور، حيث في هذه الحالة تكون النفس مدركة لتلك (البرازخ) من المُثل إدراكاً حضورياً بالشهود، وليس بالطريقة الصورية كما هو الحال عند المشائين.

فلهذه التمايزات وغيرها كان الفلاسفة المتأخرون ينظرون الى ابن سينا نظرة مشائية، بينما أوسموا السهروردي سمة (زعيم الإشراق) كأول فيلسوف مؤسس لهذا الاتجاه. لكن دون أن ينكر ما تأثر به هذا الفيلسوف بالشيخ الرئيس، سواء على صعيد الأفكار أو على صعيد الاسلوب الخاص في مطارحاته المشرقية الإشرافية.

التمييز بين كتب ابن سينا والجدل حولها

إن الجدل الخاص حول حقيقة مذهب ابن سينا لم ينته بعد. فحديثاً أخذ البحث يدور حول طبيعة المفارقة الابستمولوجية في الكتب التي وضعها هذا الفيلسوف. فهل إنها تحمل تمايزاً جوهرياً من الناحية المعرفية، أو إنها ظلت ضمن حد التمايز المعتاد للمذهب والطريقة الواحدة؟

فجملة من المستشرقين والباحثين يفرقون بين كتب ابن سينا المشرقية الإشرافية، والمغربية المشائية، فيرون أن كتبه المشرقية هي عبارة عن كتاب الفلسفة المشرقية والانصاف والاشارات وجملة من الرسائل العرفانية وقصصه الرمزية في النفس وغيرها، أما كتبه المغربية المشائية فهي الشفاء وملخصه النجاة، فضلاً عن مجموعة من رسائله المنطقية والفلسفية.

وفي قبال هذه النظرة هناك بعض المستشرقين والباحثين العرب من لا يرى وجود تمايز جوهري بين تلك الكتب، كما هو الحال مع المستشركة الفرنسية (غواشون)، فهي ترفض فكرة ذلك التناقض بين كتابات ابن سينا، وترى ان كتاب (الاشارات والتنبيهات) الذي كتبه في أواخر سني حياته والذي يعدّ أنضج كتبه قاطبة، لا يناقض الخطوط العامة لما موجود في كتاب (الشفاء)، وإن بدا شديد الاختلاف عنه. وهي تعمم هذه الصورة على فلسفته المشرقية كلها، حيث تستفيد من تصريحه في مقدمة (منطق المشرقيين) بأن كتاب (الشفاء) نفسه يحتوي على كل ما يحتاج اليه عامة الفلاسفة. وبالتالي فإنها تنظر إلى الفارق في كتابات ابن سينا، هو أن بعضها قد عُرض عرضاً فلسفياً عقلياً خالصاً، والبعض الآخر يتجاوز هذا الحد باتجاه التصوف، لكن من دون أن يخلّ بالنزعة العقلية الفلسفية، الأمر الذي لا يصحّ

عندها اطلاق لقب (صوفي) عليه. فحتى في معالجته للنفس، كجوهر مفارق يحيا حياته السعيدة بمفارقتها البدن؛ لا ترى هذه المستشرقة أن في ذلك ما يجعله صوفياً، وذلك باعتبار أن السعادة الخالدة للنفس تظل قائمة على أساس الإدراك المعرفي، «فمفهوم السعادة في السماء، والشقاء في جهنم حيث تحرم العقول معرفة المعقولات، مفهوم عقلاني بحت. فلا يمكن، والحال هذه، تبين الصوفية السنيوية والتعرّف الى طبيعتها على ما يقال». وهكذا فهي تنتهي الى ان «عقل ابن سينا العظيم قد وضع نفسه في نقطة يظهر فيها إنتاجه كلاً واحداً متماسك الأجزاء»¹⁸⁶.

ويشاطر هذه الباحثة في الرأي بعض الباحثين العرب كما هو الحال مع الدكتورين ابراهيم مذكور وماجد فخري. فالأخير منهما يرى أن لا فرق من حيث المضمون بين كتب ابن سينا المشرقية والمغربية¹⁸⁷.

أما الأول فيعد ابن سينا مشائبي الاتجاه سواء في كتبه الكبرى كالشفاء أو الصغرى كالأشارات، إلا أنه يضيف بأن مشائبيته قد امتزجت بعناصر افلوطينية وافلاطونية¹⁸⁸.

وكتأكيد على عدم وجود فرق جوهري بين الفلسفتين المغربية والمشرقية؛ هو أن ابن سينا والسهورودي وكذلك تلميذه الشهرزوري كانوا يظنون أن اليونان قد استقت الحكمة والمنطق

¹⁸⁶ فلسفة ابن سينا لغواشون. عن: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص138-139.

¹⁸⁷ فخري، ماجد: السهورودي ومآخذه على المشائين العرب، ضمن الكتاب التذكاري: شيخ الاشراف شهاب الدين السهورودي، نفس المعطيات السابقة، ص154.

¹⁸⁸ بين السهورودي وابن سينا، نفس المعطيات السابقة، ص79.

من بلاد فارس، فكما يقول الشهرزوري: «ويقال إن المنطق والحكمة التي ألفها وهذبها أرسطو طاليس أصل ذلك مأخوذ من خزائن الفرس حين ظفر الاسكندر بدارهم وبلادهم، وإنه ما قدر أرسطو على ذلك إلا بمدد من كتبهم ومعاونتها»¹⁸⁹، وبالتالي فكل ما عُدّ من الفلسفة المشرقية نجد ما يشابهه، أو على الأقل جذوره عند الفلسفة المغربية، بل وعند أرسطو نفسه. ويكفي أن نتأمل طبيعة الجامع المشترك لدينامو التفكير الوجودي، فهو في حد ذاته يُحيل أن يكون ثمة تضاد بين العناصر المشرقية كما في فلسفة ابن سينا، وبين فلسفة أرسطو وأتباعه من أمثال ابن باجة وابن رشد، على ما سنتعرف على ذلك لاحقاً.

جوهر مشرقية ابن سينا

لقد اعتبر الجابري أن جوهر ما يسميه ابن سينا بالحكمة المشرقية هو ما يتعلق بنظريته في النفس وامتداداتها الروحانية السماوية، وهي النظرية الغنوصية التي أضفى عليها التعقل ببراهينه¹⁹⁰، والتي ترتبط بفلسفته للسعادة، حيث تتصل النفس بنفوس الأجرام السماوية والعقل الفعال وتنشغل بتأمل واجب الوجود، ثم أنها تحصل على السعادة التامة بمفارقة البدن، حيث أنها تستخدم بدنأً جديداً من الأجرام السماوية. فهذا هو جوهر ما يريده ابن سينا من الحكمة المشرقية¹⁹¹.

¹⁸⁹ عن: نحن التراث، ص157.

¹⁹⁰ بنية العقل العربي ص464.

¹⁹¹ نحن والتراث، ص126.

مع أن ابن سينا لم يقطع بالأمر الأخير المتعلق باستخدام النفس للجرم السماوي، فهو وإن بدا عليه بعض الميل إلى هذا الاعتقاد في شرحه لكتاب (اثولوجيا)، إلا أنه في كتاب المباحثات الذي ناصر فيه المشركيين اعترف بالقصور عن إدراك مثل هذا الأمر، ولم يجزم إن كان يمكن للنفس استخدام الجرم السماوي بعد مفارقة البدن¹⁹².

كما أضاف الجابري إلى ذلك بعض الآراء السينوية التي عدّها متفقة تماماً مع الحرانيين أو الفلسفة المشرقية، من قبيل قوله بقدوم العالم - الحدوث بالذات والقدم بالزمان - والإيجاب بالذات الذي يعني (الصدور ليس على سبيل القصد والاختيار) بل الصدور الضروري كصدور الأشعة عن الشمس، وأيضاً قوله في الخير والشر، وما إلى ذلك من اعتقادات تنسب إلى الحرانيين¹⁹³.

مزاعم اختلاف ابن سينا عن الفارابي

لقد كان ابن سينا في نظر الجابري محملاً بأقوى شحنة مشرقية مضادة لفلسفة أرسطو والمغربيين. فمع أن شيخه الفارابي هو الآخر كان محملاً بتلك الشحنة الحرانية، خاصة فيما يتعلق بنظرية الفيض¹⁹⁴؛ لكنه مع ذلك لا يصل إلى ما انتهى إليه الشيخ الرئيس. فالفارابي بلغ في عصره أوج عقلانية متفتحة وصل إليها الفكر الإسلامي في المشرق العربي بعد أن حمل لواءها المعتزلة،

¹⁹² المباحثات، في: أرسطو عند العرب، ج1، ص197-198.

¹⁹³ نحن والتراث، ص128.

¹⁹⁴ المصدر السابق، ص130 و39.

في حين إن ابن سينا ارتد عن هذه العقلانية «إلى لا عقلانية
ظلامية قاتلة»¹⁹⁵.

فالفارق بينهما هو اختلافهما في العقلانية وموقفهما المتباين
من بعض جوانب النظرية الهرمسية الخاصة بنفوس الأجرام
والنفس البشرية ومسألة السعادة. فالجابري رأى أن ابن سينا حين
اعتبر الأجرام السماوية تحس وتخيّل فقد أضاف إلى ما اقتصر
عليه الفارابي من كونها تتعقل فقط¹⁹⁶.

وربما أنه اعتمد على ابن رشد الذي نفى وجود قائل يقول بأن
الأجرام السماوية تتخيّل إلا ابن سينا¹⁹⁷.

مع أن الفارابي في بعض تصانيفه أثبت إضافة إلى مرتبة
العقل؛ وجود مرتبة للنفس الفلكية وظيفتها التخيّل باتصال
واستمرار¹⁹⁸.

كما إعتقد الجابري أن الفارابي على عكس ابن سينا رأى أن
النفس مرتبطة بوجود الجسد دون أن تفارقه، وذلك لأن ابن سينا
أقر بجوهرية النفس واستقلالها¹⁹⁹.

مع أن الفارابي هو الآخر أقر أيضاً بهذه الجوهرية والاستقلال
ورأى أنها تفارق البدن كلياً دون أن تعود إليه²⁰⁰.

¹⁹⁵ المصدر السابق، ص 165.

¹⁹⁶ المصدر السابق، ص 125 و 127.

¹⁹⁷ تهافت التهافت، ص 495.

¹⁹⁸ الفارابي: رسالة عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية،

تصحيح الشيخ فريد ديتريصي، طبعة ليدن، ص 59-60.

¹⁹⁹ بنية العقل العربي، ص 451.

بل أكثر من ذلك هو أنه جعل من كمال قوة التخيل النفسية عبارة عن (نبوة). أو أن النبوة تحصل عنده بأكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة النفسية²⁰¹.

نعم لا شك إنه ظهرت هناك ترددات عديدة حول مصير النفس في كتبه كما نبّه على ذلك ابن طفيل.

ففي كتاب (السياسة المدنية) اعتبر النفوس الشريرة التي لا تصغي إلى قول مرشد ولا معلم ولا مقوم تنحل وتعدم لأنها تظل نفوساً هيولانية غير مستكملة استكمالاً تفارق به المادة أو البدن، فإذا بطل البدن بطلت هي معه²⁰².

بينما في كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) أثبت بقاءها بعد الموت في آلام أبدية لا نهاية لها، مقرأً إن ما يهلك ويصير إلى عدم إنما هي فقط النفوس الجاهلة تماماً والتي تكون على مثال ما يكون للبهائم والسباع والأفاعي²⁰³.

لكن في شرحه لكتاب (الأخلاق) وعلى ما يذكر ابن طفيل بأنه قد وصف «شيئاً من أمر السعادة الانسانية وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار. ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه:

²⁰⁰ الفارابي: رسالة الدعاوي القلبية، ضمن رسائل الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، 1345 هـ - 1926 م، ص10.

²⁰¹ الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959 م، ص85 و94 و104.

²⁰² الفارابي: السياسة المدنية، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، 1964 م، ص83.

²⁰³ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص118.

(وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز).. إذ جعل مصير الكل إلى العدم. وهذه زلة لا تقال..»²⁰⁴.

أما ابن سينا فبما أنه لم يظفر بأثبات تجرد القوة الخيالية للإنسان؛ فقد صار متحيراً في بقاء النفوس الساذجة بعد الموت، فتارة اضطر إلى القول ببطانها كما في رسالته (المجالس السبعة)، وأخرى قال ببقائها لكونها تدرك بعض الأوليات والعمومات²⁰⁵.

كذلك رأى الجابري أن ابن سينا يختلف عن الفارابي في فهمه لمنشأ السعادة. فعند ابن سينا إن منشأها الكامل بمفارقة البدن، بينما عند شيخه أن المهم في ذلك هو مفارقة العقل النظري حتى مع وجود البدن، وذلك بتجرد العقل واستكمال النفس بالعلم، لهذا هو يسخر من المعتقدين بكون السعادة الحقيقية هي فيما بعد الموت، وإلا كما يقول «يلزم هؤلاء أن يقتلوا أنفسهم وأن يقتلوا الناس جميعاً». وعليه فهو يوصي سكان المدينة الفاضلة وينصح الفاضل فيها على أن لا يستعجل الموت ليستفيد من فعله أهل المدينة²⁰⁶.

والواقع أنه لا يوجد فارق جوهري بين الفيلسوفين، فالفارابي في بعض رسائله يؤكد هو الآخر على أن تمام السعادة يكون بعد

²⁰⁴ انظر مقدمة حي بن يقظان.

²⁰⁵ الطريحي: ابن سينا، مطبعة الزهراء في النجف، 1949م، ص175-176. وانظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، نفس المعطيات السابقة، ج9، ص115.

²⁰⁶ انظر: الفارابي: فصول منتزعة، ص86. ونحن والتراث، ص112-113.

الموت، وذلك حين يبلغ الانسان مرتبة العقل الفعال المسمى بالروح الأمين (جبريل)²⁰⁷.

كما إنه في (آراء أهل المدينة الفاضلة) يعتبر الموت عاملاً من عوامل زيادة الابتهاج والسعادة، إذ النفوس الناطقة بعد الموت تتصل ببعضها للتشابه فيما بينها، فيعقل بعضها بعضاً على جهة اتصال معقول بمعقول، وكلما زاد تعقلها زادت لذتها وابتهاجها تبعاً لذلك²⁰⁸.

وعليه إذا كان الفارابي يلحظ في منشأ السعادة والابتهاج الجانب العقلي والعلمي من الإدراك؛ فإن الأمر مع ابن سينا لا يختلف شيئاً، سواء في كتبه المشرقية أو المغربية، وسواء في حياة البدن أو بعد مفارقتة. ذلك إن المهم في الكمال وتحصيل السعادة عند ابن سينا هو الحصول على العلم والوصول إلى أبلغ درجات العقل. وكتأكيد على هذا المعنى فإنه يقسم عوالم الإدراك إلى ثلاثة هي: عالم الحس، وعالم الخيال والوهم، وعالم العقل. ويعتبر العالم الأخير وحده هو الجنة، أما عالم الحس فهو عالم القبور، في حين عنده عالم الخيال والوهم عبارة عن عالم العطب والجحيم، ومع ذلك فهو ينظر إلى أن تحصيل الجنة أو السعادة القصوى لا يتم إلا من خلال المرور بالصرط الدقيق من الحس فالخيال والوهم ثم إلى العقل²⁰⁹.

²⁰⁷ الفارابي : كتاب السياسة المدنية، ضمن رسائل الفارابي، نفس المعطيات السابقة، ص3 و6-7.

²⁰⁸ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص113 و141. كذلك: السياسة المدنية، ص82.

²⁰⁹ ابن سينا: رسالة اثبات النبوات، حققها وقدم لها ميشال مرمورة، دار النهار للنشر، بيروت، 1968م، ص58-61.

والواقع إن طرح ابن سينا وتأكيدده على كون السعادة الحقيقية التامة تأتي بعد مفارقة البدن؛ لا يخرج عن دائرة التفكير الفلسفي العقلي المحض. فحينما يتحول العقل من مرحلة العقل الهولاني إلى بعض مراحلها العليا تصبح المادة بنظره كفيلسوف معيقة عن بلوغ العقل أقصى درجات الكمال والسعادة، لذلك فتحصيل هذه الدرجة الرفيعة لا يتم إلا بمفارقة البدن كلياً عند الموت²¹⁰.

أخيراً فإن الجابري رأى أن الفيلسوفين يختلفان عموماً في الرؤية العامة. فالرؤية الفارابية الميتافيزيقية هي عبارة عن جمع بين الالهيات الهرمسية وبين المدينة الافلاطونية. أما الرؤية السنيوية فكانت جمعاً بين إلهيات الفارابي وأخرويات الاسماعيلية. وبالتالي فهو ينظر إلى أن فلسفة ابن سينا هي امتداد لفلسفة الفارابي وخروج عنها في نفس الوقت. فهي امتداد لها لكونها تتبنى هيكلها العام، وهي خروج عنها لأنها تتجه بذلك الهيكل غير الوجهة التي وضعه فيها الفارابي²¹¹.

على أن الجابري يُرجع اختلاف ابن سينا عن جميع المشرقيين ومنهم الفارابي؛ بفارق عام يتعلق بكيفية توظيف أرسطو. ذلك أن المشرقيين قد وظفوا كلاً من المنطق والعلم والميتافيزيقا الأرسطية عبر تأويل هذه الميتافيزيقا «تأويلاً يسمح بتمرير مفاهيمها المؤسسة للمنطق والعلم، إلى الفكر الاسلامي حتى يتمكن هذا الفكر من أن يؤسس من داخله العلم والمنطق.. أي حتى يغدو منبعاً للعقلانية لا مستورداً لها» وهذا ما تمّ تحقيقه من خلال الكندي والرازي الطبيب وإخوان الصفا والاسماعيلية، ثم تصل

²¹⁰ ابن سينا: كتاب النفس من الشفاء، طبعة جامعة اكسفورد، لندن، 1959م، ص220.

²¹¹ بنية العقل العربي، ص448-449.

قمتها على يد الفارابي. لكن الأمر مع ابن سينا يختلف، حيث إن الحاجة عنده لم تكن عبارة عن توظيف أرسطو عقلاً بل بقدر ما كانت عبارة عن التخلص منه «فكان بذلك المدشّن الفعلي لمرحلة أخرى في تطور الفكر الفلسفي في الإسلام، مرحلة التراجع والانحطاط»²¹².

وبذلك يكون ابن سينا لدى الجابري قد بلغ أرقى درجات التضاد والتناقض مع أرسطو. فهو يعد فلسفته الفيضانية وما تتضمنه من اعتقادات حرانية، سبق أن ذكرناها، هي جميعاً ليس لها أثر أرسطي.

الجدور الأرسطية للمقولات المشرقية

لو عدنا إلى دراسة أرسطو من زاوية المقولات المشرقية الحرانية التي مرت معنا؛ لوجدنا أن بعضها مما يقول بها، وأن للبعض الآخر شيئاً من الأثر والجدور عنده، وبالتالي فليس هناك من اختلاف يصل إلى حد الجزرية والحسم من الناحية الاستمولوجية، كما سيتضح لنا كالاتي:

أرسطو ونظرية الفيض

²¹² نحن والتراث، ص148. مع أن الجابري سبق أن ذكر بأن مهمة ابن سينا كانت عبارة عن عقلنة العرفان، بينما الآن جعله يريد التخلص من العقل، وهل هذا إلا تناقض؟!

بداية لقد تبني أرسطو فكرة العقول السماوية ومراتبها بحسب الطبع. فهناك العقل الأول الذي يحرك الكل، يضاف إليه عقل ثان وثالث ورابع الخ.. حيث يتحدد عنده عدد هذه المفارقات بحسب عدد الحركات الفلكية. ولما كان هذا غير مقطوع به، فهو يعتمد على ما يقرّه علماء الهيئة، وهم مختلفون حول ذلك، لذا فهو يعوّل على قول عالمين مشهورين منهم، وطبقاً لهما تكون الحركات الفلكية إما خمساً وخمسين أو سبعاً وأربعين حركة، وبالتالي فإن عدد العقول هو بعدد هذه الحركات. وهذه العقول عنده وإن كانت مرتبة بانتظام ومقطوعاً به من الأول، إلا أن ترتيب بعضها من البعض الآخر ليس قطعياً، وهو يرجح أن يكون هذا الترتيب بحسب الترتيب في الموضوع²¹³.

وبلا شك أن هذه الفكرة عن العقول ومراتبها بحسب الطبع تعتبر من أهم الأفكار التي استقاها فلاسفة المشرق الاسلامي عن أرسطو، كما هو الحال مع الفارابي وابن سينا. فالفارابي لم يأخذ فكرة العقول السماوية مجردة عن نظامها التنازلي، وهو البعد الذي يضيف على الوجود طابعه الفيضي المتميز، خصوصاً إذا ما علمنا أن أرسطو يعتقد بما اطلق عليه قاعدة (الامكان الأشرف) من حيث أسبقية الكامل على الناقص في الوجود وإنه وسائر الفلاسفة القدماء من المحال عندهم «أن يُخلق الأفضل من أجل الأنقص، لكن عن الأفضل ولا بد يلزم وجود الأنقص»²¹⁴، ما يعني أن لنظرية الفيض جذورها الأرسطوية. فهو يجعل السماوات واحدة من حيث النوع ويعتبر مبادئها المفارقة واحدة بالنوع كثيرة

²¹³ ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، نفس المعطيات السابقة، ج3، ص1646-1648

و1670 وما بعدها.

²¹⁴ تهافت التهافت، ص484.

بالعدد²¹⁵، ومع ذلك فهي مرتبطة بمبدأ الوجود الأول ارتباطاً واحداً إلا أنه قائم على نظام التسلسل بحسب الطبع والكمال.

وإذا لم يكن من حقنا تحميل أقوال أرسطو ونظريته أكثر مما ينبغي، خاصة إنها كانت محاطة بكثير من الغموض؛ فإن ما نظّر إليه المتأخرون من اتباعه يعدّ خطوة واضحة للانضمام الى مقالة الفيض دون انفصال، كما هو الحال مع ابن رشد الذي كاد قوله يطابق مقالة الفيض المشرقية لدى صدر المتألهين، كما سنرى. لكن يظل الخلاف الرئيسي بين الطريقة الأرسطية وطريقة المشرقيين الاسلاميين هو أن الأولى تجعل من المبدأ الأول هو المحرك للفلك الأقصى، بينما يُفترض عودة ذلك عند المشرقيين إلى المعلول الأول المسمى (العقل الأول). وهذا الخلاف مردّه إلى الفارق المتعلق بتصور طبيعة الوحدة الخاصة بمبدأ الوجود الأول وما يحمله هذا الخلاف من تردد²¹⁶، وهو بالنتيجة خاضع الى (القوانين الحكمية) وليس بمعزل عنها كما سنرى.

وإذا أخذنا بالرأي العام القائل بأن أول من قال بنظرية الفيض العقلية هو افلوطين المعدّ زعيم الفلسفة المغربية، فإن هذا لا يجعل من الفلاسفة المسلمين (مشرقيين) للقول بها، رغم ما كان لهم من الخصوصيات الثانوية التي لم ترد عن ذلك الفيلسوف الاسكندراني. وإذا أضفنا إلى هذا ما يحمله افلوطين من مشارب

²¹⁵ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1684. تجدر الإشارة إلى أن ابن رشد في كتابه (تهافت التهافت، ص49) ذكر أن الأجرام السماوية هي كثيرة الأنواع عند أرسطو. وهو لا يناقض بالضرورة ما جاء في تفسيره لما بعد الطبيعة، فكل نوع من هذه الأجرام لما كان فيه شخص واحد منها لا أكثر، فهي من هذه الجهة تعد كثيرة الأنواع، لكنها في نفس الوقت تتصف بخصائص جوهرية مشتركة تجعلها تقبل الضم إلى النوع الواحد.

²¹⁶ لاحظ تفاصيل هذه القضية في القسم الأول من: نُظْم التراث.

صوفية تتجلى بحديثه العرفاني عن النفس²¹⁷؛ فإن ذلك سيزيح الحاجز الذي يوضع في التمايز بين طريقته المعدّة مغربية وبين الطريقة المشرقية للهرمسية والحرانية والصوفية.

أرسطو والتصورات الشوقية للأجرام

ومن الجذور الأرسطية للنزعات المشرقية، هو أن أرسطو يعتبر عالم السماوات لا يتصف بالعقول الصورية المحضة المفارقة فحسب، بل يمتاز كذلك بنفوس ذات قوى شوقية. فالأجرام إنما تتحرك بعلة فاعلية عبارة عن العقول المحضة، والتي هي في نفس الوقت تمثل غايات هذه الحركة الدورية، إذ الحركة تتولد من جهة الشوق في نفوس هذه الأجرام²¹⁸. فـ «الذي يتحرك بما هي حركة هو متشوق لها ضرورة، والذي يتشوق لحركة فهو متصور لها ضرورة»²¹⁹. وإذا كان الحال في عالمنا هو أن «المحرك القريب هو المتخيل وآلته هو الشوق»²²⁰؛ فإن الأمر في عالم الأجرام السماوية والمفارقات - حسب الطريقة الأرسطية - يختلف تماماً، فمبدأ حركة الجرم السماوي «ليس هو

²¹⁷ افلوطين: أثولوجيا، في: افلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1955م، ص22.

²¹⁸ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1593-1595 و1534-1535.

²¹⁹ تهافت التهافت، ص480.

²²⁰ ابن باجة: رسالة الوداع، ضمن الرسائل الإلهية لابن باجة، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968م، ص125. كذلك: قول يتلو رسالة الوداع، نفس المعطيات الأنفة الذكر، ص151.

التخيل ولا الحس، وإنما هو التصور بالعقل، والشوق المحرك لهذا الجرم في المكان هو عن التصور بالعقل»²²¹.

وبذلك فإن الأجرام السماوية هي ذوات عقول وشوق، إذ «المحرك لها هو عقل بريء من المادة - لذا - لزم أن لا يحرك إلا من جهة ما هو معقول ومتصور، وإذا كان كذلك فالمتحرك عنه عاقل ومتصور ضرورة»²²²، وهو يعقل مبدأه المحرك له على جهة الأمر والامتثال، طاعة ومحبة²²³. مما يعني أن هناك محركين للجرم السماوي؛ أحدهما مفارق ليس في مادة وجسم، وهو عبارة عن «محرك غير متناهي التحرك»، أما الآخر فهو ليس بمفارق، ذلك إنه عبارة عن «محرك متناهي التحرك وهي النفس التي فيه»، لذلك كان الجرم من هذه الجهة «يتحرك عن القوة المتناهية التي فيه يتحرك في زمن»²²⁴.

على ذلك يكون للأجرام السماوية نفوس وعقول كثيرة، حيث لكل كرة فلكية مبدأها المفارق ونفسها التي تخصها والتي تمتاز بالشوق مما يحقق من خلالها الحركة لجميع الأجرام. فالمحرك الأول يحرك المتحرك الأول كما يحرك المحبوب المحب له، وهو «يحرك ما دون المتحرك الأول عنه بوساطة المتحرك الأول». أي إن السماء الأولى تتحرك عن المحرك الأول بالشوق إليه؛ وذلك بأن «تتشبه بقدر ما في طاقتها، كما يتحرك المحب إلى التشبه بمحبوبه، وتتحرك سائر الأجرام السماوية على جهة

²²¹ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1600.

²²² تهافت التهافت، ص480-481.

²²³ المصدر السابق، ص184-185.

²²⁴ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1630.

الشوق لحركة الجرم الأول»²²⁵. وهذا الحال مستمر ودائم، أزلاً وأبداً، باعتبار أن أرسطو وغيره من الفلاسفة يعدون المفارقات والأجرام ونفوسها لا تموت ولا تقبل الفناء، فالأجرام عندهم ليست مركبة من مادة وصورة، بل «مركبة من جسم - بسيط - وصورة نفسانية عقلية»، كما أنها متنفسة بذاتها وحيّة بذاتها لا بغيرها، لأن كل حي بحياة هو كائن فاسد²²⁶.

وأول ما يلاحظ في التصوير الأرسطي الأنف الذكر هو أنه لا يختلف كثيراً عما تقوله مشرقية ابن سينا وأصحابه. فالتعبير عن الأجرام السماوية بأن لها نفوساً شوقية غايتها من الحركة طلب العقول المحركة؛ يجعلها تقع في مقام النفس المتخيلة التي يقول بها المشاركة. ذلك أنهما يتفقان على عدة أمور بهذا الصدد، فمن جهة أنهما يتفقان على أن عالم السماوات هو عالم حي بسيط كامل وثابت وبريء من المادة الهولانية، كما ويتفقان على ضرورة وجود المبادئ المفارقة المحركة بالشوق، وعلى ضرورة وجود أمر ما يتوسط بين الجسم والمفارق في عالم السماء. وهنا موضع الخلاف الجزئي بينهما، حيث أن هذا الأمر المتوسط والذي هو عبارة عن النفس الجرمية، يكون عند التصور الأرسطي عبارة عن العقل، أما عند التصور المشرقي فهو عبارة عن النفس المتخيلة.

أما السبب الذي يجعل الطريقة الأرسطية تخشى من قبول وجود النفس المتخيلة والحساسة كرتبة وسيطة بين العقل المفارق

²²⁵ المصدر السابق، ج3، ص1606. كذلك: الاسكندر الافروديسي: مقالة في القول في مبادئ الكل بحسب رأي أرسطو طاليس الفيلسوف، وهي في: أرسطو عند العرب، ج1، ص268.

²²⁶ المصدر السابق، ج2، ص1078/ ج3، ص1447.

وبين الجسم السماوي؛ فهو كما ذكر الاسكندر من «أن هذه الأجرام ليست متخيلة لأن الخيال إنما كان في الحيوان من أجل السلامة، وهذه الأجرام لا تخاف الفساد، فالخيالات في حقها باطل، وكذلك الحواس، ولو كان لها خيالات لكان لها حواس لأن الحواس شرط في الخيالات، فكل متخيل حساس ضرورة وليس ينعكس»²²⁷.

وقد ردّ المشرقيون على هذه الحجة المنبئية بقياس الغائب على الشاهد، إذ ذكر ابن سينا قولهم من أن ما اعتمده الأرسطيون في أن الأجرام السماوية لا ينبغي أن يكون لها حس وخيال باعتبارها لا تحتاج إلى غذاء، ولا لها طلب شيء ولا هرب من شيء؛ فكل ذلك بنظر المشرقيين ليس بواجب، لأن «الحس والإدراك بنفسه معنى مطلوب لذاته، فليس بمنكر أن يكون للأجرام السماوية ضرب من الحس لا يحتاج فيه إلى انفعال واستحالة، بل يكون كحال القمر في استضاءته من الشمس، ولعل لها حاجة من وجه ما إلى أمر حسي وإدراك زماني كما يذكره المشرقيون»²²⁸.

بل ابن سينا نفسه قد عجب من الموقف الشاذ الذي اتخذه الأرسطيون فيما يتعلق بالتصورات العقلية للأجرام السماوية، وذلك باعتبار «أن التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة

²²⁷ تهافت التهافت، ص495.

²²⁸ ابن سينا: التعليقات على حواشي كتاب (النفس) لأرسطو، في: أرسطو عند العرب،

ص116.

جسم، فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته، أو يتحرك بالعرض، أي بسبب متحرك بذاته»²²⁹.

كذلك فإن شيخ الاشراف السهروردي هو الآخر اعتبر «أن المباشر للحركة لا يجوز أن يكون عقلاً محضاً، أي مجرداً عن المادة بالكلية، إذ لا بد له من تخيل حدود جزئية.. ورعاية الأوضاع لا بد لها من قوة تخيلية في جسم، فلا يمكن للمجرد عن المادة ذلك، بل المباشر للحركة نفس»²³⁰.

على أية حال فالاختلاف بين الفريقين ليس بالأمر الكبير، بدلالة إن ابن رشد نفسه يضع مجالاً من الفرض يوجه فيه الاعتقاد بوجود النفس المتخيلة للجرم السماوي. فهو وإن كان ينفي أن يكون للقدماء قول بوجود رتبة خيالية للجرم السماوي، بل ويرى أن ما يلزم عن أصولهم هو نفي الخيال بأي شكل كان في ذلك العالم، باعتبار أن غاية وجود الخيالات هي لموضوع السلامة سواء كانت خيالات عامة أم خاصة، وأنها من نتاج تصورنا بالعقل «ولذلك كان تصورنا كائناً فاسداً وتصور الأجرام السماوية إذ كان غير كائن ولا فاسد فيجب أن لا يقترن بخيال»، فمع كل هذا فإنه يضع افتراضاً اقناعياً غير برهاني لتحديد شكل الخيال في ذلك العالم، إذ يرى أنه إن كان هناك خيال فلا بد أن يكون خيالياً عاماً لا جزئياً، أي أنه وسط بين الإدراكات العقلية والجزئية، وبالتالي فإنه خيال من طبيعة الكلي وليس خيالياً جزئياً

²²⁹ ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف بمصر،

1958م، القسم الثالث، ص184.

²³⁰ التلويحات، نفس المعطيات السابقة، ص46.

مستفاداً من الحس والحواس. فطبيعة هذا الخيال الكلي يكون باعثاً للإرادة الكلية التي لا تقصد شخصاً دون شخص²³¹.

أرسطو والمفهوم الإلهي للأجرام

يضاف إلى ما سبق أن أرسطو يعتقد بأن عالم ما فوق القمر له تأثير على عالم ما تحته، وهو تأثير شامل وحاسم يمسّ ظاهرة الكون والفساد. وقد ظن الجابري وبعض الأساتذة من طلبته أن هذا المفهوم قد وجد إخراجاً هرمسياً بالقول بأن في الكواكب آلهة²³².

لكن واقع الأمر هو أن نظرية أرسطو والتوجيهات المشائية التي لحقت بها كلها تؤكد على حقيقة التسليم بوجود عنصر الآلهة أو الملائكة في تلك الكواكب، وبالتالي فإن مصدر هذا الاعتقاد لم يكن حرانياً أو مشرقياً متأخراً على أرسطو، وهو بالنتيجة ليس ذا ميزة مشرقية كما يعتقد الكثير من الباحثين. فأرسطو صريح القول بأن عالم ما فوق القمر هو عالم إلهي، وأن الأجرام التي فيه هي أجرام إلهية²³³.

²³¹ تهافت التهافت، ص498-550.

²³² يفوت، سالم : ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي في

المغرب، الطبعة الأولى، 1986م، ص458.

²³³ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1678.

وهو يعد صور الأجسام السماوية عبارة عن صور روحانية، موافقاً قول القدماء الذين ينقل عنهم في أول كتابه (السما والعالَم) رأيهم «أن السماء مسكن الروحانيين»²³⁴.

لذلك كان المشاؤون من أمثال ابن باجة وابن رشد يجيزون تسمية نفوس تلك الأجرام السماوية بأنها روحانية وملائكية، ويعتبرونها جارية على أصول الفلاسفة²³⁵.

فلم تكن هذه التسمية ميزة للحرانيين ولا المشرقيين من أمثال ابن سينا. بل أكثر من ذلك إن أرسطو لا يمانع صراحة من اعتبار مبادئ الأجرام السماوية آلهة. فهو ينقل رأي القدماء - المظنون بأنهم الكلدانيون كما يرى ابن رشد - القائلين بأن الأجرام السماوية عبارة عن آلهة، فيعتبر أن هذا القول هو أساس ما بناه أصحاب نظرية الصور المثالية المفارقة، لكنه يرى بأن الانسان لو تأول كلامهم بأنهم «إنما رمزوا بالآلهة وهم كانوا يريدون الجواهر الأولى التي هي مبادئ الأجرام السماوية والأجسام السماوية، فسيكون تأويلاً صحيحاً ورمزاً يوافق الحق، لأنه إن عبّر بالإله عن شيء من الأشياء فهذه الجواهر هي أحق بهذه العبارة..»²³⁶.

وربما كان مثل هذا القول هو السبب الحقيقي وراء نكبة ابن رشد المعروفة والتي كادت تقضي على حياته. ذلك أن جماعة من المؤرخين قالوا إنها بدأت بتقديم بعض التلاخيص التي كان يكتبها ابن رشد على كتب أرسطو، وفيها هذه العبارة: (فقد ظهر أن الزهرة إحدى الآلهة)، إذ قُدمت إلى ملك المغرب المنصور

²³⁴ انظر: قول يتلو رسالة الوداع من رسائل ابن باجة الالهية، ص150.

²³⁵ نفس المصدر والصفحة السابقة. وانظر: تهافت التهافت، ص483-484 و495.

²³⁶ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1688-1690.

يعقوب، وعلى أثر ذلك بدأت نكبة ابن رشد وأُحرقت كتب الفلسفة إلا ما كان منها في الطب والحساب والنجوم.²³⁷

ويعود السبب في قول الفلاسفة بأن في الأجرام السماوية آلهة؛ الى كونها تحمل نفوساً أو عقولاً شريفة كاملة تقوم بحفظ وعناية عالما التحتاني «لذلك عظّمها القدماء ورأوا أنها آلهة» كما يقول ابن رشد²³⁸.

طبيعة إلهية الأجرام عند الفلاسفة

لكن مع أن الفلاسفة يتفقون على هذا النحو من الإلهية السماوية على عالم ما تحت القمر؛ فإنهم يختلفون في كيفية هذه الإلهية ونوع تأثيرها. فقد كان أرسطو على خلاف مع من سبقه من القدماء الذين نادوا بنظرية المثل الصورية، ومنهم استاذة افلاطون، اذ كانوا يرون أن هناك جواهر مفارقة تؤثر على عالم ما تحت القمر تأثيراً مباشراً، بحيث تكون الصور الطبيعية في عالما تابعة ومطبعة لها، فضلاً عن أنها على شاكلتها. وقد كان بعض شراح أرسطو مثل تامسطيوس يرى نفس هذا الرأي، فهو يعتقد أنه إذا كان من الصحيح والمقنع تفسير ولادة الأشياء عن مثيلاتها بالنوع كالانسان من الانسان والحصان من الحصان والنار من النار، فإن ما ليس بمبرر لديه هو ولادة كائنات من غير أنواعها، كولادة بعض الزنابير من أبدان الخيل الميتة، والصفادع

²³⁷ المعجب، ص306. والتكملة لابن الأبار، ج1، ص270. عن: العراقي، محمد عاطف:

النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر، 1968م، ص29.

²³⁸ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1594.

من العفونة، والنار من الحركة... الخ. لذلك فهو يرى أن هذا لا يُفسر إلا بافتراض وجود صور مفارقة هي التي تعطي صور تلك الأنواع من الخارج²³⁹.

ثم جاء المتأخرون من الفلاسفة المسلمين فاعتبروا المفارق الذي يعطي جميع الأنواع الطبيعية صورها الخاصة من الخارج؛ عقلاً مفارقاً، مطلقين عليه لقب (واهب الصور) باعتباره يفيض على كل جسم ما يناسبه من الصورة. وأعقب هؤلاء جماعة من المتأخرين قالوا بالعقول العرضية أو (أرباب الأنواع)، حيث الرجوع إلى أصل النظرية الافلاطونية، كما هو الحال عند السهروردي وأتباعه من الإشراقيين. فهذه النظرية ترى الأنواع توابع إلى أربابها، فهي بهذا تستعيد القول بوجود جواهر هي كالجواهر المحسوسة لكنها سرمدية، وأن الانسان فيها كالانسان المحسوس، وكذا سائر الكائنات الأخرى، فهي جواهر تقع في رتبة وسط بين الجواهر المحسوسة وبين الصور المفارقة المحضة. وهي من حيث تحكمها بعالم ما تحت القمر فقد عُدَّت بمثابة آلهة أو أرباب، فكما يصف أرسطو نظرية من سبقوه هذه بقوله: إن «قول هؤلاء يشبه قول الذين يزعمون أن - هناك - آلهة وأن صورهم كصور الناس»²⁴⁰.

وبحسب رأي أرسطو انه لو صحت هذه النظرية لأفضت إلى استحالة أن تكون في عالمنا الطبيعي علل فاعلة ومحركة، وبالتالي يصبح وجودها عبثاً²⁴¹.

²³⁹ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1492-1494.

²⁴⁰ تفسير ما بعد الطبيعة، ج1، ص204 وما بعدها.

²⁴¹ المصدر السابق، ج3، ص1731.

وقبل أن نبين نظرية أرسطو في هذا المجال ونوع اختلافها عن الطريقة السابقة ولو من خلال التوجيه الرشدي؛ يحسن أن نستعرض حدود الآراء التي قيلت في هذا الشأن كما يذكرها ابن رشد في تفسيره لما بعد الطبيعة.

في البدء، يعترف ابن رشد بأن «هذه المسألة هي في غاية من الصعوبة والعواسة». لكنه مع ذلك يقر بتسليمه بمذهب أرسطو، فهو عنده «كما يقول الاسكندر أقل المذاهب شكوكاً وأشدّها مطابقة للوجود». أما المذاهب التي يذكرها بهذا الشأن فهي خمسة، منها اثنان متضادان غاية التضاد، أحدهما مذهب الكمون الذي يقول «إن كل شيء في كل شيء، وإن الكمون هو خروج الأشياء بعضها من بعض، وإن الفاعل إنما احتيج إليه في الكون لإخراج بعضها من بعض وتمييز بعضها من بعض»، بالتالي فإن الفاعل هو «ليس أكثر من محرك». أما الآخر فهو مذهب أهل الإبداع والإختراع، وهو يعتبر «أن الفاعل هو الذي يبذل الموجود بجملته ويخترعه إختراعاً، وأنه ليس من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل، بل هو المخترع للكل، وهذا هو الرأي المشهور عند المتكلمين من أهل ملتنا» وكذلك من النصارى «حتى لقد كان يوحنا النحوي النصراني - يقول - إنه ليس ها هنا إمكان إلا في الفاعل فقط..». ويضاف إلى هذين المذهبين المتضادين هناك مذهبان آخران وسطيان، أحدهما ينقسم إلى قسمين، فيكون الجميع عبارة عن ثلاثة مذاهب وسطية، وهي بحسب ما حددها ابن رشد فإن أصحابها يتفقون على «أنهم يضعون الكون تغيراً في الجوهر وأنه لا يتكون عندهم شيء من لا شيء، أعني أنه لا بد في الكون عندهم من موضوع، وأن

المتكون إنما يحدث عن ما هو من جنسه بالصورة، فالرأي الواحد منها هو رأي من يرى أن الفاعل هو الذي يخترع الصورة ويبدعها ويثبتها في الهيولى، وهؤلاء منهم من يرى أن الفاعل الذي بهذه الصفة ليس هو في هيولى أصلاً، وهو الذي يسمونه واهب الصور، وابن سينا من هؤلاء. ومنهم من يرى أن الفاعل الذي بهذه الصفة يوجد بحالتين؛ إما مفارقاً للهيولى وإما غير مفارق، فالغير مفارق عندهم مثل النار تفعل ناراً، والانسان يولد انساناً، والمفارق هو المولد للحيوان والنبات الذي لا يوجد عن حيوان مثله، ولا عن بزر مثله، وهذا هو مذهب تامسپيوس، ولعله مذهب أبي نصر (الفارابي) فيما يظهر من قوله في الفلسفتين.. وأما المذهب الثالث فهو الذي أخذناه عن أرسطو، وهو أن الفاعل إنما يفعل المركب من المادة والصورة، وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يُخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل. وهذا الرأي يشبه رأي الذين يذهبون إلى أن الفاعل إنما يفعل اجتماعاً وانتظاماً للأشياء المتفرقة، وهو مذهب انبادقليس، إلا أن الفاعل عند أرسطو طاليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة، وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل، فكأنه جامع بين القوة والفعل، أعني الهيولى والصورة، من جهة إخراج القوة إلى الفعل من غير أن يبطل الموضوع القابل للقوة، فيصير حينئذ في المركب شيئان متعددان وهما المادة والصورة. وهو يشبه الإختراع أيضاً من جهة أنه يصير ما كان بالقوة إلى الفعل، ويفارق الإختراع بأنه ليس يأتي بالصورة من لا صورة. وكذلك فيه شبه من الكمون»²⁴².

²⁴² تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1497-1499.

والملاحظ انه يمكن توجيه ما يقوله المذهب الثاني من الإبداع والمنسوب إلى افلاطون وأصحابه؛ بأنه جاء ليس على النحو الكلامي الذي يخرج من (القوانين الحكمية)، خصوصاً وأن من القدماء من فهم الحدوث الذي تكلم عنه افلاطون هو ليس الحدوث بالمعنى الكلامي كما هو الحال مع شارح أرسطو فورفوريوس²⁴³، فلو صحّ هذا لكان الإبداع أيضاً مأخوذاً بالضرورة ليس بهذا المعنى. إضافة إلى أن افلاطون حين يقسم الوجود تقسيمه الذي يضيف عليه روح السنخية ومنطقها؛ يجعلنا من الصعب إخراج اضافائه عن دائرة (القوانين الحكمية) لإدخاله في دائرة (القوانين الكلامية). فلا يوجد مبرر يدعو إلى مثل هذا الضم والإقحام إلا أن يعوّل على كون المخترع أحب بملئ إرادته أن تكون مخترعاته بعضها على سنخ البعض الآخر، لا أن تكون بالضرورة هكذا.

على ذلك إننا لو فهمنا ما ذكر عن هذا المذهب كما لجأ إليه افلوطين ومن اتبعه من متأخري الفلاسفة من المسلمين كصدر المتألهين وغيره؛ لما كان تحديد العلاقات التي أقامها ابن رشد بين المذاهب التي ذكرها صائباً، بل لكانت هذه المذاهب لا تفترق افتراقاً جوهرياً طبقاً لما تقوم عليه من الروح العامة لمنطق الضرورة والسنخية.

فبحسب الكمون تكون السنخية متحققة بما تحمله المادة من صفات الأشياء بالقوة، أما بحسب الإبداع فإنه تكون متحققة بما يحمله الفاعل - لا المادة - من صفات الأشياء. في حين إن الاتجاه

²⁴³ الملل والنحل، نفس المعطيات السابقة، ص196.

الوسط هو ذلك الذي يقول بالمنطقين معاً، كما هو الحال مع الطريقة الأرسطية، فهي تجعل من المادة لا فقط أنها تحمل صفات الأشياء بالقوة، بل وتحمل صفات الفاعل بالقوة أيضاً. فهي بهذا لا تختلف جوهرأً عن منطق الإبداع، لأنها ترد صفات الأشياء إلى الفاعل الحقيقي، كما أنها لا تختلف عن منطق الكمون، لأنها تُرجع هذه الصفات إلى المادة. والفارق بينها وبين منطق الكمون هو أن أصحاب هذا المنطق لا يعترفون بوجود المشاكلة أو السنخية بين ما تحمله المادة من صفات الأشياء وبين الفاعل الحقيقي، والا لكان منطقتهم مطابقاً تماماً للمنطق الأرسطي.

أما الفارق مع أصحاب منطق الإبداع، فهو أن هؤلاء لا يأخذون القوة أو المادة بنظر الاعتبار، إما بنكران وجودها، أو نكران تأثيرها حقيقة؛ باعتبار أن وجودها مستمد من وجود الفاعل ذاته، أو أنها - على الأقل - لا تحمل في حد ذاتها صفات الفاعل الحقيقي، وهذا كله يخالف ما تراه الطريقة الأرسطية، إذ بحسب هذه الطريقة أن العلاقة السائدة بين الفاعل الحقيقي وبين المادة هي علاقة مزدوجة، فهي من جهة علاقة (انفعال) وذلك باخراج الفاعل الصور التي تحملها المادة بالقوة إلى الفعل، كما أنها علاقة (مشاكلة) من حيث أن في الفاعل كل ما تحمله المادة من صور بالقوة، لكن على نحو الفعل والتمام والكمال. فعلى حد قول ابن رشد إنه «لو لم تكن القوة موجودة لما كان ها هنا فاعل أصلاً، ولو لم يكن الفاعل موجوداً لما كان ها هنا شيء هو بالفعل أصلاً، ولذلك قيل إن جميع النسب والصور هي موجودة بالقوة في المادة

الأولى وهي بالفعل في المحرك الأول بنحو من الأنحاء، شبيهه بوجود المصنوع بالفعل في نفس الصانع..»²⁴⁴.

بذلك فإن الفارق الحقيقي بين الطريقة الأرسطية وبين منطق الإبداع، سواء عند افلاطون أو عند الفلاسفة المسلمين من أمثال ابن سينا، إنما يتعلق بالمادة أو الهيولى، باعتبار أنهما يتفقان ضمن حدود على علاقة المشاكلة أو (المواطأة) بين الفاعل الحقيقي وبين صفات الأشياء التي يفعلها «فمعنى قول أرسطو أن المواطئ يكون من المواطئ أو قريب من المواطئ ليس معناه أن المواطئ يفعل بذاته وصورته صورة المواطئ له، وإنما معناه إنه يُخرج صورة المواطئ من القوة إلى الفعل، وليس هو فاعل بأن يورد على الهيولى شيئاً من خارج أو شيئاً هو خارج عنها، والحال في الجوهر في ذلك هو كالحال في سائر الأعراض. ولذلك لا يلزم أن يكون الفاعل ولا بد مواطئ هو هو من جميع الوجوه، فالمولد للنفس ليس معناه أنه يثبت نفساً في الهيولى وإنما معناه أنه يُخرج ما كان نفساً بالقوة إلى أن يصير نفساً بالفعل، ولذلك نجد النار تتكون عن الحركة كما تتكون عن نار مثلها.. وكل مُخرج شيئاً من القوة إلى الفعل فيلزم أن يوجد فيه بوجه ما ذلك المعنى الذي أخرجه، لا أنه هو هو من جميع الوجوه»²⁴⁵.

فالطريقة الأرسطية تجعل من المشاكلة قائمة بين ما موجود في المادة من صورة بالقوة وبين ما يحدث عنها بالفعل، سواء أحدث ذلك في الكائنات المتولدة عن مثيلاتها كما في البذور، أو في تلك التي لا تتولد عن مثيلاتها كما هو الحال في تولد الحرارة عن

²⁴⁴ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1504-1505.

²⁴⁵ المصدر السابق، ج3، ص1551-1552.

الحركة، وتولد بعض الكائنات عن العفونة. فسواء كان الحدوث بهذا الشكل أو بذاك فإن هناك عنصر (مواطأة) أو تشاكل مع ما موجود في المادة أو الهيولى بالقوة. وليس هناك من فرق سوى أن الفاعل في غير المتماثلات هو الشمس، بينما الفاعل في المتماثلات هو المتماثل الأصل والشمس، فالإنسان مثلاً يولده إنسان والشمس²⁴⁶.

على أن ردّ عملية التوليد والحدوث في عالمنا الى عنصر الشمس والفلك المائل جعل بعض الشراح يُؤول مراد أرسطو بصيغة تكون في النتيجة لا تختلف كثيراً عما أراده افلاطون وأصحابه. فالفيلسوف ثامسطيوس وجّه مقالة أرسطو في كل ما يحدث لغير المتماثلات بأنه لا يحصل إلا من خلال حدوث (نفس) بالفعل عن الفلك المائل والشمس. لكن ابن رشد رفض مثل هذا التأويل، فنفى أن يكون هناك حدوث في النفس، بل رأى أن حرارة الشمس والكواكب هي المكونة لما يحدث في عالمنا من متولدات؛ طبقاً لإخراج ما بالقوة إلى الفعل²⁴⁷، لكن بواسطة الفيض النفسي المنحصر في هذه الحرارة على ما سنرى.

ومع ذلك فإن ابن رشد يدرك أن ظاهرة حدوث غير المتماثلات هي مما «يُحتجّ به لافلاطون على أرسطو»²⁴⁸، وهو ما دفع (ثامسطيوس) إلى التمسك بقوله في حدوث النفس السماوية، بل ويقول في آخر مقالته السادسة من تلخيصه لكتاب النفس: «إن النفس ليست هي التي فيها جميع الصور فقط، أعني المعقول

²⁴⁶ المصدر السابق، ج3، ص1464-1465.

²⁴⁷ المصدر السابق، ج3، ص1502.

²⁴⁸ المصدر السابق، ج2، ص881.

والمحسوس، بل وهي التي تركز جميع الصور في المواد وتخلقها»، وهو يعني بالنفس هنا على ما يرى ابن رشد عبارة عن الصور المفارقة²⁴⁹.

لكن رغم كل ذلك فإن الطريقة الأرسطية ليست بذلك البعد عن طريقة أصحاب الإبداع كإفلاطون وأتباعه، فهي لا تعزل ما يحصل في عالمنا عما هو موجود في عالم ما فوق القمر من عناية سماوية عقلية فلكية ونفسية، إذ ترى أن الأجرام السماوية بما كونها «موجودات مدركة حيّة نوات اختيار وإرادة» فهي لذلك تدبّر الحياة في عالمنا الأرضي، إذ «الحي لا يُدبره إلا حي أكمل حياة منه»²⁵⁰، وإن كان ذلك يجري لا على القصد الأول، إذ من المحال أن يفعل من أجل الأنقص، بل يجري ذلك بطريقة التشبّه بالعلة أو المبدأ الأول والإلتفات إليه. فمن هذه الناحية يكون للأجرام عنايتها بعالمنا السفلي، فالقصد من حركتها لا يتعلق بخروج صور الطبيعة من القوة إلى الفعل، بل ذلك يحصل ويتحقق بشكل تابع لكمالها الأول، وهو الشوق لما هو أكثر منها حُسناً وكمالاً²⁵¹.

فبهذا النحو يكون التأثير المفارقي والإلهي لما يحدث من مكونات في عالمنا، وهو لا يختلف عما يقوله فلاسفة المشرق

²⁴⁹ المصدر السابق، ج2، ص882.

²⁵⁰ تهافت التهافت، ص189-190.

²⁵¹ المصدر السابق، ص484 و504. كذلك: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1596-1598.

وفقاً للقاعدة العامة التي صرحوا بها والتي تقول: (العالي لا يريد السافل ولا يلتفت إليه)، وذلك بحسب القصد الأول²⁵².

الفلاسفة والوسيط الإلهي

الأهم من كل ما تقدم هو أن الطريقة الأرسطية لا تنفي تدخل النفس السماوية كوسيط بين عالم ما فوق القمر وعالم ما تحته، فالفلاسفة القدماء «لا يعتقدون أن الجسم - الهيولاني - بأسره يصدر عن مفارق، وإن صدر عندهم فإنما يصدر الصورة الجوهرية»، ومن هذه الصورة تكون مقادير أجزائها من حيث هي تابعة للصورة²⁵³، وهو ما يكشف عن حالة التوسط. كذلك فإنهم يعتقدون أيضاً بوجود النفوس العلوية ذات المادة الروحانية والأجسام اللطيفة التي لا تحس، كأمر وسيط بين المفارق والجسم، وعلى حد قول ابن رشد: «ما من أحد من الفلاسفة إلا وهو معترف بهذه النفوس، وإنما يختلفون هل هي التي في الأجسام - الطبيعية التي في عالما - أو جنس آخر غيرها»، وهذا هو موضع خلاف ابن رشد مع الذين قالوا بواهب الصور، فهم «جعلوا هذه القوى عقلاً مفارقاً، وليس يوجد ذلك لأحد من القدماء

²⁵² انظر بصدد هذه القاعدة مصادر ابن سينا التالية: التعليقات، تحقيق وتقديم عيد الرحمن بدوي، ص18-19. والنجاة، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الثانية، 1357هـ - 1938م، ص268. والمبدأ والمعاد، مؤسسة مطالعا، دانسگاه مك كيل في طهران، ص75. كما انظر مصادر صدر المتألهين التالية: الأسفار، ج2، ص281 / ج7، ص163. ومفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجهي، مؤسسة مطالعات وتحقيق فرهنكي، ص370. والمبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح سيد جلال الدين اشتياني، انجمن حكمت و فلسفة ايران، 1976م، ص136-141.

²⁵³ تهافت التهافت، ص240.

إلا لبعض فلاسفة الاسلام، لأن من أصولهم أن المفارقات لا تغير المواد تغير استحالة بذواتها وأولاً»²⁵⁴.

مع أن الفارابي في بعض كتبه لا يختلف في نزعه عن النزعة الأرسطية، وذلك إنه يجعل العقل المفارق ليس له تأثير مباشر على الجسم، بل إن تأثيره يخص ما هو على شاكلته من العقل الانساني، في الوقت الذي يجعل التأثير على الأجسام الطبيعية هو من اختصاص جوهر الأجسام السماوية. فهو إذ يؤكد أن جوهر الأجسام السماوية فيها ما يمنح كل ما في طبائع المادة أن تقبله؛ يؤكد في الوقت نفسه وجود كمالات أخر «ليس من شأن الأجسام السماوية أن تعطيه، بل ذلك من شأن العقل الفعال. وليس من هذه نوع يمكن أن يعطيه العقل الفعال الكمالات الباقية سوى الانسان»، إذ يمنح الانسان «قوة ومبدأً به يسعى أو به يقدر الانسان على أن يسعى من تلقاء نفسه إلى سائر ما يبقى عليه من الكمالات. وذلك المبدأ هو العلوم الأول والمعقولات الأول التي تحصل في الجزء الناطق من النفس»²⁵⁵.

والملاحظ في بعض رسائل الفارابي إنه حتى في حدود قوله بتأثير العقل الفعال على الأجسام الطبيعية؛ فإنه لا يجعل ذلك بشكل مباشر، بل يرى أن للأجرام السماوية تخيلات متصلة، فيحصل من جزئيات هذه التخيلات «الحركات الجسمانية ثم تلك

²⁵⁴ المصدر السابق، ص 578-579.

²⁵⁵ السياسة المدنية، ص 71-73.

التغيرات تصير سبباً لتغير الأركان الأربعة وما يظهر في عالم الكون والفساد من التغير»²⁵⁶.

كذلك الحال مع ابن سينا، فهو وإن قال بإفاضة الصور الطبيعية والنفوس النباتية والحيوانية عن العقل الفعال، وكذا الحال مع الهيولى التي تلزم هي الأخرى عنه، إلا أن صدور ذلك يكون بوساطة الأجرام السماوية وطبقاً لاعتبارات نظرية الفيض التي أدخلها الفارابي. ففيضان صور العناصر على الهيولى بحسب استعداداتها المختلفة إنما يكون «بحسب نسبها من السمانية»²⁵⁷.

وكما عبّر السهروردي عن هذه الطريقة المشائية بأن «العقل العاشر بمعاونة السماويات يحصل منه هيولى العناصر وصورها. فجهة تعقل الوجوب تحصل النفوس الناطقة البشرية، وبجهة الامكان - تحصل - الهيولى المشتركة. ولما كان ما يحصل منه إنما يحصل بتوسط معاونة حركات أجرام سماوية صحّ وجود كثرة وافرة منه»²⁵⁸.

ومما يؤكد نفي ابن سينا أن يكون العقل بالفعل هو المباشر في عملية التأثير على الأجسام ما قد سبق أن عرفنا نقده للطريقة الأرسطية واتهامها بهذا القول الذي اتهمه به ابن رشد، فقد نقدها لكونها قد جعلت من الجرم السماوي قوة عقلية مؤثرة في

²⁵⁶ رسالة عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية في الرسائل الفارابية، نفس المعطيات السابقة، ص60.

²⁵⁷ الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، نفس المعطيات السابقة، ص192.
²⁵⁸ المشارع والمطارحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية، نفس المعطيات السابقة، ج1، ص450.

التحريك، مصرحاً بأن العقل لا يمكن له أن يكون مباشراً في التحريك والتأثير.

فهل يعني هذا أن صرامة ابن سينا في المحافظة على كبرياء العقل أشد من صرامة أرسطو ذاته..؟!

لندع هذا الأمر بحسب تقدير القارئ، ولنستمع إلى ابن سينا وهو يدافع عن موقفه الأنف الذكر حتى في كتابه (المباحثات) الذي وضعه لمناصرة المشرقيين، إذ قال: «والعقول الفعالة هي بالفعل من كل وجه، فليس يصح أن تكون محركة إلا على وجه الشوق، وكل محرك فإنه يطلب شيئاً وليس له، فالمباشر للحركات الفلكية غير العقول الفعالة، بل معنى مادي، وعلى هذا فإن المحرك لأجزاء النبات والحيوانات إلى الاجتماع لا يصح أن يكون عقلاً بالفعل، بل يجب أن يكون المباشر للحركة طالب شيء ليس له، وذلك الشيء مادي أو مقارن للمادة»²⁵⁹.

هذا من جهة، أما في المقابل فهو أن الطريقة الأرسطية قامت بوصف القوى النفسية الوسيطة التي تتولد عنها المتولدات؛ وصفاً إلهياً (مشرقياً)، فعبرت عنها بأنها «قوى طبيعية إلهية تكون مثلها على ما تكون المهن الصناعية مصنوعات». وبرأي أرسطو فإن هذه القوى هي شبيهة بالعقل من حيث «أنها تفعل فعل العقل، وذلك أن هذه القوى تشبه العقل في أنها لا تفعل بآلة جسمانية»، حتى أن جالينوس كان يشك ويقول: «لا أدري أهذه هي الخالق أم لا». لذلك عظم أرسطو أمر هذه القوة ونسبها إلى المبادئ الإلهية

²⁵⁹ المباحثات، ضمن: أرسطو عند العرب، ج1، ص163.

لا الطبيعية رغم أنها غير مفارقة ولا تعقل ذاتها²⁶⁰. بل كل ما هنالك هو «أنها ملهمة من قوى فاعلة هي أشرف منها وهي المسمى عقلاً».

وبحسب ابن رشد أن هذه النسب والقوى الحادثة في الأسطقسات عن حركات الشمس وسائر الكواكب هي التي ظن بها افلاطون أنها الصور. بينما عند أرسطو أن الفاعل لا يخترع الصورة، إذ لو اخترعها لكان هناك شيء من لا شيء²⁶¹.

وهو النقد الذي وجهه ابن رشد لافلاطون وأتباعه كابن سينا الذي يعتبر الفاعل يفعل الصورة في الهولي، بينما عند ابن رشد إنه لو كان الفاعل يفعل ذلك «لكان يفعلها في شيء لا من شيء، وهذا كله ليس رأياً للفلاسفة»²⁶²، معتبراً أن توهم إختراع الصور كما هو الحال عند افلاطون «هو الذي صيّر من صيّر إلى القول بالصور وإلى القول بواهب الصور، وإفراط هذا التوهم هو الذي صيّر المتكلمين من أهل الملل الثلاث.. إلى القول بأنه يمكن أن يحدث شيء من لا شيء، وذلك أنه إن جاز الإختراع على الصورة جاز الإختراع على الكل»²⁶³.

مع إننا لو حملنا مسألة (الإبداع) على النحو المجازي، مثلها مثل الكثير من العبارات الفلسفية التي يطلقها الفلاسفة؛ لكان إشكال ابن رشد في غير محله²⁶⁴. فلغة ابن سينا وغيره من

²⁶⁰ تفسير ما بعد الطبيعة، ج2، ص884-885.

²⁶¹ المصدر السابق، ج3، ص1502.

²⁶² تهافت التهافت، ص241.

²⁶³ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1503.

²⁶⁴ ورد في التعريفات للجرجاني أن معنى الابتداع هو إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان، كالعقول، وهو يقابل التكوين، لكونه مسبوقاً بالمادة، والإحداث، لكونه مسبوقاً

الفلاسفة والمظنون كذلك من افلاطون؛ هي ليست لغة كلامية قائمة على الإمكان والجواز والخلق من لا شيء والإبداع والإختراع، بل هي لغة مؤسسة على الضرورة والسنخية. والفعل المقال في هذه المسألة لا يتخلف عن هذه القاعدة من حيث إنه قائم على كون ما يحدث في عالمنا إنما هو مرتبط بما هو حاصل في العالم العلوي إرتباط الضرورة والسنخية، إذ لا يحدث في عالمنا شيء إلا وله أصله وسنخه الذي يحمل صفته بأكمل وجه وأجل صورة في العالم الآخر. والطريقة الأرسطية وإن كانت لا تقول بإختراع الصور، بل وتنكر التأثير المباشر للعقل المفارق، إلا أنها تحكّم العالم العلوي على العالم السفلي تحكماً قائماً على أساس العقل المفارق بصورة غير مباشرة، وعلى أساس النفس السماوية بصورة مباشرة، الأمر الذي يجعلها ليست مختلفة كثيراً عن النظرية الافلاطونية والفارابية السنيوية، فهي تقصد بالإلهام العقلي في القوى الطبيعية بأنه عبارة عن الفيض النفسي الثابت والدائم أزلاً وأبداً كوسيط و رابط نازل من العالم العلوي إلى العالم السفلي.

بل إن هذا الفيض النفسي هو محل اتفاق جميع الفلاسفة القدماء كما يقرّ بذلك ابن رشد الذي يعبر عنه بأنه «مادة لطيفة وهي الحرارة النفسانية التي تفيض من الأجرام السماوية، وهي الحرارة التي ليست هي ناراً ولا فيها مبدأ نار، بل فيها النفوس المخلّقة للأجسام التي ههنا». وهو يرى أن الفلاسفة لا يختلفون

بالزمان، والتقابل بينهما تقابل التضاد إن كانا وجوديين، بأن يكون الابتداء عبارة عن الخلو عن المسبوقية بمادة، والتكوين عبارة عن المسبوقية بمادة، ويكون بينهما تقابل الإيجاب والسلب، إن كان أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، ويعرف هذا من تعريف المتقابلين. (الجرجاني: التعريفات، نسخ وترتيب وتنسيق شبكة مشكاة الإسلامية، مادة: ابتداء. انظر: <https://www.ghazali.org/arabic/jurjani-tarifat.htm>~)

بأن في الأسطقات حرارة سماوية حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات، لكن البعض يسميها قوة طبيعية سماوية، بينما يطلق عليها جالينوس (القوة المصوّرة)، ويسميها أحياناً (الخالق)، حتى أنه يقول «يظهر أن ههنا صانعاً للحيوان حكيماً مخلّقا له، وأن هذا يظهر من التشريح، فأما أين هو هذا الصانع وما جوهره، فهو أجل من أن يعلمه الانسان». لذلك كان افلاطون يستدل على مفارقة النفس للبدن باعتبارها هي المخلّقة والمصوّرة له لا العكس.

على أن النتيجة التي يريد أن يصل إليها ابن رشد هي أن الفلاسفة لا يختلفون في وجود النفوس المخلّقة لجميع أنواع الحيوانات والنباتات والمعادن. فهذه النفوس - كما يقول ابن رشد- إما أن تكون كالمتوسطة بين نفوس الأجرام السماوية وبين النفوس التي ههنا في الأجسام المحسوسة، ويكون لها تسليط ولا بد على النفوس والأبدان التي ههنا، ومن هنا نشأ القول بالجن، أو تكون بذواتها هي التي تتعلق بالأبدان التي تكونها للشبه الذي بينها، وإذا فسدت الأبدان عادت إلى مادتها الروحانية وأجسامها اللطيفة التي لا تحس²⁶⁵.

خلل الطريقة الأرسطية

نخلص مما سبق إلى أن الاختلافات الخاصة بين أرسطو ومن سبقه من جهة، وبينه وبين من لحقه من جهة أخرى، هي على

²⁶⁵ تهافت التهافت، ص 577-579.

الصعيد الابستمولوجي ليست بتلك الاختلافات الجوهرية، وذلك فيما يخصّ تأثير عالم النفوس والعقول السماوية على عالمننا التحتاني. فجميع الفلاسفة يتفقون على وجود هذا التأثير كتأثير إلهي حاسم، سواء قالوا بمقالة فيض الصور على عالمننا، أو قالوا بطريقة إخراجها من المادة عبر فيض النفس السماوية. أما ما يؤاخذة ابن رشد على بعض الفلاسفة المسلمين كابن سينا لقوله بالتأثير المباشر للعقل الفعال المنعوت بـ (واهب الصور)؛ فقد سبق أن بينا رأيه في ذلك، وهو أنه يجعل هناك نوعاً ما من الوساطة عبر الأجرام السماوية، ومن ثم فهو لا يقر التأثير المباشر للعقل المفارق.

لكن في المقابل يمكن لحاظ أن الطريقة الأرسطية تنطوي بدورها على خلل كبير في منظومتها الفلسفية. فهي من جهة تجعل المادة مفصولة ومستقلة عن فعل الفاعل، في حين أنها من جهة أخرى تحمّلها صفات الفاعل بالقوة على نحو ما من الأنحاء. وهنا الخلل والمفارقة، إذ كيف حصل مثل هذا التشابح والتشابه إن كانت المادة من عالم مستقل كلياً عن عالم الفاعل الحقيقي؟

فربما كان هذا هو من الأسباب التي جعلت ابن رشد يشعر أحياناً بغموض وعواسة مسألة تكوين الأشياء وولادتها، دون أن يتخذ رأياً قاطعاً في الموضوع.

بل إن ذلك الخلل والمفارقة يصدق أيضاً على المفهوم الأرسطي للعلم الالهي. إذ طبقاً لهذا المفهوم إن المبدأ الأول يعلم الأشياء جميعاً، حتى الأمور المستقبلية كلها، فهو يعلمها بعلمه

بذاته على نحو الفعل من غير قوة أبدأ²⁶⁶ ، بينما من الواضح أن الحوادث المستقبلية هي موجودة في المادة بالقوة، فالعلم بها في حد الذات الإلهية؛ يعني وجود المسانخة بين العالمين الإلهي والمادي، مع أن المادة معتبرة غريبة ومنفصلة عن عالم الإله، فكيف يصح التسانخ والعلم مع ما فيها؟!

إلهية العقل الفعال في النزعة الأرسطية

يضاف إلى ما سبق إن القول بالعقل الفعال قد سبق إليه أرسطو، واصفاً إياه بأنه مفارق وروحاني خالد لا يموت. أو هو كما صرح ابن رشد عقل دائم وموجود في نفسه سواء عقلناه أم لا. فعدم تصورنا للأمر المفارقة إنما يكون في العقل منّا أول الأمر «شبيه بالعمى في العين»، أما عند الوجود الكامل فالأمر ينقلب إلى العكس، إذ يكون «النظر إلى العقل المفارق هو بقوة تحدث في العقل النظري عند كماله شبيه بالقوة التي تحدث عند النظر إلى الألوان». وابن رشد لا ينسى أن يؤكد بأن ذلك يحصل «لا بقوة من نوع القوى الفكرية التي تنال بروية وفكرة، لأنه بيّن إنه ليس في العقل منّا في أول الأمر إلا هو والقوة، فإنه ليس الأمر كما ظن أبو بكر بن الصائغ - ابن باجة - أن ذلك شيء ينال بفكرة»²⁶⁷.

فالطريقة الأرسطية تجعل جميع ما في عالمنا هذا بما في ذلك العقل البشري متأثراً في تكوينه بالعالم العلوي السماوي، ويختص

²⁶⁶ تهافت التهافت، ص343-345 و506. كذلك: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1708.

²⁶⁷ تفسير ما بعد الطبيعة، ج2، ص1229-1230.

العقل المفارق في أن يكون فاعلاً في حدوث القوى العقلية فقط باعتبارها غير مخالطة للهيولى، إذ من المحال «أن تعطي العقول المفارقة صورة من الصور المخالطة»، وبالتالي كان من الضروري «أن يتولد ما ليس بمخالط للهيولى بوجه ما عن غير مخالط للهيولى باطلاق، كما وجب أن يتولد كل مخالط للهيولى عن مخالط للهيولى»²⁶⁸.

وكما نقل ابن رشد رأي شيخه أرسطو من أن العقل المفارق هو مبدأ محرك وفاعل لنا «وذلك أن العقول المفارقة بما هي مفارقة يجب أن تكون مبدأ لما هي له مبدأ بالتحويين جميعاً، أعني من جهة ما هي محرّكة ومن جهة ما هي غاية. فالعقل الفاعل من جهة ما هو مفارق ومبدأ لنا قد يجب أن يحركنا على جهة ما يحرك العاشق المعشوق، وإن كانت كل حركة يجب أن تتصل بالشيء الذي يحركها على جهة الغاية. فواجب أن نتصل بأخرة بهذا العقل المفارق حتى نكون قد عقلنا بمثل هذا المبدأ الذي عقلت به السماء كما يقول أرسطو»²⁶⁹.

حيث يصبح العقل مَنّا بريئاً من المادة في النهاية، وبذلك يكون حاله حال جميع العقول المفارقة لجميع الأجرام السماوية، فهي أيضاً عبارة عن الكمال الأخير للأجرام السماوية²⁷⁰، وإن كانت العقول الفلكية المفارقة أشرف وأكمل من العقل الانساني²⁷¹.

268 المصدر السابق، ج2، ص886.

269 المصدر السابق، ج3، ص1612-1613.

270 المصدر السابق، ج1، ص51-52.

271 تهافت التهافت، ص215.

هكذا فجميع هذه الاعتقادات ليست ميزة خاصة من مميزات التفكير المشرقي كما يحلو للجابري أن ينسبها للمشرقيين ولإبن سينا.

أرسطو وإلهية السعادة

يضاف إلى ذلك أن أرسطو هو كإبن سينا وغيره من الفلاسفة يجعل من السبب في اللذة راجعاً إلى الإدراك²⁷²، وأن تمام هذه اللذة تكون في حالة تمام الإدراك، أي أنها تتحقق حال الكمال العقلي، لذلك فمن حيث أن أكمل شيء في الإنسان لديه هو العقل الذي تتحقق به السعادة القصوى؛ فإنه يرى سعادة الإنسان هي باتصاله بالعقل المفارق²⁷³، حيث التجرد عن المادة والطبيعة والإلتحاق بعالم الإلهية الذي فيه النشوة والخلود. لذا هو يدعو الإنسان الكامل إلى أن «يسعى إلى الخلود وأن يحقق بقدر طاقته تلك الحياة الإلهية، فتلك هي وحدها الحياة الكفيلة بتحقيق السعادة الكاملة»، والتي لا تكون على وجهها الأتم إلا للحكيم محبوب الآلهة²⁷⁴.

وهذا هو نفس المعنى الذي تبناه الفلاسفة المسلمون بمن فيهم أصحاب الفلسفة المشرقية كإبن سينا وغيره.

²⁷² تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1616.

²⁷³ المصدر السابق، ج3، ص1612.

²⁷⁴ أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية

بالقاهرة - انتشارات آفتاب تهران، 1343 هـ - 1924 م، ج2، ص365. كذلك: نحن والتراث، ص195-196.

الأصل الإلهي للنفس في النزعة الأرسطية

ان عودة العقل الانساني الى الأصل الإلهي لا يتعارض مع القول بالتحاق النفس أيضاً الى ذلك الأصل؛ حيث اللذة والسعادة الأبدية الناشئة عن شدة الإدراك بسبب مفارقة البدن أو المادة، وهو ما يؤكد عليه ابن سينا والمشرقيون، بل جميع الفلاسفة، سواء تعلق ذلك بالنفوس المخالطة للهوى وهي التي يذكر ابن رشد أن الفلاسفة يتفقون على أنها تعود إلى مادتها الروحانية الإلهية، حيث توصف بأنها مخلقة لأنواع الأجسام والأبدان الأرضية ومصورة لها²⁷⁵، أو تلك التي لا تخالط الهوى ولا علاقة لها بتخليق البدن وتصويره، والتي يختلف الفلاسفة في حدود ما هو قابل للتجرد والرجوع إلى الأصل الإلهي.

فأرسطو وإن كان لا يقدر لأغلب قوى النفس هذا التجرد والرجوع بعد فساد البدن، لكن ذلك لا يشكل عقبة أمام الرؤية الحكمية العامة والمشاركة بين الفلاسفة، وهي الرؤية القائلة بعودة وخلود كل ما هو قابل للتجرد حيث السعادة القصوى. فالخلاف مع أرسطو حتى من جهة الأرسطيين التابعين لا يضر ولا يغير من هذه الرؤية الكلية.

فأرسطو كان يرى أن قوى النفس التي وجودها في المادة كقوى الحس والتخيل والشهوة وما إليها كلها تفتى ولا تبقى، بل ويرى أن «العقل الذي بالملكة والعقل الهولاني كلاهما فاسد»، فهو لا

²⁷⁵ تهافت التهافت، ص 578-579.

يجعل من قوى النفس أو العقل شيئاً باقياً وخالداً سوى العقل المكتسب المسمى (العقل المستفاد).

أما الأرسطيون فإنهم لا يوافقون شيخهم على هذا الحد من البقاء لقوى العقل، فكما يذكر ابن رشد بأن هذا الرأي هو ليس مذهب تافرسطس ولا غيره من قدماء المشائين ولا مذهب تامسطيوس، بل أكثر المفسرين - كما يقول - كانوا يذهبون إلى أن العقل الهيلولاني باق لا يفسد «وأن العقل الفعال المفارق هو كالصورة في العقل الهيلولاني شبه المركب من المادة والصورة، وأنه الذي يخلق المعقولات من جهة ويقبلها من جهة، أعني أنه يفعلها من جهة ما هو صورة، ويقبلها من جهة العقل الهيلولاني»²⁷⁶.

أما ابن رشد فمع أنه في كتاب (تهافت التهافت) اعتقد مثل أسلافه من الأرسطيين بأن العقل الهيلولاني ليس فاسداً ولا مندثراً، إذ هو «يعقل أشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد ويحكم عليها حكماً كلياً، وما جوهره هذا الجوهر فهو غير هيلولاني أصلاً»²⁷⁷. لكنه في (تفسير ما بعد الطبيعة) اتخذ رأياً وسطاً بين أرسطو وأتباعه من الأرسطيين، حيث ذكر اعتقاده الذي نقله عن كتاب (النفس) والذي خالف فيه أتباع أرسطو في مصير العقل الهيلولاني، متفقاً بذلك مع شيخهم في أنه كائن فاسد، إلا أنه في الوقت نفسه خالف أرسطو في مصير العقل الذي بالملكة، إذ رأى

²⁷⁶ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1488-1489.

²⁷⁷ تهافت التهافت، ص578-579.

أن «فيه جزء كائن وجزء فاسد، وأن الفاسد هو فعله، وأما هو في ذاته فليس بفاسد وأنه داخل علينا من خارج»²⁷⁸.

لكن ما فهمه ابن سينا من موقف أرسطو من العقل الهولاني فشيء مختلف، فهو يعترض على فهم الاسكندر لأرسطو في هذا الشأن، تعويلاً على عبارة أرسطو التي يقول فيها عن ذلك العقل: «فلذلك صار بالواجب ليس مخالطاً للبدن». فهو يستفيد من هذه العبارة بأن أرسطو معتقد بمفارقة العقل الهولاني دون أن يناله الفساد والبطلان، لذلك تعجب من الاسكندر، وقال في حقه: «فما أدري كيف جوّز الاسكندر أن ينسب إلى هذا الرجل - أرسطو - إنه يقول أن العقل الهولاني، وهو هذه القوة الاستعدادية، هيولانية مادية، وأن النفس التي لها هذه القوة هيولانية مادية»²⁷⁹. وابن سينا نفسه لا ينكر اعتقاده بمفارقة العقل الهولاني، فكما يقول: «فيجب أول كل شيء أن نبيّن أن هذه النفس المستعدة لقبول المعقولات بالعقل الهولاني ليس بجسم ولا قائم صورة في جسم»²⁸⁰.

وعلى العموم لا يرى ابن سينا للنفس تعلقاً بالبدن، بل تعلقها في الوجود بالمبادئ الأخرى التي لا تستحيل ولا تبطل²⁸¹. حيث تحدث الأنفس وتتكرر مع تهيؤ الأبدان، إذ عند ذلك يتوجب على العلل المفارقة أن تفيض عليها النفوس²⁸². وهو بهذا الحدوث

²⁷⁸ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1489-1490.

²⁷⁹ التعليقات على حواشي (النفس) لأرسطو، ضمن: أرسطو عند العرب، ج1، ص101.

²⁸⁰ كتاب النفس من الشفاء، نفس المعطيات السابقة، ص209. كما انظر مقدمة كتابه

المباحثات، ص120.

²⁸¹ كتاب النفس من الشفاء، ص231.

²⁸² المصدر السابق، ص233.

ينفي عنها وجودها السابق سواء كان هذا الوجود واحداً أم متكرراً بالعدد في الوقت الذي يثبت خلودها المتكرر²⁸³، الأمر الذي جعل ابن رشد يمتعض من هذه الإزدواجية، إذ يقول: «لا أعلم أحداً من الحكماء قال إن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ثم قال إنها باقية إلا ما حكاه - الغزالي - عن ابن سينا²⁸⁴، وإنما الجميع على أن حدوثها هو إضافي وهو اتصالها بالامكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال كالامكانات التي في المرايا لاتصال شعاع الشمس بها، وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة امكان الصور الحادثة الفاسدة، بل هو امكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى اليه، وأن الحامل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الهولوى»²⁸⁵.

مع ذلك فإن ابن سينا في بعض رسائله لا ينكر الوجود السابق للنفس على البدن كما هو الحال في قصيدته العينية الشهيرة. لكن حتى مع قوله بالحدوث، فليس المقصود منه بأنه الحدوث عن عدم كما هي طريقة المتكلمين، بل هو عبارة عن تعلق فيضي دائم بالمبدأ المفارق من حيث إنه علة لها. وبذلك فإنه سواء بهذا المعنى من الحدوث، أو بالقول بالوجود السابق على البدن، فإن الأمر واحد من حيث أن له دلالة على الأصل الإلهي للنفس.. هذا الأصل الذي لا يُعدّ ميزة مشرقية - كما يتصور الجابري - . فالفلاسفة يقرون بهذا المقال، رغم ما بينهم من اختلاف في حدود ذلك وكيفيته. فافلاطون لا يخفي هذا الاعتقاد، كما أن الصيغة الأرسطية تقر به حتى في حدود النفوس غير المفارقة، إذ إنها

²⁸³ المصدر السابق، ص 223-226.

²⁸⁴ هذا القول لابن رشد يوحى أنه لم يطلع على كتاب (الشفاء) لابن سينا، ولا ملخصه (النجاة).

²⁸⁵ تهافت التهافت، ص 107.

بحسب هذه الصيغة تكون منحصرة في حرارة الكواكب «شبيهة بانحصار النفس في الأجرام السماوية»، كما أن بذواتها «تتعلق بالأبدان التي تكونها للشبه الذي بينها، وإذا فسدت الأبدان عادت إلى مادتها الروحانية وأجسامها اللطيفة التي لا تحس»²⁸⁶. كما أن افلوطين المعدّ زعيم الفلسفة المغربية لا يحدد هو الآخر عن الاعتقاد بالأصل الإلهي للنفس، وقد سخر لهذا المبحث كما في كتابه (أثولوجيا) عدداً من الميامر، ابتداء من الميمر الأول²⁸⁷.

جامع الفلاسفة

وما نريد التأكيد عليه أخيراً هو أن للفلاسفة إنتماءهم الخاص الذي يجعلهم يقفون على خشبة مسرح واحد. فأراؤهم وإن بدت مختلفة من هنا وهناك، إلا أنها غالباً ما تكون متفقة على النحو الكلي، ذلك لأن المبررات والأسس التي تقوم عليها تظل تحت هيمنة (القوانين الحكمية) ولو من بعض الوجوه. والأهم من ذلك كله هو أن هناك وحدة ابستمولوجية تجمعهم، فهي تجمع بين أرسطو وابن سينا، وبين الفلسفة المغربية والمشرقية، كذلك بين الفلسفة عموماً والعرفان. فلكل هذه الثنايا والمجاميع وحدة تجمعها هي عبارة عن دينامو التفكير الوجودي، أو الأصل المولد الفعال والمتمثل في السنخية.

²⁸⁶ تهافت التهافت، ص578.

²⁸⁷ انظر: أثولوجيا في: افلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1955م.

خلاصة الفصل الرابع

يهدف ما سبق عرضه من "قطيعة" إلى مساءلة أطروحة الفصل الجذري بين فلسفة ابن سينا وفلسفة أرسطو، عبر تتبّع فكرة "الفلسفة المشرقية" في مقابل "الفلسفة المغربية"، وبيان ما إذا كان هذا التمايز يعكس اختلافاً معرفياً حقيقياً أم أنه بناء تأويلي غير دقيق.

وينطلق البحث من الإشارات السينوية نفسها، فقد ميّز ابن سينا بين خطاب فلسفي يراعي «الشركاء في الصناعة» وآخر يطلب «الحق الخالص». لكن لم يصلنا النصّ الكامل الذي حُملت عليه هذه الدعوى، الأمر الذي فتح باب الجدل حول حقيقة هذا التمييز.

ومن ذلك رأى الجابري أن المقصود بالفلسفة المشرقية هو ذاتها الفلسفة الحرّانية-الفارسيّة التي تحمل نزعة فيضية وغنوصية، وذلك في مقابل الفلسفة المغربية ذات الصيغة الإسكندرانية-المسيحية الأقرب إلى الشرح الأرسطي. ووفق هذا التصوّر، تكون فلسفة ابن سينا ذروة هذا المسار المشرقي، بل محمّلة بدافع أيديولوجي مضاد للمشائية، وهو ما يفسّر نقده لشراح أرسطو، مع استثناء الفارابي لالتقائه معه في النزعة ذاتها.

غير أنّ هذا التأويل يفنّده الشيخ السهروردي نفسه، الذي شكّك في قدرة ابن سينا على مغادرة الإطار المشائي، معتبراً أن "المشرقي" الحقيقي إنما يتحقق بالحكمة الإشرافية القائمة على الجمع بين البرهان والكشف، لا بمجرد تبديل المصطلحات.

فالإشراق عند السهروردي يؤسّس لعلم حضوري شهودي، ويمنح للأنوار والعقول العرضية مكانة لا تستطيع البرهنة العقلية وحدها الإحاطة بها، ويستدعي عالماً وسيطاً للوجود والمعرفة هو عالم المثل المعلّقة والخيال المتجرّد، بما ينعكس على تصوّره للحشر والسعادة. وفي المقابل، يبقى ابن سينا، رغم اعترافه بشرعية السلوك العرفاني، ملتزماً بحدود العقل البرهاني، ويؤسّس السعادة على كمال الإدراك العقلي، سواء في الحياة الدنيا أو بعد مفارقة البدن.

لذلك رأى العديد من الباحثين والمستشرقين أن مشروع ابن سينا يمتاز بالتماسك من دون قطيعة جوهرية بين كتابيه (الشفاء والإشارات)، وأن الفارق لا يتعدى أسلوب العرض ودرجة الاقتراب من الرمز. ويدعم هذا الاتجاه، أن المقولات المنسوبة إلى "الحكمة المشرقية"، ولا سيما في نظرية الفيض وتسلسل العقول السماوية والحركة الشوقية للأجرام، لها أصول واضحة في فلسفة أرسطو نفسه، وإن اختلفت الصياغات والتفاصيل.

وعموماً، إن دعوى الفصل الحاد بين ابن سينا وأرسطو، أو بين الفلسفة المشرقية والمغربية، لا تصمد أمام التحليل الإبستمولوجي الدقيق. فثمة استمرارية عميقة في دينامو التفكير الوجودي، وتراكب بين البرهان والعرفان، يجعل فلسفة ابن سينا

امتداداً للفلسفة الأرسطية بقدر ما هي إعادة توجيه لها، لا قطيعة
معها ولا انقلاباً جذرياً عليها.

الفصل الخامس

القطيعة بين الفكر المغربي والمشرقي

وهم أم حقيقة أم..؟!

تمهيد

يعد هذا الفصل إكمالاً للفصل السابق، وهو بصدد تزييف الزعم القائل بوجود قطيعة معرفية بين الفلسفة في المغرب العربي والمشرق. فقد وضع الجابري فوارق حاسمة حددها بكون الفلسفة في المشرق العربي «محكومة باشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، أي اشكالية علم الكلام، أما في المغرب والأندلس فلم يكن هناك علم كلام ولا فرق ولا تعدد»، وهذا ما جعل فلاسفة المشرق يأخذون الميتافيزيقا «لأنهم كانوا يحتاجون إليها في التوفيق بين الدين والفلسفة في علم الكلام. أما في المغرب والأندلس فقد أخذوا الرياضيات والطبيعيات والفلك والطب والمنطق، وأصبح أرسطو هو الأصل وأصبح الفكر الفلسفي أرسطياً محضاً خالياً من الافلاطونية المحدثة والتأثيرات المشرقية من فارسية وغنوصية وهرمسية وغيرها»²⁸⁸.

فهذا التحديد الإجمالي للفارق العام بين الفكرين في المشرق والمغرب؛ هو الحد الفاصل لما وصفه بالقطيعة المعرفية. فهي تنطلق ببداية عميقة مع ابن باجة كأول فيلسوف محترف في

²⁸⁸ التراث والحداثة، ص328.

المغرب والأندلس، إذ كانت فلسفته «علمية الابيستيمي، علمانية الاتجاه بفعل تحررها» من إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة التي أتخمت المشرق، إذ إن فلسفته ظلت دائماً «لاهوتية الابيستيمي والاتجاه»²⁸⁹.

إبن باجة والقطيعة المزعومة

إن التفاصيل التي وضعها الجابري لإثبات القطيعة المعرفية بين فلاسفة المغرب والأندلس من جهة، وفلاسفة المشرق من جهة أخرى؛ تبدأ من نقاط القطيعة التي رسمها لإبن باجة في علاقته السلبية بفلسفة أهل المشرق وإشكالياتهم الدينية التي أغرقوا عقولهم بها، وهي باختصار كالتالي:

- 1 - التحرر التام من شاغل التوفيق بين الفلسفة والدين.
- 2 - رفض الطرق غير العقلية لبلوغ الحقيقة وتحقيق السعادة، كالمشاهدات الصوفية.
- 3 - اعتبار النبوة موهبة إلهية نادرة دون تفسيرها فلسفياً كما حصل في المشرق عند الفارابي وأتباعه.
- 4 - السعادة القصوى هي السعادة العقلية وذلك بالإتصال بالعقل الفعّال عن طريق العقل المستفاد، بحيث يصبح هذا هو عين ذلك.

²⁸⁹ نحن والتراث، ص9.

5 - إن فكرة الفيض غائبة عن مجال تفكير ابن باجة تماماً. ففي عدم معالجته لمسألة العقول الفلكية وإبعادها عن إهتمامه؛ يجعل من طريق الإتصال بالعقل الفعّال صاعداً لا نازلاً، وذلك بارتقاء الإنسان في مدارج الكمال العقلي وليس بفيض إلهي.

6 - للفلاسفة وحدة عقلية خالدة يتم فيها اللقاء العقلي والإلهي، وهي تتجاوز حدود الزمان والمكان²⁹⁰.

ومع أن ابن باجة لم ينشغل بالفعل بإشكالية الفلسفة والدين، سوى إشارات خاطفة يؤكد فيها ما للغيب أو الوحي من دور في إكمال المعرفة الفلسفية²⁹¹، لكن حتى مع افتراض عزوفه كلياً عن الإنشغال بهذه الإشكالية؛ فإن ذلك لا يعني القطيعة من الناحية الإبستمولوجية. فإبن باجة هو كأبي فيلسوف يفكر بروح لا تختلف عن الروح التي يفكر فيها غيره ومن ضمنهم فلاسفة المشرق العربي والإسلامي، ما دام هناك جامع يجمعهم. لذلك كان كثير الإعتقاد في طرحه على كل من أرسطو وأفلاطون والفارابي. مما جعل أثر ذلك واضحاً في صياغته لعلاقات الوجود، حيث إنها مستمدة من هذا المزيج الثلاثي المركب، مع ما أضاف إليه من طابع صوفي.

وإذا كان ابن باجة في رسائله القليلة التي وصلتنا لا يتحدث عن نظرية الفيض؛ فهذا لا يعني أنه لا يلتزم بها بشكل ما من الأشكال. فعلى الأقل لو إننا اعتبرناه أرسطياً خالصاً في هذا المضمار، مثله في ذلك مثل ابن رشد؛ لكان يكفي أنه يعترف بها

²⁹⁰ نحن والتراث، ص192-205.

²⁹¹ انظر مثلاً: رسالة اتصال العقل بالإنسان، من رسائل ابن باجة الإلهية، نفس المعطيات

السابقة، ص141-142 و162.

ضمنياً، خاصة وإن النظرية الأرسطية تقرّ بقاعدة (الإمكان الأشراف) التي تتضمنها كلياً، بل وإن نظريته في العقل الفعّال لها دلالة خاصة على طبيعة هذا الفيض الذي يخرجها عن الصيغة الأرسطية، بل وعن الطريقة الفارابية السينية الشائعة؛ ليدخلها في الدائرة الصوفية الخاصة. فإبن باجة ينظر إلى العقل الفعّال بأنه عقل مفارق بريء من المادة، وهو موجود في حد ذاته، وكما يقول: «إننا لا نراه بذاته، بل نراه مع غيره، كما نرى الشمس مثلاً ونحن في الماء، ثم نراها ونحن في الهواء، والهواء قد يغلظ ويكدر ويكون أصفى، فإن هذا العقل لا نقدر أن نراه بذاته بل نرى أثره في غيره، فلذلك نراه في بعض المعقولات رؤيةً هي أقرب من ذاته، وفي بعضها رؤيةً هي أبعد، ويراه الراؤون برؤية متفاضلة على بصائرهم كما تُرى الشمس على تفاضل الأبصار. فأما رؤيته بذاته، وهي ممكنة، فكروية الشمس بدون متوسط إن أمكن ذلك، أو بمتوسط لا يؤثر في رؤيتها إن وجد ذلك»²⁹².

بل أكثر من هذا إن ابن باجة يزيد الفلاسفة (من الشعر بيتاً)، فهو لا يقول بمجرد اتصال العقل المستفاد بالفعّال، بل يجعل الأول يصير نفس هذا الأخير من دون اختلاف، فحينها يكون «النظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة، وعند ذلك يشاهد ذلك المشهد العظيم»²⁹³. وكدلالة على مثل هذا الإتحاد الصوفي عرّضَ مثال المغارة الافلاطوني، الأمر الذي جعله يتجاوز فعلاً كل الذين سبقوه من فلاسفة المشرق. وهو يدرك هذا جيداً، حيث يشير إلى أنه قد انفرد

²⁹² رسالة الوداع، من رسائل ابن باجة الإلهية، ص139.
²⁹³ انظر: رسالة اتصال العقل بالإنسان، المصدر السابق، ص166.

بتوصله إلى تلك النتيجة التي وصفها بأنها «أجلّ الأمور التي وقفتُ عليها وهي صفة الغاية التي ينتهي الطبع بالسلوك إليها». فبرغم أن هناك من تقدمه في بحث هذه المسألة وإطالة النظر فيها، ومنهم الفارابي الذي «مكانه من هذا العلم مكانة» لكنه لم يجد في كتبه التي وصلت الأندلس مثل هذا النحو من النظر الذي وقف عليه، ولا عند غيره من الفلاسفة سوى ما جاء في بعض مقولات أرسطو في الأخلاق، ومع ذلك فإن ما جاء به هذا المعلم هو «مجمل جداً لا يمكن الاكتفاء به»²⁹⁴.

هكذا ندرك أن ما رامه ابن باجة ليس سوى التصوف العقلي. فهو الجديد الذي تفرّد به، والذي فيه أقام "الحبل السري" المتصل مع العرفان. مما يعني أن الجديد عنده هو سحب البساط من (العقل) بالعقل. إذ ليس لديه مؤاخذة يؤاخذ الصوفية عليها سوى عدم التزامها النظر العقلي الذي يراه شرطاً للمعرفة الإتحادية أو (الصوفية)، أي أنه شرط للمعرفة التي تتجاوز حفظ المراتب لعلاقة السببية ونظام الوجود، والتي تحقق حالة ما يطلق عليه "اللامعقول العقلي" أو الفلسفي في الوحدة العقلية.

لذلك فإنه يعدّ الوحدة هي «أكمل في التوحد من جميع أنواع التوحد المشهورة التي تُطلب في بادئ الرأي»²⁹⁵، ملوّحاً بهذا إلى المؤاخذة التي يؤاخذ عليها الصوفية، إذ بدون الشرط العقلي تصبح المعرفة الصوفية عنده عبارة عن خيالات توهم بأنها حقائق (إتحادية) الأمر الذي سيستقطب نقد ابن طفيل له، دفاعاً عن المسلك الصوفي وطريقته الذوقية في الاتحاد والسعادة.

²⁹⁴ رسالة الوداع، المصدر السابق، ص 114 و 143.

²⁹⁵ رسالة اتصال العقل بالإنسان، المصدر السابق، ص 170.

ومن الجدير بالذكر إن اعتبار ابن باجة لشرط النظر العقلي في تحقيق حالة الاتحاد بالعقل الفعّال لا يعني أن الفيض عنده صاعد من حيث الأساس، بل إن جميع الفلاسفة بدون استثناء يرون أن الفيض نازل، على الرغم من أن عملية النزول قد تتحقق في عالمنا ضمن شروط لا غنى عنها. فحسب النظرية الأرسطية كما يطرحها ابن رشد: إن الفاعل للعقل البشري هو عقل مفارق يُخرجه من القوة إلى الفعل، وإن سائر الصور الهولانية تتكون من خلال فيض النفس السماوية المنحصرة في حرارة الكواكب. أي إنه سواء في الصور العقلية أو الهولانية فإن الفيض يكون على الدوام نازلاً، إذ العالي هو الذي يؤثر في السافل وليس العكس.

على ذلك نفهم أن ابن باجة ليس ذا قطيعة إبستمولوجية مع فلاسفة أهل المشرق، بل ولا هو أرسطي خالص. ولو أننا طبقنا عليه بعض أحكام الجابري الذي حكم بها على فلاسفة المشرق؛ لكان فيلسوفنا في دائرة خارجة عن دائرة البرهان الأرسطي، وهي دائرة العرفان كثمرة لهذا البرهان. ذلك أن قوله بنظرية الإتحاد مع العقل الفعّال تجعله أسوأ حالاً من حال الفارابي الذي صوّره - صاحبنا - بأنه يرى العرفان ثمرة ونتيجة للبرهان، لكونه «جعل المعرفة البرهانية تنتهي في أسمى درجاتها إلى الاتصال بالعقل الفعّال»²⁹⁶. بل قد لا يكون أقل حالاً من المعلم الثاني الذي اتهمه بأنه «توّج نظريته في المعرفة بفكرة (السعادة) العرفانية الهرمسية الأصل»²⁹⁷. مع أن ابن باجة يقول بهذه الفكرة على

²⁹⁶ انظر: تكوين العقل العربي، ص 249.

²⁹⁷ انظر: بنية العقل العربي، ص 486.

نحو أشد إمعاناً في العرفان والتصوف. بل ما من فليسوف إلا ويقول بفكرة السعادة من خلال الكمال العقلي، بمن فيهم أرسطو.

على أن تنظير ابن باجة للوحدة بين الفلاسفة من خلال اللقاء العقلي الإلهي، وذلك بتحليله للعقل، يجعله يكرر ما سبق أن سعى إليه الفارابي بطريقة مختلفة. وبالتالي فإن ابن باجة لا ينظر إلى فلاسفة المشرق نظرة خارجة عن هذه الوحدة واللقاء الخالد غير الخاضع للزمان والمكان، فهو لا يرى بين الفلاسفة قاطبة من فرق إلا في المظهر، مشبهاً ذلك بمثال يقول فيه: «لو أنه أقبل إلينا ربيعة بن مكرم وقد لبس درعاً وحمل بيضة حديد واعتقل قناة وسيفاً، فرأيناه في هذا الزي، ثم غاب عن أبصارنا وأقبل وقد لبس جوشناً وفي رأسه الجلة المصنوعة من الريش، وقد عمل مزراقاً ودبوساً فسبق إلى الظن أنه غير ربيعة بن مكرم» مع أنه هو بالذات²⁹⁸.

وهو حتى في هذا اللقاء الخالد يكاد يكرر ما سبق إليه الفارابي، مع أخذ اعتبار الفارق بينهما، وهو أن فليسوف المشرق جعل لقاء الفلاسفة يقوم على الاتصال (الفلسفي)، بينما عمل الآخر على جعله قائماً على الاتحاد (الصوفي). فالفارابي قد سبق إلى الاعتقاد بأنه حين تمضي طائفة من طوائف المدينة الفاضلة، بأن تبطل أبدانهم وتخلص نفوسهم بالمفارقة؛ فإن هناك من يأتي ليقوم مقامهم في المدينة، ثم إن هؤلاء حينما يلحقون بأولئك بنفوسهم بعد الموت؛ فإنهم يصبحون في جوار منهم، فنتصل نفوسهم المتشابهة بعضها ببعض، باعتبارهم ينتمون إلى طائفة واحدة، وكلما زاد

²⁹⁸ رسالة اتصال العقل بالإنسان، ص 170.

عدد هذه النفوس المفارقة زاد اتصالها ببعضها، فتزيد بذلك لذاتها وسعادتها، وهكذا باضطراد، إذ كل نفس تعقل نفسها، وتعقل ما يشابه ذاتها بحسب تكثرها، مما يجعل لذات كل واحدة منها بغير نهاية «فهذه هي السعادة القصوى الحقيقية التي هي غرض العقل الفعال»²⁹⁹.

ابن طفيل والقطيعة المزعومة

ولو انتقلنا إلى ابن طفيل فسنجد من الغرابة حقاً أن يجعله الجابري فيلسوفاً أرسطياً ومغريبياً على نمط ابن باجة وابن رشد، مشيراً إلى أن هناك لبساً وهو «أن ابن طفيل يقول في مقدمة حي بن يقظان إنه سيعرض الحكمة المشرقية كما رواها الشيخ الرئيس ابن سينا، فرسالة حي بن يقظان مكتوبة بقلم ابن طفيل، لكن مضمونها، بتصريح ابن طفيل، هو مضمون الفلسفة المشرقية السنيوية. والذين يحكمون على ابن طفيل من خلال حي بن يقظان مخطئون. إن رأيه هو رأي النظرة المغربية الرشدية»³⁰⁰.

من العجب حقاً أن يكون تقدير الجابري بهذا الشكل، إذ فيه مكابرة وتجاهل لكل ما قاله ابن طفيل في مقدمته لقصة حي بن يقظان. فالمقدمة شاهدة بجميع أجزائها وتفصيلها على أن فيلسوفنا هذا يتبنى الفلسفة المشرقية ويراهن الحق الذي يجب إتباعه، بل وينتقد كل من لم يغص في غمار الروح الصوفية من

²⁹⁹ السياسة المدنية، ص82. كذلك: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص113-114.

³⁰⁰ التراث والحدائث، ص330.

أصحاب العقل والفلسفة... وإلا فما الداعي لأن يكلف نفسه في بحثها والكشف عن أسرارها؟

وكشاهد على ما ذكرنا يبدأ ابن طفيل مقدمته بعد الحمد والصلاة بالإعلان عن أحقية الفلسفة المشرقية فيقول: «سألت أيها الأخ الكريم.. أن أثبتّ إليك ما أمكنني بثّه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو علي بن سينا. فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه، فعليه بطلبها والجد في اقتنائها»³⁰¹. ثم أنه يجعل من سؤال السائل محركاً له إلى أن يكون من أصحاب الشهود كالصوفية تماماً، لذلك فهو يواصل حديثه السابق قائلاً: «ولقد حرّك مني سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بي - والحمد لله - إلى مشاهدة حال لم أشهدها من قبل وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة، بحيث لا يصفه لسان، ولا يقوم به بيان لأنه من طور غير طورهما، وعالم غير عالمهما. غير أن تلك الحال؛ لمّا لها من البهجة والسرور واللذة والحبور لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها أن يكتم أمرها أو يُخفي سرها.. وإن كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل»³⁰².

وفي موضع آخر من المقدمة يصف حاله بمن ذاق شيئاً يسيراً من المشاهدة الصوفية التي جعلته أهلاً لبث كلام يؤثر من خلال

³⁰¹ ابن طفيل: حي بن يقظان، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1968م، ص15-16. وانظر ما يقوله أيضاً في خاتمة الرسالة، ص97-98.

³⁰² المصدر السابق، ص16.

تلك القصة، فهو يقول: «ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير
بالمشاهدة. وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يُؤثر عنا»³⁰³.

بل إن فيلسوفنا (المستشرق) هذا ينقد منتحلي الفلسفة في قبال
أهل الذوق والولاية، ومن هؤلاء ابن باجة الذي يعرضه إلى نقد
شديد. فمع أنه يُثني عليه مدحاً في حذاقته وصحة نظره وصدق
رؤيته؛ لكن مع ذلك فقد عدّه ممن «شغلته الدنيا حتى اخترمته
المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته»³⁰⁴، بل هو
يؤاخذ على انتقاصه للصوفية لكونه اعتبر التذاذهم
ومشاهدتهم قائمة على القوة الخيالية، في الوقت الذي وعد أن
يكون حال السعداء ضمن شروط أوجبها تتعلق بجانب النظر.
فعلى هذا اعترض عليه فيلسوفنا بحزم وشدة، قائلاً في حقه:
«وينبغي أن يقال له - ها هنا - لا تستحل طعم شيء لم تذوق، ولا
تتخط رقاب الصديقين»³⁰⁵.

ومما له دلالة ومعنى على صوفية ابن طفيل وسينيته؛ اغفاله
ذكر ابن رشد تماماً على الرغم مما كانت بينهما من صداقة
معروفة؛ وذلك حينما اورد ذكر رجال الحكمة، فقد نصّ على ابن
باجة واعتبره فريد عصره برغم بعض مؤاخذاته عليه، لكنه حين
تطرق إلى فلاسفة عصره فإنه لم ينص على صديقه ابن رشد، بل
قال: «وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا، فهم في حد التزايد

303 المصدر نفسه، ص24.

304 المصدر نفسه، ص21.

305 المصدر السابق، ص19.

أو الوقوف على غير كمال، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره»³⁰⁶.

كما من العجب أيضاً أن يتصور الجابري أن ابن طفيل لم ينطلق في تفكيره ولا في إشكاليته من منطلق ابن سينا الذي دمج الدين والفلسفة ببعضهما البعض، مستدلاً على ذلك بفشل بطل القصة حي بن يقظان في إقناع سلامان وجمهوره الديني بأن معتقداتهم هي مجرد مثالات ورموز للحقيقة المباشرة، الأمر الذي يعني عنده هو أن ابن طفيل كان يرمي في ذلك إلى فصل الدين عن الفلسفة³⁰⁷.

فلو أمعنا النظر فيما كان يريده ابن طفيل من خاتمة قصته في العلاقة التي تربط بين حي وأبسال وسلامان وجمهوره؛ لوجدنا أنه يصل إلى النتيجة نفسها التي كان يرمي إليها ابن سينا ومن قبله الفارابي، خاصة في علاقة أبسال بسلامان، أي علاقة الفلسفة بالدين. فالقصة تؤكد على أن الحقيقة تظهر مباشرة وبالذوق لأصحاب الكشف والمشاهدة من العرفاء، كما هو الحال لدى بطل القصة حي بن يقظان، كما تؤكد على أن أصحاب الفلسفة والعقل الكسبي يصلون أيضاً إلى المعطى المعرفي أو المفهومي عينه الذي يصل إليه أهل الكشف، كما هو الحال عند أبسال، بدلالة أنه عندما يلتقي أبسال بحي يرى كل منهما أن ما عنده من حقيقة معرفية هو عين ما عند الآخر، في حين إن القصة تنظر إلى أن أهل الدين هم الجمهور من العامة الذين تستهويهم الحجج الخطابية والإقناعية. فهم ليسوا من أصحاب البرهان ولا من أهل العرفان،

³⁰⁶ المصدر السابق، ص21.

³⁰⁷ نحن والتراث، ص119-120.

بل نفوسهم غير مستعدة لأن تتقبل سوى تلك الحجج، وهي ما تقدمه لهم الشريعة من الظواهر التي يحتجّون بها، وهذا ما أدركه حي بفطنته، فعلم به وجه الحكمة في كون الشريعة ليست مصدرًا للبرهان والحقيقة، بل هي مصدر التمثيل والرمز.

وهذا هو جوهر ما أكد عليه ابن سينا كما في رسالة (أضحوية في أمر المعاد)، ومن قبله الفارابي، بل وقبلهما الاسماعيلية. فهم جميعاً ينظرون إلى الشريعة بأنها مصدر التمثيل والرمز لا البرهان والحقيقة، وأن وظيفتها جاءت لمخاطبة الجمهور والعامّة على النحو الإقناعي، من حيث إن نفوسهم لا تتحمل الحقيقة والبرهان³⁰⁸. وبالتالي فليس هناك من فرق بين ابن سينا وابن طفيل، وأن هذا الأخير ليس كما صوّره الجابري من أنه كان بطلاً في كشفه عن «فشل المدرسة الفلسفية في تحقيق مشروعها في إنشاء فلسفة يندمج فيها الدين، ثم يقرر واقعاً يفرض نفسه، وهو أن لكل من الدين والفلسفة طريقه الخاص وإن كانا يلتقيان عند الهدف»³⁰⁹.

فما وصل إليه ابن طفيل إنما هو تأكيد لما سبق إليه الفارابي. فالإندماج بين الفلسفة والدين، من حيث إن الفلسفة هي القائدة

³⁰⁸ انظر بهذا الصدد المصادر التالية: ابن حيون المغربي: تأويل دعائم الإسلام، أو تربية المؤمنين، ضمن منتخبات اسماعيلية، تحقيق عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، 1378هـ - 1958م، ج1، ص11. والأعظمي، محمد حسن: الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثنى عشرية، إعداد وتقديم الأعظمي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م، ص31. والفارابي: رسالة تحصيل السعادة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، 1345هـ، ص40. وابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي بمصر، الطبعة الأولى، 1368هـ - 1949م، ص50-57.

³⁰⁹ نحن والتراث، ص42.

والمؤولة وصاحبة البرهان؛ متحقق في شخص أفسال الفيلسوف، أما الجمهور فهم يظنون بعيدين عن فهم الحقيقة والباطن، وليس لهم من الدين إلا القشر والظاهر.

وأخيراً فإن ما كان يريده الجابري فعلاً من الموقع الذي يحتله ابن طفيل، ليس معرفة (الحقيقة) كما هي، لأننا نعتقد بأن قرارة نفسه تشهد بمثل ما نراه، إذ ليست مقدمة (حي بن يقظان) بتلك المقدمة الغامضة التي يعسر فهمها على مفكر كبير ولا مع من أمثال الجابري، وعليه فإن ما كان يريده إنما هو محض (الأيديولوجيا) التي آثرها على (الحقيقة) المعرفية. الأمر الذي ظهر في (فلمات لسانه) عندما كان يحاور الأستاذ فهمي جدعان. فهذا الأخير استشكل عليه لضمه ابن طفيل ضمن لائحة الفلاسفة المغربيين، وذلك من حيث النقد الذي وجهه ابن طفيل لابن باجة والذي فيه اعتبر هذا الأخير مقصراً في بلوغ غاية الفيلسوف من الإتصال. وهو في جوابه عن هذا الإشكال ارتكب خطأ معرفياً حاول تسديده بذريعة أيديولوجية كانت على حساب (الحقيقة) ذاتها. ذلك أنه قام بتأويل ما قصده ابن طفيل قالباً حقيقة الوضع الذي هو عليه، حيث إنه رام أن يفهم ما عناه ذلك الفيلسوف بنقيض ما أراده بالضبط، فاعتبر أن ابن طفيل كان «يعني أن ابن باجة مقصّر في أن يكون مشرقياً في فلسفته، أي أنه لم يتبن نظرية الإتصال الفيضية».

في حين إن واقع نقد ابن طفيل لابن باجة كان على العكس تماماً، فهو كما سبق أن عرفنا يؤاخذ على كونه لم يصل إلى تحقيق حالة الإتصال الفيضية لإنكبابه على مشاغل الدنيا، لأنه

يؤاخذة على مشرقيته وتبنيه لنظرية الاتصال الفيضية، كما هو واضح من مقدمته من دون أدنى شك.

مع ذلك فالجابري انساق إلى الكلام فيما لا يريد التكلم عنه، إذ اضطر لأن يضرب أحد الفيلسوفين المغربيين بالآخر، فضحى بأحدهما وأوقعه فيما كان ينفية عنه في السابق، لنفض الشكوك عن الآخر. ويبدو أنه أحس بالمأزق، إذ كان طرحه غير متسق ولا مقنع، فلجأ إلى الإقرار بغرضه الأيديولوجي الذي يفرض فيه أن يكون فلاسفة المغرب ومنهم ابن طفيل في خندق واحد مضاد للخندق الذي يجمع فلاسفة المشرق بأجمعهم، وذلك من أجل تحقيق ما يصبو إليه من تقدم، فهذا التقدم لا يكون عنده إلا بمقاطعة الثقافة التي عليها أهل المشرق، والإكتفاء بما لدى أهل المغرب والأندلس. هكذا فهو بعد قلبه للحقيقة والمعنى الذي مرّ علينا يعلن قوله مباشرة: «والمهم هو إما أن تكون الثقافة العربية الأندلسية قد تحركت في الساحة المشرقية نفسها، أو أنها قد تجاوزتها. والحقيقة أننا إذا أردنا أن نجد تاريخاً حقيقياً للفلسفة العربية الإسلامية، فيه شيء من التقدم، وشيء من الانتقال إلى ما هو أبعد، فهذا التاريخ لا يمكن أن نجده إلا إذا بنيناها على أساس أن النظرة الأندلسية المغربية قد تجاوزت منهجياً النظرة المشرقية»³¹⁰.

ابن رشد والقطيعة المزعومة

³¹⁰ التراث والحدث، ص 330-331.

أما وقد وصلنا إلى شيخ الفلسفة المغربية الأرسطي ابن رشد؛ فالقطيعة مع أهل المشرق تصل عند الجابري إلى أقصى حد لها. فهو يراه مصداقاً خالصاً للفلسفة الأرسطية البرهانية³¹¹. وهو في كتابه (نحن والتراث) جعل هذه القطيعة مع ابن سينا بالذات. فشيخ قرطبة والشيخ الرئيس يعدّان - عند الجابري - رمزين متنافرين ومتضادين غاية التنافر والتضاد، إذ ينتمي الأول منهما إلى الحقل الأرسطي الخالص، بينما ينتمي الآخر إلى الدائرة الحرانية. أما القطيعة التي صورها بينهما فهي تمس كلاً من الإشكالية والمنهج والمفاهيم، معتبراً أن الأول فكّر داخل إشكالية هي غير إشكالية الآخر، وبجهاز معرفي يختلف عما لدى نظيره، مؤكداً على أن الأول قد حقق تقدماً على صاحبه «في ميدانها المشترك وداخل الثقافة نفسها التي ينتميان إليها معاً»³¹².

الإشكالية الرشدية والقطيعة المزعومة

تعني القطيعة على مستوى (الإشكالية) لإبن رشد أنه قد فصل بين البيان والبرهان، أو الدين والفلسفة، فصلاً كلياً، بخلاف ما هو الحال عند ابن سينا وجماعته من فلاسفة المشرق العربي والإسلامي³¹³. ذلك إنه إذا كان فلاسفة المشرق قد قاموا بعملية الخلط والتداخل بين الدين والفلسفة؛ فإن ما حصل عند ابن رشد - بنظر الجابري - هو أنه دعا إلى فهم الدين داخل الدين، وبواسطة معطياته، وكذا دعا إلى فهم الفلسفة داخلها طبقاً لمقدماتها

³¹¹ بنية العقل العربي، ص487.

³¹² نحن والتراث، ص212.

³¹³ تكوين العقل العربي، ص316 و223 و348.

وأصولها، أي أن فلسفته لم تقم على القاعدة المشرقية (ما في الدين مثالات لما في الفلسفة)³¹⁴، وإنما كان يدعو إلى (ظاهرية حزمية) مغربية في تفسير الشريعة بلا باطن، مستخدماً في ذلك المجاز في التعبير شريطة أن لا يخلّ بعادة لسان العرب في التجوّز في تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك³¹⁵.

وهذا في الحقيقة لا يعكس موقف ابن رشد كما هو. فبيانات هذا الفيلسوف واضحة وضوحاً لا تقبل الشك، فهي على نقيض هذه الدعاوى، رغم ما يظهر من تردد في بعض القضايا كما سنرى. لكن على العموم ان ابن رشد منساق انسياقاً كلياً أو شبه كلي نحو الطريقة (المشرقية) في التعامل مع القضايا الدينية، بما في ذلك التسليم بقاعدة (ما في الدين مثالات لما في الفلسفة). فهو ابتداءً يقرُّ بكون (الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع) معترفاً بأنها قد تدرك ما تبحث عنه، وقد لا تدركه، الأمر الذي يُعوّل فيه على الشرع³¹⁶. وهو ما يفسر علة انشغاله في بحث الكثير من القضايا الكلامية، كما في المسائل الجسمية والجهة والرؤية وبعث الرسل والقضاء والقدر والعدل والمعاد والتأويل وغيرها.

وهو وإن اعتبر أحياناً أن لكل من الشريعة والفلسفة أصولها الخاصة المستقلة، بل ولا يرى هناك تضاداً بين البرهان الفلسفي والنص الشرعي، إذ كلاهما عنده حق، فلا بد أن يشهد أحدهما

³¹⁴ نحن والتراث، ص42.

³¹⁵ المصدر السابق، ص51 و245. كذلك: التراث والحادثة، ص198.

³¹⁶ تهاقت التهاقت، ص503.

للاخر³¹⁷، إلى الحد الذي يقول فيه: «إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضية.. وهما المصطحبتان بالجواهر والغريزة»³¹⁸.. لكنه مع ذلك لا يقر الفصل بينهما، فالشرائع عنده مأخوذة (من الوحي والعقل)، فكل «شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها، ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استتبعت بالعقل والوحي»³¹⁹.

ومن منطلق هذا التداخل أقر صراحة بأن كل نبي فيلسوف دون عكس³²⁰، وهو ما دفعه إلى افتراض وجود قيمومة فلسفية على الشريعة. فالنبوة قد أصبحت مزدوجة التمثيل لكل من الوحي والفلسفة، مثلما أن الشريعة منظور إليها بهذا المنظار عينه، وعليه فلا مندوحة من أن يكون الفلاسفة هم القيمين الحقيقيون على الشريعة، ذلك أنهم على حد تعبيره: «الذين قيل فيهم إنهم ورثة الأنبياء»³²¹. على ذلك أقر تأويل النص الشرعي فيما لو عارض البرهان الفلسفي³²². بل وأوجب أن تكون عملية التأويل من اختصاص الفلاسفة دون غيرهم من أهل الكلام والحشوية والباطنية³²³، معتبراً أن المعنيين في آية (الراسخون في العلم) هم الفلاسفة وحدهم. فهم بنظره أصحاب القياس البرهاني من بين

³¹⁷ ابن رشد: فصل المقال، تقديم وتعليق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت،

1961م، ص35.

³¹⁸ فصل المقال، ص58.

³¹⁹ التهافت، ص584.

³²⁰ المصدر السابق، ص583.

³²¹ المصدر السابق، ص584.

³²² فصل المقال، ص35.

³²³ المصدر السابق، ص45 و52-53. كذلك: ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق

وتقديم الدكتور محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ص131-134.

أشكاله الثلاثة، أحدها يفيد أهل الكلام، وهو الجدل، والآخر هو الخطابة التي اعتبرها من شأن الجمهور الغالب³²⁴.

ولو أنا أستحضرنا اعتقادات ابن رشد السابقة، من قبيل اعطاء النبوة بعدها الفلسفي المضاف إلى الوحي، وافترض التلازم بين الشريعة والعقل من دون فصل، واعتبار الفلاسفة بالتالي الورثة الشرعيين للنبوة والقيمين على الشريعة لما يحملونه من البعد الآخر للنبوة وهو العقل أو البرهان الفلسفي.. اقول لو أنا أستحضرنا هذه الملازمات الرشدية لأدركنا لماذا أوجب ابن رشد معرفة المقاييس البرهانية شرعاً، أي معرفة العقل البرهاني الفلسفي، بقراءة الكتب الإغريقية القديمة، مؤكداً على ذلك حتى من الشرع نفسه، ذاكراً جملة من الآيات التي تحث على النظر، معتبراً أنها تقتضي وجوب معرفة تلك المقاييس المدونة في تلك الكتب القديمة³²⁵.

والآيات التي ذكرها هي: ((فاعتبروا يا أولي الأبصار))³²⁶.. ((أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء))³²⁷.. ((وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض))³²⁸.. ((أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى

324 المصدر السابق، ص 52-53.

325 المصدر السابق، ص 27-29.

326 الحشر/2.

327 الأعراف/ 185.

328 الأنعام / 75.

السماء كيف رُفعت..))³²⁹.. ((ويتفكرون في خلق السموات
والأرض..))³³⁰.

لذا لم يتعامل ابن رشد مع الشريعة معاملة الفصل والاستقلال، بل تعامل معها من الموقع نفسه الذي تعامل به فلاسفة المشرق، حتى أقر طريقتهم في اعتبار ان ما في الشريعة هو مثالات لما في الفلسفة، مكرراً ظاهرة التقسيم المشرقي للناس إلى عامة وخاصة، والشريعة إلى ظاهر وباطن، دون أن يكون ظاهرياً حزمياً كما يحلو للجابري ان يعتبره ليؤكد امتداده (المغربي) الصرف.

صحيح أن لابن رشد بعض الأقوال التي حصر فيها مفهومه عن التأويل بما لا يخرج عن حدود اللغة العربية، بل أظهر في الوقت نفسه اعتداداً بوجود ما يشهد على التأويل في ظواهر ألفاظ الشرع الأخرى. فهو يقول: «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي.. بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إذا أُعْتَبِرَ الشرع وتُصَفِّحَتْ سائر أجزائه وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد. ولهذا المعنى أجمع المسلمون على إنه ليس يجب أن تُحْمَلْ ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل»³³¹.

هذا صحيح.. إلا ان طريقة ابن رشد العامة كانت على خلاف هذا التوجه تماماً. فهو يرى وجود أشياء خفية يستوجب علمها

³²⁹ الغاشية / 17-18.

³³⁰ آل عمران / 191.

³³¹ فصل المقال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة دار المعارف بمصر، ص33.

بالبرهان، ولما لم يكن لأغلب الناس سبيل إلى البرهان؛ لذا فإن الله قد ضرب لهم (أمثالها وأشباهها) ودعاهم إلى التصديق بها. لذلك كان الشرع - عنده - منقسماً إلى ما هو ظاهر وباطن، ليلائم ما عليه الناس المنقسمون إلى عامة وخاصة، فالظاهر عبارة عن تلك الأمثال المقربة للمعاني الباطنة إلى أذهان العامة من الناس. أما الباطن فهو هذه المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان من خاصة الناس³³².

وكإمعان في النزعة الباطنية أوجب في بعض أصناف التأويل، التي أسسها على نظرية التمثيل المشرقي، أن لا تباح إلا إلى الخاصة. فهو قد جعل التأويل أربعة أصناف تقوم كلها على فكرة (التمثيل)، معتبراً أن بعضها مما لا يجوز التصريح بتأويله لغير الراسخين في العلم، وهم الفلاسفة³³³.

كما صرح في محل آخر قائلاً: «فالذي يجب أن يقال فيها - الشرائع - إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية. فلا بد أن يُعترف بها مع جهل أسبابها.. فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلاً بإطلاق، فإن تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها ففرضه ألا يصرح بذلك التأويل وأن يقول فيه كما قال سبحانه: ((والراسخون في العلم يقولون آمناً به كل من عند ربنا))³³⁴. هذه هي حدود الشرائع وحدود العلماء»³³⁵.

³³² فصل المقال، المطبعة الكاثوليكية، نفس المعطيات السابقة، ص43 وما بعدها.

³³³ مناهج الأدلة، ص249-252.

³³⁴ آل عمران 71.

³³⁵ تهافت التهافت، ص527-528.

وهو من منطِق هذا الإقحام والتداخل عدّ للعقل قدرة تامة على معرفة كل ما جاءت به الشريعة من حقائق وتعاليم، بما فيها الرموز والأمثال المقربة لأفهام الجمهور، حيث يدركها عقل الفيلسوف خالصة بالحقائق الخفية الباطنة والموقوفة على أهل البرهان خاصة³³⁶. وهذا ما حدا به إلى أن يتبنى بعض النظريات الفلسفية الرائجة في المشرق، وأن يخرج عن عهده الأرسطية، كما هو الحال فيما يتعلق بالمعاد النفساني وحشر الأجساد.

فهو وإن كان في بعض مواقفه يدافع عن النزعة الأرسطية المتشددة، والتي ينكر فيها المعاد النفساني في صورته الجزئية، فضلاً عن إنكاره للحشر الجسماني، إذ مآله الفساد والتحلل، لكنه يضطر في موقف آخر إلى أن يتخذ سبيلاً (مشرقياً) وسطاً بين النزعة الأرسطية وظاهر الشريعة، وذلك عن طريق تبنيه القول بالمعاد النفساني. فهو برغم ما يذكره من عدم وجود قول للفلاسفة يثبت حشر الأجساد أو ينفيه، فهم عموماً تركوا الأمر إلى الشرائع التي يعظمونها، ورأوا أنه لا ينبغي التطرق إلى مبادئها العامة بقول مثبت أو مبطل³³⁷، فبرغم ذلك إنه يؤيد فكرة إنكار الحشر الجسماني، مكثفياً بالمعاد الروحاني كما هو الحال عند الفارابي، إذ يعتبر أن الشرائع قد اختلفت في كيفية ذكر أحوال هذا المعاد بين التصريح والتلويح والتمثيل بالأموال المشاهدة الحسية، وذلك بنظره يرجع إلى تفاوت الوحي.

لكنه فسّر علة التمثيل بالأموال الحسية «إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذين

³³⁶ فصل المقال، المطبعة الكاثوليكية، ص 45-46.

³³⁷ تهافت التهافت، ص 580-581.

مثّلوا بالوحي الروحاني، وإما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً للجمهور، والجمهور إليها وعنها أشد تحركاً.. وهذه هي حال شريعتنا التي هي الإسلام، في تمثيل هذه الحال..» وقال أيضاً: «.. ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتم إفهاماً لأكثر الناس وأكثر تحريكاً لنفوسهم إلى ما هنالك. والأكثر هم المقصود الأول بالشرائع. وأما التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقل تحريكاً لنفوس الجمهور إلى ما هنالك».

وعليه رأى أن التمثيل بالأمر الحسية أفضل للجمهور من الكشف الصريح عن حقيقة المعاد الروحاني، لذلك صرح بأن القرآن لحرصه على مصلحة البشر قد مثّل على السعادة والشقاوة بذلك التمثيل الحسي لتقريبها من أفهام الجمهور³³⁸. الأمر الذي حدا به إلى أن يحكم بضرورة تأويل الآيات التي يبدو منها المظهر الحسي لعالم الآخرة والمعاد، وذلك طبقاً للبرهان الفلسفي الذي احتكم إليه³³⁹.

واستناداً لما تقدم، إذا كان ابن رشد يرى في النبوة فلسفة، وفي الشريعة عقلاً؛ تفضي إلى جعل الفلاسفة قيمين ومؤولين للخطاب الديني طبقاً للبرهان الفلسفي.. وإذا كان يعمل على تقسيم النص الديني إلى ظاهر وباطن، وتقسيم الناس إلى عامة وخاصة، ويقول بنظرية المثال والمثول مثل فلاسفة المشرق، ويتفق معهم بأن قصد الشارع هو حمل الجمهور على الظاهر من العقائد، أما الباطن فهو من نصيب الفلاسفة الذين يدركونه دون غيرهم

³³⁸ مناهج الأدلة، ص243-245. ولاحظ: تهافت التهافت، ص285.

³³⁹ فصل المقال، المطبعة الكاثوليكية، ص48.

باعتبارهم أصحاب البرهان والتأويل.. فأبي تأكيد نحتاجه أكثر من هذا على تورطه بالانشغال في إشكالية العلاقة بين الدين والفلسفة، بل وتماتله مع من سبقه من فلاسفة المشرق كإخوان الصفا والفارابي وابن سينا والتابعين لهم. بل إن تسميته لأحد كتبه بعنوان (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) دليل واضح على ما في هذا التورط من معنى.

يضاف إلى أن الجابري نفسه قد انساق من حيث لا يشعر إلى الاعتراف بمثل ذلك الانشغال. فهو يعتبر ابن رشد قد قدم مشروعاً بالتمسك بظاهر النص وتعامل معه تعاملاً برهانياً³⁴⁰. وهذا يعني أنه قدّم مشروعاً لتأسيس الدين على الفلسفة، وهو نفس المآل الذي شيده فلاسفة المشرق.

المنهج الرشدي والقطيعة المزعومة

كان ذلك ما يتعلق بتصحيح النظر في الزعم القائل بوجود قطيعة ابستمولوجية في إشكالية الدين والفلسفة بين ابن رشد وبين فلاسفة المشرق العربي والإسلامي. أما حول القطيعة المنهجية بينهما، فهو أن الجابري اعتبر طريقة الاستدلال لدى فلاسفة المشرق غير برهانية لقولها بقياس الغائب على الشاهد، خلافاً لما التزم به ابن رشد من منهج (برهاني). وقد أكد هذا التمييز حتى من خلال أقوال ابن رشد نفسه³⁴¹، إذ كثيراً ما كان يتهم ابن سينا

³⁴⁰ بنية العقل العربي، ص 531.

³⁴¹ انظر كلاً من: نحن والتراث، ص 213-214. وتكوين العقل العربي، ص 319. والتراث

والحدث، ص 197-204.

بأنه يستدل وفقاً لذلك القياس مثلما يفعل المتكلمون، فهو بنظره ذو مواقف وسيطة بين المشائين والمتكلمين، كموقفه من العلم الإلهي ومقولة (الممكن بذاته الواجب بغيره)، ونظرية الصدور الفيضية (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)... الخ.

وقد استنتج الجابري من ذلك أن للمتكلمين وفلاسفة المشرق منطقاً ثلاثي القيمة. فهو يتهم ابن سينا بإضافة القيم الثلاثية للموضوعات التي كان يعالجها، كإضافته لمقولتي (الممكن والواجب) قيمة وسطية هي (الممكن بذاته الواجب بغيره)³⁴²، وإضافته لموضوع القدم والحدوث للعالم؛ مقولة (الحادث بالذات القديم بالزمان)، وكذا الحال بالنسبة للعلم الإلهي، حيث أضاف إلى العلم بالكليات مقولة (العلم بالجزئيات على نحو كلي)³⁴³.

والمهم في الأمر إنه عمّم هذا المنطق المتميز، فاعتبر الفارق بين فكر اليونان والفكر العربي في المشرق سواء لدى الفلاسفة أو

³⁴² ورد في (نحن والتراث، ص85) نصّ غير دقيق لعلاقات هذه المسألة. فالجابري يقول: «فإذا كان التقليد الأرسطي يميز بين الواجب والممكن، فإن ابن سينا أضاف قيمة ثالثة هي الواجب بغيره، وكذا أصبحت الموجودات ثلاثة أصناف، واجب بذاته، وواجب بغيره، وممكن بذاته». والخطأ هو أن التقليد الأرسطي يقول بهذه الأصناف ذات المنطق الثلاثي مثلما هو الحال عند المشاركة، فهو ليس منطقاً ثنائياً كما يريد النص أن يلوّح إليه. فإين رشد صريح في اعتباره أن مبدأ الوجود الأول هو واجب أو ضروري بذاته، وأن الحدوث والحركة في عالمنا هي ممكنة الوجود، وأن عالم ما فوق القمر هو الواجب بغيره من دون إمكان إلا ما يتعلّق بحركة الأجرام في الأين (انظر: تهافت التهافت، ص395 و418 وما بعدها). مما يعني أن ابن سينا والمشاركة جميعاً لم تكن لهم خصوصية في القول بقيمة (الواجب بغيره)، فهي قيمة يتقبّلها التقليد الأرسطي. إنما الشيء الذي أضافه ابن سينا، وقبله الفارابي، ذلك المتعلّق بقيمة (الممكن بذاته الواجب بغيره)، فهو الذي لم يقبله التقليد الأرسطي - متمثلاً بإين رشد - على ما هو مفهوم من حيث الظاهر لهذه العبارة، لهذا فإن فيلسوف قرطبة اعتبر هذه العبارة (ردية)، محاولاً توجيهها إلى معنى مقبول وصحيح كما سنرى.

³⁴³ نحن والتراث، ص85. هذا على الرغم من أن الفارابي قد سبق الشيخ الرئيس بالقول بجميع أو أغلب تلك القضايا المنسوبة إليه.

المتكلمين، هو أن فكر اليونان، متمثلاً بآراء أرسطو، يمتلك منطقاً ثنائي القيمة بخلاف الفكر في المشرق ذي المنطق الثلاثي القيمة، مشيراً إلى أن هناك دائماً قيمة ثالثة وسطاً بين قيمتين حدّيتين. واستشهد على ذلك بجملة من الشواهد الخاصة بآراء المتكلمين³⁴⁴.

لكننا لا نجد مساعاً لعملية التعميم في اطلاق المنطق الثلاثي القيم حتى في حدود الدائرة الكلامية، رغم خلافنا مع الجابري، إذ نرى أن مثل هذا المنطق يحل الكثير من المشكلات، وينظر إلى ما لا ينظر إليه المنطق الثنائي في تشكيله للعلاقتين الحدّيتين، وقد استخدمه أرسطو والتقليد الأرسطي في علاج العديد من القضايا كما سنشير. فبرغم أننا من المحبّذين لهذا المنطق الثلاثي، لكننا لا نجد مساعاً للتعميم حتى في حدود الأمثلة الكلامية التي عرضها الجابري، فكل اعتقاد ثلاثي لا يمثل بالنتيجة سوى اعتقاد لبعض فرق المسلمين، أو اتجاه من الاتجاهات الكثيرة المتشعبة.

فنظرية الكسب التي تقف بين الجبر والاختيار تعد قيمة ثالثة بالنسبة للأشاعرة دون غيرهم من الفرق والاتجاهات الكلامية إذا ما استثنينا نظرية الإمامية التي أغفل ذكرها الجابري والتي تقول كما نصّ الإمام الصادق: (لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين)، وكذا المنزلة بين المنزلتين هي قيمة ثالثة تخص المعتزلة وحدهم، وأيضاً نظرية الأحوال التي تخص بعض المعتزلة والأشاعرة... إلخ.

³⁴⁴ المصدر السابق، ص 84-85.

ومثل هذا الحال من (التردد) يصدق على إنتاج الفكر اليوناني، وذلك لاختلاف المذاهب فيه. بل إن أرسطو أو تقليده قد مارس المنطق الثلاثي للعديد من القضايا، ومن ذلك توسطه بين نظرية الكمون ونظرية الإبداع في تكوين الأشياء في عالمنا الأرضي، وعدم قبوله لتأثير العقل على الجسم أو المادة إلا من خلال الوسيط الثالث المعبر عنه بالنفس، وكذا فكرة الوساطة العقلية والفلكية التي تربط الإله بالأشياء التي يقوم بتكوينها وإحداثها، أيضاً فكرة الواجب بغيره التي هي بين فكرتي الممكن والواجب بذاته، والتي سبق أن أكدنا بأنها لا تخص المشرقيين وحدهم، بل عموم الفلاسفة، مضافاً إلى تفسير العلم الإلهي من حيث إنه ليس جزئياً ولا كلياً، ومثله محاولة التوسط بين الجبر والتفويض في تفسير القضاء والقدر على ما سنشاهده لدى فيلسوف قرطبة نفسه... إلخ.

وحقيقة الأمر، كما رأينا وسنرى، ان الجابري لم تشغله الفكرة العلمية بقدر ما اهتم بالأيديولوجيا. فهو قد مارس عمليتي التعظيم والتصغير الشموليين، إذ عظم كل إنتاج ونهج يمارسه الفكر الأرسطي والمغربي، وذم واحتقر في المقابل كل إنتاج ونهج يتعلق بالفكر المشرقي والعرفاني. ولم يع وجود الكثير من الاتفاقات بين الفريقين، إن لم نقل إنه قام بعملية ضخمة من لعبة (المخاتلة). الأمر الذي أوقعه في التناقض والتهافت. إذ كيف يمكن أن تكون الفكرة نفسها عند المشاركة مذمومة منتقصة، وعند المغاربة ممدوحة معظمة؟! وقل الشيء نفسه فيما يتعلق بالمنهج.

فنحن وإن كنا مضطرين إلى أن نرجئ معالجة طريقة كل من الفلاسفة والمتكلمين في الاستدلال إلى بحث منفصل، لكننا نقول

هنا بأن الطريقة الفلسفية عموماً لم تتجرد عن منطق الاستدلال بالشاهد على الغائب كما مارسه الكلاميون نسبياً، بل ويمارسه الفكر البشري بما فيه الفكر العلمي، إن لم نقل إنَّ الطريقة الفلسفية هي أكثر إمعاناً من غيرها في ممارسة مثل هذا الاستدلال³⁴⁵.

لذا فاتهمم الجابري، ومن قبله ابن رشد، لإبن سينا على ممارسته هذا النوع من الاستدلال؛ هو اتهام ينسحب على فيلسوف قرطبة ذاته وسائر الفلاسفة بمن فيهم أرسطو. فحتى طبقاً لاعتبارات الجابري يكون الفلاسفة غير معزولين عن ممارسة ذلك النوع من الاستدلال بحسب ما تفرضه عليهم البيئة التي يعيشون في كنفها. فهو يرى - مثلاً - أن اليونان قد عكسوا حياتهم الاجتماعية على الفكر الفلسفي، كما وأيدَّ الفكرة التي تقول بأن أرسطو صاغ المنطق الأرسطي طبقاً لاعتبارات الجسم الصلب³⁴⁶.

ورغم عدم استساغتنا لهذه الفكرة التي تكشف عن تناقض نظرية الجابري، لكننا نعتبر التفكير الفلسفي لا يخلو بدوره من اعتبارات قياس الغائب على الشاهد، وكمثال على ذلك ما جاء عن أرسطو بصدد كشفه عن طبيعة العلم الإلهي، فهو ينطلق في

³⁴⁵ يلاحظ أن الجابري في كتابه (نحن والتراث، ص17-18) لم يعترض على منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب من حيث الأساس مثلما فعل في كتابه (نقد العقل العربي)، بل مدح هذه الطريقة واعتبرها علمية كما مارسها القدماء بدقة في مختلف جوانب الثقافة العربية، وذلك لتقيدهم بشروطها والتي أهمها الشرط المسمى بالسبر والتقسيم، حيث أسفرت عن تقييد اللغة وتقنين الشريعة، ومن ثم أخذها المتكلمون «فأغنوها بمجادلاتهم ومصطلحاتهم، واستعملها علماء الطبيعة فنحوا بها المنهج الرشدي والقطيعة المزعومة منحىً تجريبياً زادها دقة وخصوبة، فكانت بحق منهج البحث العلمي في الثقافة العربية الإسلامية». لكنه مع ذلك عاب على ما حصل بعد ذبوع هذا المنهج وانتشاره من التساهل والتفريط في شروط استعماله سواء في الفقه أو النحو أو الكلام.

³⁴⁶ تكوين العقل العربي، ص24-25.

استدلالاته لتحديد هذا العلم من اعتبارات انسانية ليضيفها على الحقيقة الإلهية، وهو عين الممارسة المسماة بطريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب³⁴⁷.

وقد أخطأ ابن رشد في بعض التهم التي وجهها الى الشيخ الرئيس، وبدى متجاوزاً فيها عليه، وكأنه لم يدرك طبيعة (البرهان) الفلسفي الذي تأسست عليه القضايا التي أُدين بها، كما سنرى.

من جهة أخرى نرى أن طريقة (البرهان) الفلسفية ليست برهانية إلا بشرطها المجرد، وهي أنها قائمة على مسلمات ذهنية هي التي تضي عليها الطابع البرهاني، ولولا هذه المسلمات ما كانت (برهانية)، لذلك أنها مشروطة، إذ لا تبحث عن الموجود بما هو موجود، بل تبحث عنه بما هو موجود ومشروط شرطاً ذهنياً خالصاً. ويتعلق هذا الشرط في الأساس بالتطابق بين ما ينتجه الذهن وبين واقع الوجود، إذ إن أحدهما مستنسخ من الآخر، وإثبات هذا التطابق مدين إلى مبدأ (السنخية) ذاته. الأمر الذي يختلف عما لدى الطريقة الحديثة من تفكير قائم على مبدأ الاستقراء وقرائن الاحتمال في كشفها عن مضامين الواقع³⁴⁸.

وسبق لإبن تيمية أن كشف عن الثغرة التي تحملها طريقة البرهان القياسية، وذلك بالتمييز بين الإمكانين الافتراضي

³⁴⁷ قال أرسطو بهذا الصدد: «إنه إذا لم يتعقل الله شيئاً؛ فإنه يكون حينئذ كالنائم، أي في درجة منحطة، وأسمى منها مرتبة درجة اليقظ، وبما أن الله هو الكمال والخير المطلق؛ فيجب أن ينسب إليه دائماً كل كمال، فإذا كانت حالة التعقل لشيء هي دائماً أسمى من حالة عدم التعقل لشيء فيجب أن يقال عن الله أنه يتعقل شيئاً». بدوي، عبد الرحمن: أرسطو، دار القلم، بيروت، ص183-184.

³⁴⁸ انظر القسم الأول من: نُظم التراث.

والواقعي، من حيث أن الطريقة المسماة بالبرهانية تتبع دائماً منهج الإمكان الافتراضي ومن ثم تتصوره بأنه واقعي. واتّبعه في ذلك ابن خلدون، قبل أن ينكشف الأمر لدى الغربيين بعدة قرون. فقد عرّض شيخ الاسلام الفلاسفة وعلى رأسهم اليونانيين الى النقد فقال: «إن هؤلاء الفلاسفة كثيراً ما يغلطون في جعل الأمور الذهنية المعقولة في النفس، فيجعلون ذلك بعينه أموراً موجودة في الخارج. فأصحاب فيثاغورس القائلون بالأعداد المجردة في الخارج من هنا كان غلطهم، وأصحاب افلاطون الذين أثبتوا المثل الافلاطونية من هنا كان غلطهم، وأصحاب أرسطو الذين أثبتوا جواهر معقولة مجردة في الخارج مقارنة للجواهر الموجودة المحسوسة كالمادة والصورة والماهية الزائدة على الوجود في الخارج من هنا كان غلطهم. وهم إذا أثبتوا هذه الماهية قيل لهم أهي في الذهن أم في الخارج، ففي أيهما أثبتوها ظهر غلطهم»³⁴⁹.

وأوضح شاهد على ذلك ما أقيم من أدلة على إثبات تجزء الجزء، حيث أن الأدلة المعروضة تفيد أمراً واحداً، وهو أن أيّ جزء فرضناه في الجسم لا بد أن يتصف بأكثر من جهة، فعلى هذا الاعتبار يصح تقسيمه بفصل الجهات عن بعضها. مع أن من الثابت أن هذا التقسيم لم يكن إلا في حدود خيال الذهن وتصوراته.

³⁴⁹ ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، طبعة دار الفكر، ج3، ص114-115. وكدلالة على عشق الفلاسفة للأمور الذهنية والعقلية واعتبار الحقائق تنتزل عنها ما قاله صدر المتألهين: «كل ما كان وجوده في نفسه أتم فمعقوله في الذهن أتم. إذ الحقائق إنما تحصل في العقل بأنفسها، لا باظلالها وأشباحها، فعلى حسب وجودها خارج عقولنا يكون معقولها مطابقاً لموجودها، فإن كانت كاملة الوجود كالدائرة والمربع والعدد وأشباهاها كان المعقول هو أيضاً معقولاً تاماً لأنها في أنفسها كاملة الوجود، وإن كانت ناقصة الوجود كالحركة والزمان والهيولى وأشباهاها كان المعقول منها معقولاً ناقصاً..» المبدأ والمعاد، ص37.

أما أمر الواقع فهو شيء آخر قد لا يطابق ما يتصوره الذهن. أي أن الجزء المنقسم ذهنياً لا اعتبار الجهة قد لا يصدق عليه الواقع، وذلك فيما لو فرضنا أن طبيعته الحقيقية لا تقبل التجزئة بذاتها³⁵⁰.

³⁵⁰ خلافاً لاعتقاد غالبية المفكرين فإن العلم الحديث لا يؤيد نظرية انقسام الجزء بشطر الذرة، كما أنه لا يؤيد الفرضية التي تقف قبالتها والتي تعتبر الجزء غير قابل للتجزئة. والسبب في ذلك هو أن الخلاف الفلسفي يفترض كون الجزء المبحوث هو من سنخ الجسم؛ من حيث أن أجزائه تتشابه فيما بينها. أما ما يحصل بعملية انشطار الذرة فأمر آخر مختلف، حيث تسفر العملية الى ولادة ظاهرة جديدة التركيب تختلف كلياً عن الموصفات التي يتصف بها الجسم العادي. مما يعني أن التفكير الفلسفي لم يخطر في باله احتمال ثالث غير المحتملين المذكورين، وهو أن الجزء إما أن يتجزء أو لا يتجزء. بل حتى المفكرين المعاصرين الذين تناولوا هذا الجانب لم يخلوا هذه القضية من هذا المنظار، فأغلبهم تصوّر أن بانشطار الذرة أصبح العلم مؤيداً لنظرية انقسام الجزء، وبعض آخر اعتبر أن قضية الجزء تظل فلسفية لا تخضع لاعتبارات العلم وموضوعاته، كما هو الحال مع رأي المفكر الكبير محمد باقر الصدر، حيث اعتقد في (فلسفتنا) أن هناك مادة علمية ومادة فلسفية. فالمادة العلمية تعتبر أعمق اكتشاف يمكن للعلم أن يتوصل لها، وهي مركبة من مادة وصورة. أما المادة الفلسفية فهي أبسط مادة في العالم، وتتميز بأنها غير قابلة لأن يمتد لمعرفتها العلم، وإنما وجودها يستدل عليه بالطريقة الفلسفية لا العلمية. وتتألف المادة الفلسفية من وحدة مادية بسيطة وصورة تتمثل في اتصال تلك الوحدة، إذ لا يمكن تصور الوحدة دون أن يكون فيها اتصال، وهذا الاتصال هو الذي يمثل صورة المادة. وإذا كانت هناك وحدة مادية متصلة، فالمادة إذن تقبل التجزئة والانفصال، كما أنها قابلة للتركيب والاتصال. وعلى ضوء ذلك يستنتج المفكر الصدر من عدم امكانية تصور جزء لا يتجزأ، وعليه لما كانت الوحدة المادية قابلة للتجزئة، فهي إذن مؤلفة من مادة بسيطة وصورة متمثلة في شكل الاتصال والوحدة. لذا فبإمكان المادة أن تنقسم الى ما لا نهاية لها من الأجزاء. لكن رغم ذلك فإن المفكر الصدر سبق له أن طرح رأياً آخر خارج الكتاب المشار اليه؛ معتبراً أن النزاع الفكري الذي ساد قديماً بين النظرية الاتصالية لأرسطو والنظرية الانفصالية لديمقريطس، حول الجسم والجزء، إنما ينطوي على خطأ في المنهج، إذ كان النزاع فلسفياً، بينما كانت المسألة لا تخرج عن كونها علمية تجريبية صرفة، لذا فالنزاع القديم لا طائل وراءه، بل من المفروض على التجربة العلمية ان تحدد الموقف تجاه مثل هذه المسائل. فهو يقول في افتتاحية مجلة الأضواء الاسلامية لعددتها الرابع: «ومن أوضح الأمثلة لذلك ما شغل بال العقليين قروناً متطاولة من الزمان حين حاولوا أن يتعرفوا على ما إذا كانت المادة متكونة من أجزاء وذرات يتخللها الفراغ أو متصلة اتصالاً حقيقياً لا فراغ فيه. لقد خُيل للعقلين أنهم يستطيعون أن يصلوا الى الكلمة النهائية في البحث عن طريق العقل وحده ومنها نشأت النظريات (الاتصالية والانفصالية) وقام الصراع عنيفاً بين هؤلاء وأولئك من الاتصاليين والانفصاليين بعيداً عن التجربة ووسائلها فلم يصلوا الى نتيجة حاسمة، لا لشيء إلا لأن العقل بطبيعته حيادي في مثل هذا الموقف وما يشبهه من المواقف التحليلية

لذلك استطاع ابن تيمية أن يوجه نقداً متيناً للبرهان المنطقي الأرسطي، قائلاً: «إذا كان (البرهان) لا يفيد الا العلم بالكليات، والكليات إنما تتحقق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا موجود معين؛ لم يعلم ب (البرهان) شيء من المعينات، فلا يعلم به موجود أصلاً، بل إنما يعلم به أمور مقدرة في الأذهان»³⁵¹. وقال أيضاً: إن «القياس الشمولي لا يدل إلا على قدر كلي مشترك، ولا يدل على شيء معين، إذ كان لا بد فيه من قضية كلية، وإن ذلك القياس لا يفيد العلم بأعيان الأمور الموجودة ولا يفيد معرفة شيء؛ لا الخالق ولا نبي ولا نحوه، بل إذا قيل كل محدث فلا بد له من محدث دلّ على محدث مطلق لا يدل على عينه»³⁵².

المفاهيم الرشدية والقطيعة المزعومة

بعد أن قمنا بعملية تصحيح النظر فيما طُرح حول القطيعة المعرفية لكل من الإشكالية والمنهج بين ابن رشد وابن سينا

للكون، فهو لا يستطيع أن يدرك بصورة مستقلة عن التجربة ما إذا كان الجسم مؤلفاً من ذرات أم لا. ولو أن العقليين انصرفوا الى التجربة واستنطقوها ثم رجعوا الى العقل كمفسر نهائي لظواهر التجربة ونتائجها لوصلوا الى خير كبير» (افتتاحية مجلة الأضواء الإسلامية، العدد الرابع، عنوان المقالة: رسالتنا ومعالمها الرئيسية. راجع كتاب رسالتنا، ص43-44. وانظر كذلك: مقالنا المعنون: نظرات فلسفية في فكر السيد الصدر، مجلة دراسات وبحوث، العدد السادس، طهران، 1403هـ، ص189-190. كذلك: الاستقراء والمنطق الذاتي).

³⁵¹ ابن تيمية: الرد على المنطقيين، نشر شرف الدين الكتبي، ص124-125. انظر كذلك مقالنا المنشور تحت اسم مستعار (عاطف عبد الحلیم)، وهو بعنوان: منهج التفكير لدى الفلاسفة المسلمين، مجلة البصائر، العدد السادس، 1987م، ص83.

³⁵² ابن تيمية: النبوات، دار القلم، بيروت، ص261.

وفلاسفة المشرق؛ بقي علينا أن نصح النظر فيما قيل حول القطيعة على صعيد المفاهيم والإنتاج المعرفي كالاتي:

1- مفهوم (الحدوث والقدم) والقطيعة المزعومة

ذكر الجابري بهذا الخصوص بأن ابن رشد يرى «أن مفهوم الحدوث والقدم عند ابن سينا والمتكلمين مفهوم خاطيء لأنه مأخوذ من الشاهد فقط. ذلك أنهم يفهمون من الحدوث (الحدوث من شيء وفي زمان وبعد عدم)»³⁵³.

وواقع الحال إن هذا الاعتراض لا يلوح ابن سينا وفلاسفة المشرق، بل يلوح المتكلمين فحسب. ولست أدري لماذا حشر الجابري ابن سينا في هذا الموقف؟ مع أنه سبق أن طرح اعتقاده بخصوص قدم العالم واعتبره اعتقاداً حرانياً، وهو قوله بقدم العالم من حيث إنه قديم زماناً حادث ذاتاً، وأنه يصدر صدوراً ضرورياً مماثلاً لصدور الأشعة عن الشمس³⁵⁴. وهذا هو الموقف الصحيح، وهو ما اتفق عليه الفلاسفة، وفيه يكون واجب الوجود بذاته واجباً للوجود «في جميع صفاته وأحواله الأولية له، لأن ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل، فإن الفاعل إذا كانت فاعليته واجبة له، وجب أن يكون فاعلاً دائماً». فهذا هو رأي الفلاسفة كما قرّبه نصير الدين الطوسي، وهو اعتقاد ابن سينا

³⁵³ نحن والتراث، ص279.

³⁵⁴ المصدر السابق، ص128.

الرافض لرأي المتكلمين، كما في كتابه (الإشارات والتنبيهات)
355

على إني لم أر ابن رشد تطرق إلى ابن سينا واتهمه بذلك
الاتهام كما أوهم الجابري. نعم جاء عن ابن رشد اتهام آخر يلوح
الفلاسفة من متأخري الإسلام، وهو لا يقل قيمة عن الاتهام الأنف
الذكر. فهو بعد أن انتقد القول بتقدم الموجود غير المتحرك
للموجود المتحرك بأنه تقدم زماني، قال بأن «الذي سلك هذا
المسلك من الفلاسفة هم المتأخرة من أهل الإسلام لقلة تحصيلهم
لمذهب القدماء»، مؤكداً على أن التقدم بينهما إنما هو تقدم الوجود
لا الزمان³⁵⁶.

وأقرُّ بأنني لست أدري من يقصد ابن رشد بهذه التهمة، وعلى
أي مصدر اعتمد؟ فكل ما أعلمه هو أن الفارابييين وأتباعهما لا
يعتقدون بالتقدم الزماني الذي نسبه ابن رشد للفلاسفة المسلمين.
فعلاقة العلية هي التي تحدد طبيعة التقدم بين المفارقات، وكذا
بينها وبين العالم الذي يتلوها، وهي علاقة تتضمن رتبة الذات
والوجود لا الزمان، الأمر الذي يجعل هؤلاء الفلاسفة يتحركون
ضمن الدائرة التي يتحرك بها ابن رشد والفلاسفة القدماء. بدلالة
أن ابن رشد وهو يحدد موضع الاختلاف بين طريقة ابن سينا
وبين الفلاسفة القدماء؛ أقرَّ ضمناً بما يتعارض والتهمة التي
نسبها للفلاسفة المسلمين.

³⁵⁵ انظر القسم الثالث من الإشارات والتنبيهات، ص122 وما بعدها، خاصة ص137.

³⁵⁶ تهافت التهافت، ص67-68.

فهو يعتبر ابن سينا ينظر إلى علاقة العالم - ومنه العالم المتحرك - بالعالم الإلهي الأزلي؛ بأنها علاقة (مضاف)، من جهة ارتباط المعلول بالعلة كارتباط الظل بالشخص. لكن الفلاسفة القدماء يرون أن هذه العلاقة، تصدق على صور الأجرام السماوية. أما العالم المتحرك فهو يحتاج إلى الفاعل بحدود الحركة فقط، وذلك لأن «فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك، والحركة من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثاً». فالموجودات من السماوات وما دونها يكون «وجودها في الحركة.. فهي في حدوث دائم لم يزل ولا يزال». لذلك ينظر ابن رشد إلى أن «ما كان حدوثه أزلياً أولى بإسم الحادث مما حدوثه في وقت ما. ولولا كون العالم بهذه الصفة، أعني أن جوهره في الحركة لم يحتاج العالم بعد وجوده إلى الباري سبحانه كما لا يحتاج البيت إلى وجود البناء بعد تمامه.. إلا لو كان العالم من باب المضاف كما رام ابن سينا أن يبيّنه في القول المتقدم، وقد قلنا إن ما رام من ذلك هو صادق على صور الأجرام السماوية».

ورغم ذلك فقد سعى ابن رشد للجمع بين وجهتي النظر الأنفتي الذكر بما يجعله يقترب من مفهوم ابن سينا أكثر من المفهوم الأرسطي السابق. فهو يعترف بأن «العالم مفتقر إلى حضور الفاعل له في حال وجوده من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعاً، أعني لكون جوهر العالم كائناً في الحركة، وكون صورته التي بها قوامه ووجوده من طبيعة المضاف، لا من طبيعة الكيف»³⁵⁷.

³⁵⁷ المصدر السابق، ص 167-168.

ويتضح مما سبق أن ابن رشد بريء مما نسب إليه الجابري اتهامه لإبن سينا بأنه قائل بالحدوث والقدم الكلاميين. كما وأن ابن سينا والفارابي وأتباعهما هم أيضاً بريئون من التهمة التي نسبها ابن رشد للفلاسفة المسلمين.

2 - مفهوم (النهاية والالانهاية) والقطيعة المزعومة

يتعلق ما ذكره الجابري بهذا الخصوص بالمفهوم العام للمتكلمين عن العالم، إذ يتصورون أن له نهاية في أجزائه، وأن من المستحيل أن يخضع إلى فكرة (الالانهاية)، وبالتالي فالحوادث مهما كانت لا يمكنها أن تتسلسل إلى ما لا نهاية. وليس الأمر كذلك عند ابن رشد³⁵⁸.

لكن من الواضح أن هذا الطرح لا يمس اعتقاد فلاسفة المشرق ومنهم ابن سينا، فهم جميعاً يتفقون على المعنى الذي يبديه ابن رشد، طالما أنهم لا يفصلون بين العلة والمعلول الفصل المعروف لدى المتكلمين. فالحوادث عندهم ليس لها بداية ولا نهاية.

نعم جاء في نص لإبن رشد يفسر فيه علة قول الفلاسفة المتأخرين بتأثير العقل الفعال على عالم الصور الهيولانية في العالم الطبيعي. فهو يقول عن الفارابيين وغيرهما من الفلاسفة المتأخرين: «إنما مال القوم إلى مذهب افلاطون لأنه رأي قريب الشبه مما يعتقد المتكلمون من أهل ملتنا في هذا المعنى من أن الفاعل للأشياء كلها واحد وأنها ليس تؤثر بعضها في بعض،

³⁵⁸ نحن والتراث، ص220-221.

وذلك أنهم رأوا أنه يلزمهم عن تخليق بعضها لبعض المرور في الأسباب الفاعلة إلى غير نهاية، فأثبتوا فاعلاً غير جسم»³⁵⁹.

وواقع الأمر إن فلاسفة المشرق صريحون بالترتيب اللانهائي للأسباب والمسببات وإن كانت ليست بالمعنى الذي تكون فيه فاعلة. وهم بذلك في غاية البعد عن طريقة أهل الكلام واعتقاداتهم. فهذا ابن سينا يصرح في كتابه (المباحثات) بأنه قد «ثبت أن ترتيب الأسباب والمسببات بلا نهاية»، وأن المبدأ الأول يعقل الأشياء على هذا الشكل من الترتيب³⁶⁰. وهذا يعني أن الاعتقاد بعلية العقل الفعال لا يتعارض مع القول بالترتيب اللانهائي لسلسلة الأسباب والمسببات، وذلك إذا ما أخذ الأمر بالشكل العرضي من الإعداد الشرطي كما ذهب إليه ابن رشد نفسه، حيث اعتبر «أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير نهاية بالعرض إذا كان ذلك متكرراً في مادة منحصرة متناهية مثل أن يكون فساد الفاسد منهما شرطاً في وجود الثاني فقط»³⁶¹.

3 - مفهوم (الممكن والواجب) والقطيعة المزعومة

من المفاهيم التي شُرِّحت تحت مبضع (القطيعة) ذلك المتعلق بتقسيم ابن سينا للوجود إلى كل من الواجب بذاته، والممكن بذاته، والممكن بذاته الواجب بغيره. فالجابري يرى أن هذا الفيلسوف

³⁵⁹ تفسير ما بعد الطبيعة، ج2، ص885.

³⁶⁰ المباحثات، في: أرسطو عند العرب، ج1، ص164.

³⁶¹ تهافت التهافت، ص56-57.

أدخل قيمة ثالثة بين الممكن والواجب «الذين تحدث عنهما أرسطو والفارابي»³⁶². وسبق لإين رشد أن اتهم ابن سينا بأنه «أول من استنبط هذه العبارة»³⁶³، مع أن الفارابي سبق في إدخال هذه القيمة قبل ابن سينا³⁶⁴.

وباعتقاد الجابري أن هذه القيمة الثالثة (الممكن بذاته الواجب بغيره) جاءت لتبني ابن سينا للأطروحة الحرانية، حيث تصور أن هذا الفيلسوف قد قسم الوجود على شاكلة عقيدة صابئة حران الذين قسموا الوجود إلى كل من واجب الوجود، والأجرام السماوية كألهة، وعالم ما تحت القمر، ظاناً أن الشيخ الرئيس اعتبر الواجب بذاته على أنه واجب الوجود، والممكن بذاته على أنه أشياء عالم ما تحت القمر، في حين إن الممكن بذاته الواجب بغيره عبارة عن العالم ككل أو هو يمثل إلهية الأجرام السماوية ونفسانيتها وقدمها، فهي قديمة وواسطة بين الله والحوادث المتجددة تحت القمر كما يقول الحرانيون³⁶⁵.

وأول ما نلفت النظر إليه هو أن هذه الاعتقادات هي نفس آراء أرسطو سوى ما يتعلق بكيفية النفس الجرمية وتأثيرها. ذلك أن أرسطو هو الآخر يقسم الوجود إلى الواجب الأول، وإلى عالم العقول والأجرام السماوية، ثم عالم ما تحت القمر. بل ورأى الأجرام السماوية قديمة وواسطة بين الواجب الأول وبين عالم ما تحت القمر، وبالتالي فليس ثمة خلاف بين النظريتين الأرسطية والحرانية سوى ما يتعلق برتبة الإدراك النفسي التي أضفاها

³⁶² نحن والتراث، ص221.

³⁶³ تهافت التهافت، ص199.

³⁶⁴ رسالة الدعاوي القلبية، ص4.

³⁶⁵ نحن والتراث، ص118 و225.

الحرانيون على الأجرام السماوية، وجعلوا لها اعتباراً في التأثير على عالم ما تحت القمر، وهو ما لا يستدعي فصلهم عن الإطار الفلسفي (البرهاني) ونعتهم بسمة أصحاب (العقل المستقل) أو (اللامعقول) أو غير ذلك من الألفاظ التي تنبئ عن أن دارسهم قد تعامل معهم تعاملًا أيديولوجياً صرفاً، وهو ما يفسر علة عدم تفهم مواقفهم طبقاً للقوانين الحكمية والبرهان الفلسفي عموماً، وكأنه عجز عن إدراك ما يقدمونه من رؤية لها مبرراتها العقلية كما عرفنا.

أما بخصوص القطيعة المزعومة حول التقسيم الثلاثي لابن سينا والذي صوّر أنه جعل مقولة (الممكن بذاته الواجب بغيره) دالة على إلهوية الأجرام السماوية ووساطتها، خلافاً لمقولة (الممكن) التي لها دلالة على الحدوث في عالم ما تحت القمر.. فواقع الأمر أن ابن سينا لا يجعل لقيمة (الممكن) دلالة على الحدوث في عالم المتغيرات من عالمنا فحسب، بل هو يعمم هذه الدلالة على عالم العقول المجردة والأجرام السماوية، وبالأحرى انه يعطيها دلالة على كل ما له علة في الوجود، سواء كان عقلاً أم نفساً أو جرماً، وكما يقول: «إن واجب الوجود بذاته لا علة له، وإن ممكن الوجود بذاته له علة»³⁶⁶. وهو الأمر الذي أفضى بإبن رشد الى أن يرى الخلاف معه ليس جوهرياً، بل خلاف قائم في الأساس على العبارة واللفظ من جهة اشتراك الاسم³⁶⁷.

ففيلسوف قرطبة صريح في تعبيره بأن ابن سينا أراد من مفهوم (الممكن) هو كل (ما له علة)، وعليه رأى أن هناك

³⁶⁶ إلهيات الشفاء (1)، ص37.

³⁶⁷ تهافت التهافت، ص276.

اشتراكاً لفظياً في الإسم بين ما يطلقه ابن سينا من ذلك المفهوم وما يطلقه الفلاسفة القدماء، أما من حيث المعنى فالأمر يختلف، فلدى هؤلاء الفلاسفة أن ذلك المفهوم لا يصدق إلا في المعلول المركب، وبالتالي فكل ممكن الوجود هو محدث، كما صرح به أرسطو³⁶⁸، حيث أن «كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث»³⁶⁹، بمعنى أن الإمكان لا يكون إلا بشرط وجود الوقت أو الزمن، إذ الإمكان من جهة القابل لا الفاعل، فزمان إمكان الوجود غير زمان عدمه، فلا يمكن أن يكونا معاً في وقت واحد على السواء³⁷⁰.

وهذا يعني أن المعلول البسيط غير الحادث كالعقول وجواهر الأجرام السماوية لا تعتبر ممكنة الوجود بهذا الفهم (الحداثي الزمني)، فهي بالتالي تعد إما واجبة الوجود بذاتها كما هو الحال في مبدأ الوجود الأول، أو أنها واجبة الوجود بغيرها، كما هو الحال مع العقول الأخرى وأجرامها، لكنها في جميع الأحوال ليس فيها إمكان «ذلك إن الإمكان هي صفة في الشيء غير الشيء الذي فيه الإمكان، فيقتضي ظاهر هذا اللفظ - وهو لفظ الممكن بذاته الواجب بغيره - أن يكون ما دون الأول مركباً من شيئين اثنين أحدهما المتصف بالإمكان والثاني المتصف بوجود الوجود»³⁷¹، وهو مستحيل بنظر فيلسوف قرطبة، إذ «ليس في الطبائع الضرورية إمكان أصلاً سواء كانت ضرورية بذاتها أو بغيرها»³⁷²، و«أن الواجب كيفما فرض ليس فيه إمكان أصلاً،

368 المصدر السابق، ص236.

369 المصدر السابق، ص68-69.

370 المصدر السابق، ص54.

371 المصدر السابق، ص198.

372 المصدر السابق، ص246.

ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة، ويقال في تلك الطبيعة إنها ممكنة من جهة واجبة من جهة.. لأن الممكن نقيض الواجب..»³⁷³.

من هنا كانت عبارة ابن سينا بنظر فيلسوفنا رديّة، حيث إن ابن سينا أراد من معنى الممكن «ليس معنى خارج النفس أو الذهن» وهو ما يجعل عبارته رديّة³⁷⁴، إذ برأيه «أن الموجود الذي له علة في وجوده ليس له مفهوم من ذاته إلا العدم. أعني أن كل ما هو موجود من غيره فليس له من ذاته إلا العدم، إلا أن تكون طبيعته طبيعة الممكن الحقيقي، ولذلك كانت قسمة الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود قسمة غير معروفة إذا لم يرد بالممكن الممكن الحقيقي»³⁷⁵. وهو اعتبر أن ابن سينا لجأ وإنقاد إلى هذا التقسيم غير المعروف عند قدماء الفلاسفة، لكونه «اعتقد في السماء أنها في جوهرها واجبة من غيرها ممكنة من ذاتها»، وهذا ما لا يصح بنظر فيلسوف قرطبة³⁷⁶، والذي يصح عنده طبقاً لرأي الفلاسفة القدماء هو أن الأجرام السماوية يمكن أن ينطبق عليها مفهوم (الممكن بذاته الواجب بغيره) من جهتين أو طبيعتين اثنتين، فهي واجبة الوجود بغيرها من حيث الجوهر، لكنها ممكنة الوجود من حيث حدوث حركتها في الأين، لا من حيث الجوهر³⁷⁷.

³⁷³ المصدر السابق، ص395. وانظر أيضاً: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1633.

³⁷⁴ المصدر السابق، ص198-199.

³⁷⁵ المصدر السابق، ص199.

³⁷⁶ المصدر السابق، ص395.

³⁷⁷ المصدر السابق، ص422-423.

فهذا ما يصح طبقاً للقوانين الحكمية الأرسطية، بل الأمر يصدق حتى على الحركة ذاتها من حيث إنه «يمكن فيها أن تكون واجبة من غيرها ممكنة من ذاتها، والسبب في ذلك أن الوجود لها من غيرها، وهو المحرك، فإن وجدت سرمدية فواجب أن يكون من قبل محرك لا يتحرك.. فالبقاء للحركة من قبل غيرها، وأما للجوهر فمن قبل ذاته، ولذلك لم يمكن أن يوجد جوهر ممكن من ذاته ضروري من غيره وأمكن ذلك في الحركة، فكل قوة محرّكة هي في جسم، فهي ضرورة متحركة بالعرض، وكل متحرك بالعرض محرك بالذات فهو ممكن السكون من ذاته متحرك من غيره.. فهذا هو معنى قول أرسطو أن كل قوة في جسم فهي متناهية، أي فعلها ممكن أن يتناهي، فما كان من الأجسام فيه قوة في الجوهر فواجب أن يتغير جوهره وليس يمكن أن يستفيد البقاء والدوام من غيره إلا لو انقلب جوهره، وما كان من الأجسام يوجد له القوة في الأين فقط فهذه القوة يمكن أن يقال فيها إنها ممكنة من ذاتها واجبة من غيرها»³⁷⁸.

أما ابن سينا فحيث إن مفهوم (ممكن الوجود) عنده شامل لكل معلول أو ما له علة؛ فإن المقولة الثالثة هي أيضاً تعم كل ما له علة، سواء كان عقلاً أو جرمًا أو حركة، وبذلك فهو لا يختلف في الاعتقاد مع الفلاسفة الأرسطيين، حتى فيما يتعلق بالعقول المفارقة، فهو يعدها أيضاً بسيطة ليس فيها إمكان البتة، كيف لا وهو يراها عبارة عن صفات مبدأ الوجود الأول. إذ يعتبر أن كل معلول أمكن وجوده عن ذات الأول بلا واسطة أو انتظار شيء آخر؛ هو عبارة عن صفات ذاته التي لما كانت غير مباينة لذاته

³⁷⁸ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1632-1633.

كانت معقولات بالفعل³⁷⁹، وهي لهذا موجودة بوجوده أزلاً وأبداً، إذ من المحال أن يتخلف المعلول عن علته التامة³⁸⁰، وبالتالي فإن كون المعلول ممكن الوجود في نفسه، واجب الوجود بغيره؛ لا يناقض كونه دائم الوجود بهذا الغير³⁸¹.

وهذا يعني أن ابن سينا حين رأى تلك العقول ممكنة بذاتها؛ لا يقصد بذلك ما قصده أهل الكلام، فهو كالأرسطيين لا يرى في مثل هذا الوجود مجالاً للإمكان، بل قصد أن المعلول إذا ما نُظر إليه لحاله وبغض النظر عن علته فهو ممكن الوجود من حيث حاجته للعلّة، وهو معنى اعتباري ذهني، أما إذا نُظر إلى حقيقة أمره من حيث كونه موجوداً؛ فهو واجب الوجود بغيره، فما دامت علته موجودة وثابتة فهو أيضاً يستمد منها الوجود والثبات أزلاً وأبداً من غير إمكان بالمرّة، الأمر الذي يعني أن الإمكان متقدم عنده على الوجوب ذهنياً واعتباراً، وإن كانت حقيقة الوجود ليس فيها إمكان.

وربما كان مفهوم (الإمكان) في المعلول ضرورياً لدى فلاسفة المشرق كي يمكن تمييز ظاهرة علاقة العلية عن شكل علاقة (اللزوم الذاتي الطبيعي)، كما هو الحال في لزوم الزوايا الثلاث عن المثلث، إذ في هذا الشكل من العلاقة لا يمكن تصور اللازم بأنه ممكن في ذاته، باعتباره لازماً لزوماً (طبيعياً) عن ملزومه. أما في علاقة العلية، فالأمر يختلف من جهة التصور الاعتباري، وإن كانت كلا العلاقتين لازمتين لزوماً حتماً من غير إمكان.

379 المباحثات، في: أرسطو عند العرب، ج1، ص181.

380 الإشارات والتنبهات / القسم الثالث، ص110 وما بعدها.

381 المصدر السابق، ص128.

مهما يكن فإن المعنى السابق لا يختلف كثيراً عما أراده ابن رشد الذي لم يجد للمعلول الواجب بغيره - في عالم ما فوق القمر - مفهوماً في ذاته غير مفهوم العدم. ذلك إن مفهوم الممكن في ذاته كما يقول به ابن سينا هو أيضاً يعبر في حقيقته عن مفهوم العدم، إذ الممكن يعد مفترقاً للوجود بالفعل، أي إنه عدم فعلاً وإن كان يقبل الوجود بخلاف العدم المحض أو المطلق.

وعليه لا يوجد اختلاف في الرأي حول الواجب بغيره في عالم ما فوق القمر، سواء كان النظر إليه عدماً من حيث ذاته كما يقول ابن رشد، أو ممكناً كما يقول ابن سينا، إذ المسألة اعتبارية ذهنية ليس لها صلة بواقع الوجود والتحقق، فكل موجود من هذه الموجودات يعبر عن عين الوجوب بالغير من غير عدم ولا إمكان البتة.

وما يهمنا - هنا - هو أن ابن سينا لم يتأثر في هذه النقطة بعلم الكلام كما حلى لابن رشد أن يتهمه. فالإمكان الذي يتحدث عنه ابن سينا عن عالم العقول المفارقة؛ ليس نفس الإمكان الذي يتحدث به المتكلمون، وإذا كان ابن سينا استخدم منهج (الاعتبارات العدمية) ومنها اعتبار (ممكن الوجود) بالنسبة للعقول مع أنها واجبة من حيث حقيقتها الوجودية؛ فإن هذا المنهج يظل فلسفياً شاء الفلاسفة المسلمون استخدامه لتبرير بعض القضايا لتكون متفقة مع (القوانين الحكمية). أو لأنه منهج اضطر إليه الفلاسفة كي يبرروا فيه رؤاهم الفلسفية حينما وجدوا أنفسهم في مأزق من حل بعض المشكلات الفلسفية. لذلك شاع عنهم القول (لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة). فمع أنها عدمية بنظر

الفلاسفة أنفسهم إلا أنها منتجة ومفسرة لقضايا الفلسفة كما سيتبين لنا الأمر لاحقاً.

4 - نظرية الفيض والقطيعة المزعومة

ومن النظريات التي أُسقط عليها منطق القطيعة المعرفية؛ تلك المسماة بنظرية الفيض أو مشكل صدور الكثرة عن الواحد. فابن رشد يرى أن أقاويل هذه النظرية «كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين». وهو يعزو قول الفارابيين وأتباعهما إلى أخذهم عن المتكلمين منطق قياس الغائب على الشاهد، حيث يلاحظ في الشاهد أن الفاعل الواحد لا يكون عنه إلا مفعول واحد، ولما كان الأول عند الجميع واحداً بسيطاً؛ لذا عسر عليهم فهم كيفية حصول الكثرة عنه، وبذلك اضطرهم الأمر إلى تصوّر كون الكثرة قد جاءت بطريقة التسلسل نتيجة التعقل المختلف الشدة والاتجاه لما دون الأول.

وكتصحيح لوجهة النظر تلك، لجأ ابن رشد إلى منهجه الأرسطي المفضل، معتبراً أن الفاعل الأول في الغائب فاعل مطلق، وفي الشاهد فاعل مقيد، والفاعل المطلق لا يصدر عنه إلا فعل مطلق، والفعل المطلق لا يختص بمفعول دون مفعول³⁸².

لكن على الرغم من الاتهام الذي وجهه ابن رشد للفلاسفة المسلمين في تأثرهم بالكلاميين ومنهجهم المفضل (قياس الغائب على الشاهد)، إلا أنه أقر بأن تاريخ القول بتلك النظرية (الواحد لا

³⁸² تهافت التهافت، ص 179-180.

يصدر عنه إلا واحد) قديم يرجع حتى إلى ما قبل أرسطو، إذ اعترف بأنها «قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلي وهم يظنونهم الفحص البرهاني، فاستقر رأي الجميع منهم على أن المبدأ واحد للجميع، وأن الواحد يجب ألا يصدر عنه إلا واحد. فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة»، فهناك ثلاثة أجوبة: «فبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى، وهو انكساغورس وآله»، وبعض آخر قال بأنها جاءت من قبل كثرة الآلات، أما الثالث فقد قال إنها جاءت «من قبل المتوسطات، وأول من وضع هذا افلاطون. وهو أقنعها رأياً»³⁸³.

محاوّر نقد ابن رشد لنظرية الفيض

يمكن تقسيم نقد ابن رشد لنظرية الصدور أو الفيض طبقاً لثلاثة محاور أساسية: فالمحور الأول يتعلق بمشكل المنهج، حيث إن الفارابييين متهمان باستخدام منهج قياس (الغائب على الشاهد) الكلامي. والمحور الثاني يتعلق بمشكل المصطلحات والمفاهيم التي وظّفها الفارابييين لهذه النظرية، والتي يُعتقد أنها لا تتفق مع (القوانين الحكمية). أما المحور الثالث فيتعلق بنقد الرؤية الفيضية ذاتها، من حيث الاشكالات والثغرات المفصلية العالقة بها من هنا وهناك، وسنبداً ببحث هذه المحاور على التوالي كما يلي:

³⁸³ المصدر السابق، ص 176-177.

أ - مشكل المنهج الكلامي في نظرية الفيض

سبق أن عرضنا وجهة نظر ابن رشد في اتهامه لمنطق نظرية الفيض (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) بأنه قائم على محور قياس الغائب على الشاهد، على الرغم من أنه أرّخ للنظرية عائداً بها إلى ما قبل أرسطو. ومع هذا، فالذي يدقق في طبيعة الاستدلال المقدم لصالح هذه النظرية يجد أنها بعيدة كل البعد عن المنهج الكلامي ومنطقه في قياس الغائب على الشاهد، بل ومتفقة تماماً مع روح (القوانين الحكمية). فهي على الأقل تقوم على منطق السنخية، فكما أشار البعض إلى أن النظرية توجب أن يكون الصادر عن مبدأ الوجود الأول أمراً واحداً من سنخه³⁸⁴.

أما بشأن الاستدلال المعول عليه في هذا الصدد؛ فقد ذكر أن بهمنيار طلب من أستاذه ابن سينا أن يدلي له ببرهان على نظرية الفيض، أو بالأحرى على تلك القاعدة من الصدور، فكتب مجيباً بأنه لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأمرين (أ) و (ب) مثلاً؛ لكان يعتبر مصدراً لـ (أ) وما ليس (أ)، وذلك لأن (ب) ليس هو عين (أ)، فيلزم اجتماع النقيضين.

لكن الفخر الرازي عجب من هذا الكلام واعتبره خلاف المعقول والوجدان، وسخر من ابن سينا وقال: «لا أدري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة، والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء إلى المطلوب الأشرف أعرض عن استعمال تلك الآلة حتى

³⁸⁴ الطباطبائي، محمد حسين: بداية الحكمة، دار المصطفى ببيروت، الطبعة الثانية،

ص 91. كذلك: ديناني، غلام حسين ابراهيمي: قواعد فلسفي در فلسفة إسلامي، مؤسسة

مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، الطبعة الثانية، 1366 هـ. ش، ص 184.

وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان». ذلك أن نقيض صدور (أ) هو لا صدور (أ) وليس النقيض هو صدور لا (أ) الذي هو (ب). فكما أن الجسم إذا قِيلَ الحركة والسواد يكون ذا حركة وما ليس بحركة، فلا يلزم منه التناقض، فكذلك الحال بالنسبة إلى الأمر السابق، خصوصاً أن ابن سينا في (الشفاء) كان يؤكد هذا المعنى بقوله: «ليس قولنا إن في الخمر رائحة وليس فيه رائحة هو عين قولنا فيه رائحة وما ليس برائحة»، إذ في الثاني يمكن أن يجتمعا بخلاف الأول، باعتباره يتضمن التناقض.

ومع ذلك فإن صدر الحكماء الشيرازي قد دافع عن كلام الشيخ الرئيس، وعدّ الفخر الرازي ممن لم يفهم مراده في معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدأً للشيء، فأوضح ذلك بأنه لما كانت العلة الأولى هي عين الذات الواجبة من غير اختلاف، وحيث إن هذه الذات واحدة، فإنها من حيث كونها علة يجب أن تكون واحدة أيضاً، لذا لو صدر عنها (أ) وغير (أ) لكانت الذات الواجبة عبارة عن علتين أو مصدرين، إذ تكون الذات المتمثلة بالعلة لـ (أ) هي غير الذات المتمثلة بالعلة لغير (أ)، وهو تناقض، باعتبار الفرض السابق. وبعبارة أخرى إنه لو كان للذات الواجبة جهتان للصدور لكانت إحداهما تمثل عين الذات، بينما تمثل الأخرى غيرها، فيتحقق بذلك التناقض³⁸⁵.

من الواضح إن طبيعة هذا البرهان تعود إلى طبيعة فهمنا لوحدة مبدأ الوجود الأول، فإذا فهمنا ان هذه الطبيعة تعني الوحدة

³⁸⁵ انظر كتابي صدر المتألهين؛ الأسفار، ج2، ص204 و205 و207. وشرح الهداية الأثيرية، طبعة حجرية قديمة، 1313هـ، ص252-253. كما انظر: بداية الحكمة، ص91.

البيسطة والعلة الواحدة والجهة المخصوصة؛ لزم عدم جواز صدور أكثر من واحد عنها، وإلا وقع التناقض المشار اليه سلفاً، فتقييد العلة الواحدة بالجهة المخصوصة هو بعينه نفي الجهات وكثرة الصوادر. لذلك نفهم لماذا لم يصدر المتألهين على لزوم حكم الاستحالة والتناقض الأنف الذكر في بعض كتبه التي عدّ فيها أمر صدور الكثرة عن المبدأ الأول هو من الأمور المستبعدة جداً³⁸⁶. فذلك يرجع بنظرنا إلى خصوصية فهم الوحدة الإلهية وجهتها العلية.

من هنا يلاحظ أن الخزين الفلسفي في هذا الاستدلال يتلخص في التعويل على مفهوم الوحدة الإلهية. فإذا كانت هذه الوحدة بسيطة؛ أمكن بها تبرير الصدور المشار اليه تبعاً لمنطق السنخية. وبذلك إن قاعدة الصدور أو الفيض لا ترجع إلى المنهج الكلامي في قياس الغائب على الشاهد، بل ترتد أساساً إلى المفهوم الفلسفي الخاص بالوحدة الإلهية. فتاريخ الفلسفة قد شهد (تردداً) واضحاً فيما يتعلق بطبيعة هذه الوحدة وعلاقتها بالكثرة³⁸⁷، فهناك من نفي وجود أيّ كثرة صورية داخل هذه الوحدة، وهو الاعتقاد الذي يتسق تماماً مع القاعدة الأنفة الذكر طبقاً للقوانين الحكمية، إذ كيف يمكن تبرير صدور ما هو أكثر من واحد، مع أن للواحد جهة واحدة هي عين ذاته؟!!

³⁸⁶ الشيرازي، صدر المتألهين: أسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجهي، انتشارات أنجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران، 1402هـ، ص108. كذلك: الشيرازي، صدر المتألهين: المظاهر الإلهية، تحقيق وتقديم وتعليق سيد جلال الدين اشستاني، چاپخانه خراسان بايران، ص94-95.

³⁸⁷ للتفصيل انظر القسم الأول من: نُظم التراث.

لكن هذا الموقف ليس هو الموقف الوحيد للمنطق الفلسفي. فهناك من اعترف بوجود كثرة صورية داخل الوحدة الإلهية، مما يبرر على أساسه صدور الكثرة عن الواحد، فالواحد هو واحد وكثير في الوقت نفسه. ولما كان الفارابي من أصحاب المقالة الأولى، وكان ابن رشد من أصحاب المقالة الثانية، لذا أضحى منطقياً أن يمنع الفارابي صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي البسيط للاعتبار الفلسفي الآنف الذكر، مثلما من المنطقي أن يجوّز ابن رشد هذا الصدور للاعتبار المقابل. وفي كلا الحالتين فإن الأمر يتأسس مبدئياً على منطق السنخية وليس خارجاً عنها.

ب - مشكل اصطلاحات نظرية الفيض

حول الجانب الاصطلاحي لم يتقبل ابن رشد ألفاظ نظرية الفيض، مثل (صدر، فاض، لزم) وغيرها من الألفاظ التي اعتبرها لا تصح مفهوماً بالنسبة للمفارقات، إذ «ليس هناك صدور ولا لزوم ولا فعل حتى نقول إن الفعل الواحد يلزم أن يكون عن فاعل واحد، وإنما هنالك علة ومعلول على جهة ما نقول إن المعقول هو علة العاقل»³⁸⁸. لذا اعتبر أن تلك الألفاظ هي «من صفات الفاعلين.. فإن الفاعل.. ليس يصدر عنه شيء إلا إخراج ما بالقوة إلى الفعل، وليس ها هنا - في عالم المفارقات - قوة، ولذلك ليس هناك فاعل وإنما ثم عقل ومعقول»³⁸⁹.

388 المصدر السابق، ج3، ص1648.

389 المصدر السابق، ج3، ص1652.

وهذا النقد كما هو واضح لا يلوح المعنى الذي تتضمنه نظرية الفيض. فالفارابي لا ينظران إلى الفيض والصدور والفعل والإبداع وما شاكل ذلك من الاصطلاحات بهذا المفهوم الظاهر، بل يقدران أنها تعابير مجازية تكشف عن طبيعة التقدم الموجود بين العلة والمعلول في عالم المفارقات، وهو عالم الثبات والدوام أزلاً وأبداً. لذلك فإن ابن سينا قصد بقوله (العقل يفعل المعقولات) هو أنه «ليس بالفعل العامي الذي بعد أن لم يفعل، بل معنى وجود لازم كما نعلمه»³⁹⁰. كما ان معنى الإبداع عنده «هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان. وما يتقدمه عدم زمني لم يستغن عن متوسط. فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والإحداث..»³⁹¹، وهو المعنى نفسه الذي ذكره السهروردي في (التلويحات)³⁹².

على أن ابن رشد نفسه لم يسلم من استخدام مثل تلك التعابير برغم نقده لها كما تقدم. فهو في بعض مواضع كتابه (تهافت التهافت) لا يكثرث لاستعمال تلك الاصطلاحات، ومن ذلك تصريحه بأن القدماء من الفلاسفة - وعلى رأسهم أرسطو - يرون أن بعض الموجودات قد صدر عن الأول مباشرة، والبعض الآخر بالواسطة³⁹³. أما من حيث المعنى فقد ظل هو هو، وهذا ما يبديه في تنويحه إلى أن استخدام (الفاعل، الخالق) وما إلى ذلك من ألفاظ في عالم المفارقات إنما هو على نحو المجاز، حيث لا يفهم منه غير ما يليق بذلك العالم العقلي الثابت. فهو يرى أن هذه

390 المباحثات، في: أرسطو عند العرب، ص237.

391 الاشارات والتنبيهات / القسم الثالث، ص115-116.

392 التلويحات، ضمن مجموعة في الحكمة الالهية، نفس المعطيات السابقة، ص44.

393 تهافت التهافت، ص229 و233.

المفارقات «لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه، وأن الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها عن المبدأ الأول وأنه ليس يُفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود إلا هذا المعنى فقط»³⁹⁴.

ج - نقد الرؤية الفيضانية

أما من حيث الرؤية التفصيلية لنظرية الفيض، فهناك عدة مؤاخذات يطرحها ابن رشد في وجه الفارابييين كآلآتي:

أولاً:

من هذه المؤاخذات يرى ابن رشد أن الفارابييين قاما بجعل مبدأ الوجود الأول عاطلاً كلياً عن أي فعل يقوم به. إذ بحسب النظرية الأرسطية تكون المفارقات جميعاً جواهر محرّكة للأفلاك، وعلى رأسها المبدأ الأول. فكل جوهر من تلك الجواهر «هو مبدأ للجوهر المحسوس على أنه محرك وعلى أنه غاية». وهو يستشهد على ذلك بقول أرسطو: «إنه لو كانت ها هنا جواهر لا تحرك لكان فعلها باطلاً»³⁹⁵.

وحقيقة الأمر هو أن الفارابييين برغم أنهما لم يجعلوا الفاعل الأول يقوم بفعل معين بشكل مباشر، إلا إن اعتباره أصلاً يدين له كل شيء بالوجود، وغاية يتوجه إليها كل شيء؛ كل ذلك يجعل

³⁹⁴ المصدر السابق، ص186.

³⁹⁵ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1648.

منه غاية وفاعلاً ومحركاً حقيقياً وإن كان ذلك يجري عبر الوسائط، بحسب تنزلات الوجود طبقاً لقاعدة (الإمكان الأشرف). أما السبب الذي جعل الفارابي يتجنبان اضماء صفة التحريك والفعل المباشر على المبدأ الأول؛ فيرجع الى المفهوم نفسه الذي شيده عن الوحدة الإلهية، وذلك من حيث أن تكثر جهات العلاقة العلية تؤدي الى تكثر العلة ذاتها، وهو أمر يختلف الحال فيه عند المذهب الأرسطي، لاختلاف مفهومه عن الوحدة ذاتها.

ثانياً:

هناك نقد آخر يتعلق بقول الفارابي بأن الأول يعقل ذاته، ومن خلال عقله لذاته فإنه يعقل ما يصدر عنه مباشرة. بينما عند الفلاسفة الأرسطيين - كما يصرح ابن رشد - هو أن الأول لا يعقل إلا ذاته دون أن يعقل أمراً مضافاً دونه، لكنه بعقله لذاته «يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام» وذلك في نفس ذاته لا خارجها، حيث أن كل مفارق «لا يعقل ما دونه لأنه معلول، ولو عقله لعاد المعلول علة»، في حين إن كل معلول مفارق يعقل علته، وإن كان ذلك يتم بأن «لا يكون الأقل شرفاً - وهو المعلول - يعقل من الأشرف - وهو العلة - ما يعقل الأشرف من نفسه، ولا الأشرف يعقل ما يعقل الأقل شرفاً من ذاته، أعني أن يكون ما يعقل كل واحد منهما من الموجودات في مرتبة واحدة، لأنه لو كان ذلك كذلك لكانا متحدين ولم يكونا متعددين، فمن هذه الجهة قالوا إن الأول لا يعقل إلا ذاته، وإن الذي يليه إنما يعقل الأول ولا يعقل ما دونه لأنه معلول، ولو عقله لعاد المعلول علة، واعتقدوا أن ما يعقل الأول من ذاته فهو علة لجميع الموجودات، وما يعقله كل واحد من العقول التي دونه فمونه

ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل، أعني بتخليقها»³⁹⁶.
على أن ابن رشد لا ينسى أن يذكر بأن من قال بعقل الأول لذاته
ولمعلوله هو بعض المشائين الذين تأولوا أنه مذهب أرسطو³⁹⁷.

ومن المفترض أن يكون المبرر الذي يجعل الفارابيين يعتقدان
بتسلسل التعقل من الأول فما دونه يرجع أساساً إلى المبدأ الفلسفي
القائل: (العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول)، وهو مبدأ لا يختلف
عليه الفلاسفة. إذ بحسب طريقة الفارابيين أن عقل الأول لما دونه
يتم عبر عقله لذاته طبقاً لذلك المبدأ. فعقله لذاته عبارة عن عقله
لها بما هي علة، الأمر الذي يفضي به إلى أن يعقل المعلول الأول
من خلال عقله لذاته، وعقله للمعلول الأول يفضي إلى عقله
للمعلول الثاني، من حيث أن المعلول الأول هو عبارة عن علة
أيضاً، العلم بها يفضي إلى العلم بمعلولها، وهكذا حتى يكون العقل
الأول عاقلاً لجميع الموجودات من خلال عقله لذاته، على نحو
النظام والتسلسل الرتبي.

ومن حيث العموم خضع ابن رشد، هو الآخر، إلى نفس
المنطق الخاص بالمبدأ الأنف الذكر. فهو أيضاً يبرر عملية علم
الأول بما دونه انطلاقاً من كون العلة تعلم معلولها بما تعقل به
ذاتها³⁹⁸. وعليه فإن الأول يعلم جميع ما دونه من نظام الأشياء
وترتيبها على ما هي عليه، فذاته من حيث هي هي عبارة عن كل
الأشياء على نحو التمام والكمال والترتيب والنظام. فإدراك الأول
لذاته هو إدراكه لهذا النظام والترتيب، وبالتالي فهو في حد ذاته

³⁹⁶ تهافت التهافت، ص 217-218.

³⁹⁷ المصدر السابق، ص 205-206.

³⁹⁸ تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1707-1708.

عبارة عن إدراك الأشياء التي دونه. مما يعني أن اختلاف ابن رشد عن الفارابي هو أنه يعتبر المبدأ الأنف الذكر لا يلزم عنه العلم الخارجي، أي علم الذات بما دونها على نحو خارج عنها كما يقول الفارابي.

والواقع هو أن كلا الطريقتين لا تسلمان من بعض الإشكالات والمؤاخذات. فطريقة الفارابي تقتضي ولا بد أن يكون الأول عبارة عن كل الأشياء بترتيبها وتنظيمها، وذلك استناداً إلى مبدأ (العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول)، إذ لا مبرر لهذا العلم، إن لم تكن العلة تحمل في ذاتها كل ما في المعلول على نحو الكمال والتمام. وهذا يعني ضرورة أن يكون الأول حاملاً لكل ما في دونه من المعلولات على ذلك النحو.

أما طريقة ابن رشد فهي وإن أمكن تبريرها طبقاً للمبدأ الأنف الذكر؛ لكن من الواضح أن علم العلة بمعلولها بحسب هذه الطريقة هو علم مغلق في ذاتها، فكيف يتسنى لها أن تعرف بأن لها معلولاً خارجياً، وأن تعلم بأنه على شاكلتها؟ ذلك أن هذه المعرفة لا يمكن تبريرها من ذلك المبدأ. ولو أنا استعرنا لغة الفيلسوف الألماني (عمانوئيل كانت) لقلنا إن طريقة ابن رشد تجعل من سلسلة الوجودات بعضها وإن أمكنه ادراك البعض الآخر (لذاته)، لكن لا يسعه أن يدركه (في ذاته). فإدراك الشيء للآخر الأقل منه رتبة ليس إدراكاً له على أنه (آخر)، بل إدراكه له على أنه نفس ذاته، أي أن المدرك متحد مع المدرك، وبالتالي فالشيء لا يعرف إن كان هناك وجود للآخر، فكل ما يعرفه إنما هو وجود ذاته التي فيها صورة (الآخر) من غير أن يدرك أن لهذا الآخر وجوده المنفصل المستقل.

وكما ينطبق هذا على إدراك العلة للمعلول، حيث إن العلة لا تدرك المعلول كشيء منفصل، بل تدركه بما تحمل له من صورة في ذاتها، فكذا الأمر ينطبق على إدراك المعلول لعلته، فهو لا يعي انها مستقلة عنه، اذ يمثل هذا الادراك عين ذات المعلول بلا اختلاف؛ فكيف يمكنه الوعي بأنها مستقلة عنه وأنها أكمل وأتم منه، بل وانه جاء على شاكاتها؟ فكل ذلك ما لا سبيل اليه باعتبار ان كل تعقله وعلمه انما هو من حيث صورتها في ذاته.

ولا يشفع في الأمر ما تراه النظرية الارسطية من كونه محض التعلق أو الإضافة مع علته³⁹⁹، كما ان رأي ابن رشد في كون المعلول يعلم من ذاته معنى مضافاً إلى علته⁴⁰⁰؛ يحتاج الى دليل خاص غير ما هو مطروح. فكل ما يمكن ان يقال هو ان علمه بذات العلة مرتد الى علمه بذاته، وهو أمر لا يبرر العلم بما هي في ذاتها، ولا كونها مستقلة عنه، ولا انه محض التعلق باعتباره غير منفصل عنها، ولا انه جاء على سنخها.

هكذا يفضي الأمر الى أن تكون الموجودات عبارة عن ذرات روحية (موناتات) مغلقة الإدراك، لا يعرف كل منها ما يدور حولها. فلا العلة بإمكانها أن تعرف طبيعة معلولها، ولا حتى تعرف أنها علة لغيرها، وكذا الحال مع المعلول، فهو أيضاً لا يعرف طبيعة علته، ولا كونه معلولاً او محض اضافة تعلقية. فالإدراك يظل إدراكاً استبطانياً ذاتياً محضاً، فلا يعرف أحد أصله ولا ما يلزم عنه.

³⁹⁹ تهافت التهافت، ص338.

⁴⁰⁰ المصدر السابق، ص204.

من هنا كانت أهمية نظرية الإشراق النوري للسهروردي، فهي بطريقتها تقضي على هذه الثغرة، وإن كانت نفسها لم تتخلص من ثغرة نفي العلم الصوري الإلهي كما تقتضيه (السنخية)، الأمر الذي حدا بصدر المتألهين إلى تسديد الثغرتين معاً. فهو يثبت كلا العلمين؛ الصوري كما يقول به شيخ الفلسفة ابن رشد، والإشراقي كما يقول به شيخ الإشراق السهروردي.

ومن جهة أخرى فإن الإشكال الذي أثاره ابن رشد في وجه الفارابي؛ ينقلب عليه. فهذا الفيلسوف يحيل أن تعقل العلة معلولها، بمبرر أن هذا التعقل يفضي إلى اتحادهما أو انقلاب المعلول إلى العلة، من حيث إن لا شيء يعقله المفارق إلا ويتحد به، لعدم وجود المادة المانعة من الاتحاد. لكن هذا المحذور بعينه ينطبق على ما اختاره فيلسوفنا من حل. فهو يرى أن المعلول هو الذي يعقل العلة دون عكس، وعاقليته لها هي عين ذاته من دون اختلاف، لنفس الاعتبار من اتحاد العاقل بالمعقول.

صحيح إنه يجاب على ذلك بأن ما يعقله المعلول من علته لا يعني أنه يعقلها كلها حتى يكون ذاتها بالتمام، وإنما يعقل منها بحسب قابليته أو درجته في الوجود، أي أنه لا يعقل منها إلا ما هو أقل منها تماماً وكماً، وإلا انقلب المعلول علة وهو مستحيل بحسب (القوانين الحكمية)، لهذا هو لا يعقل من مبدئه إلا بقدر قابليته الخاصة.

ولو طبقنا الأمر على العلاقة التي تسود بين المعلول الأول ومبدئه الذي يُعدّ واحداً بسيطاً؛ لعنى ذلك أن المعلول إنما يعقل من مبدئه الأول بحسب قابليته، فهو لا يعقل كل المبدأ، وإنما يعقل

شيئاً منه، وهذا يفضي إلى أن يكون هناك شيء ما لم يعقله المعلول، مثلما أن هناك شيئاً قد عقله، وهو يتحد بما عقله دون ما لم يعقله، مما يفضي إلى أن يكون المبدأ الأول منه ما هو معقول، ومنه ما هو غير معقول، وبجزئه المعقول يصبح عبارة عن نفس المعلول لاتحاد العاقل بالمعقول، مما يعني أن المعلول قد أصبح جزءاً من مبدئه الأول وليس خارجاً عنه، وهكذا كل معلول مفارق بالنسبة لعلاقته بعقله. وهذا إن كان يُرضي أهل العرفان والتصوف ويؤكد مقالته، فإنه لا يُرضي أهل الفلسفة وعلى رأسهم فيلسوف قرطبة.

ثالثاً:

كما عرض ابن رشد النظرية الفارابية السينية للنقد لكونها ترى المعلول الأول ممكناً بذاته واجباً بغيره، مما يعني أن له طبيعتين، طبيعة ممكنة من ذاته، وأخرى واجبة استفادها من المبدأ الأول. كما وأن اعتبارها المعلول الأول يعقل من جهتين، إذ يعقل ذاته ويعقل مبدأه؛ يجعل منه طبيعتين أو صورتين «فأيّ ليت شعري هي الصادرة عن المبدأ الأول، وأيّ هي غير الصادرة»⁴⁰¹!

لكن سبق أن أوضحنا مفاد تلك النظرية حول مقولة (الممكن بذاته الواجب بغيره)، حيث بيّنا أن الازدواجية الظاهرة في هذه المقولة هي ازدواجية اعتبارية، عدمية، ذهنية، لا تحتم أن يكون المعلول فيها ذا طبيعتين.

⁴⁰¹ تهافت التهافت، ص 246.

أما ما يتعلق بتكثر جهات تعقل المعلول الأول وغيره من المعلولات المفارقة؛ فيمكن أن يجاب بالنيابة عن الفارابيين كتوجيه مناسب وذلك بالقول: إن اختلاف جهات التعقل لا يقتضي بالضرورة تكثرأ في حقيقة المعلول إذا ما أخذنا باعتبار السبب نفسه من الاعتبارات العدمية. فعقل المعلول لمبدئه هو عين عقله لذاته، حيث أن عقله لمبدئه يشكل حقيقته بما هو موجود واجب بغيره لكونه من طبيعة (المضاف). وعليه إن تكثر التعقل إنما هو تكثر اعتباري عدمي. مثلما يقال عن المبدأ الأول إنه يعقل ذاته ويعقل إنه علة ومبدأ، وكلاهما واحد وإن اختلف الاعتبار. لذلك قال الفلاسفة المتأخرون: (لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة).

نعم من الحق أن يؤخذ على هذا المنهج بأنه مدعاة للاختلاف، كما شهدت عليه هذه النظرية. فطبقاً لهذا المنهج ظهرت العديد من الطرق المختلفة التي وجدت نفسها معنية في تبرير عملية صدور الكثرة عن الواحد وتحقيق الرؤية الخاصة بها.

فضلاً عن الطريقة الفارابية الثنائية التي تعول على اعتبارات إدراك المعلول لذاته من جهة ولعلته من جهة أخرى، هناك الطريقة الفارابية السينووية الثلاثية التي تضيف إلى ما سبق اعتبار كون المعلول ممكناً بذاته واجباً بغيره.. كما ثمة طرق أخرى مختلفة، منها الطريقة الرباعية التي تعول على الاعتبارات التالية: وجود المعلول، وماهيته، وعلمه بالأول، وعلمه بذاته. فعن هذه الاعتبارات الأربعة ينشأ عقل وصورة فلك ومادته ونفسه⁴⁰².

⁴⁰² طالقاني، ملا نعيم: أصل الأصول، مقدمة وتصحيح وتعليق سيد جلال الدين اشتياني، طبعة طهران، ص 84.

كما ولنصير الدين الطوسي طريقة سداسية، ذكرها في شرحه لإشارات ابن سينا، وهو أن الصادر عن الأول فيه اعتبارات كالتالي: فهو إنه صادر عن الأول ويسمى الوجود، وكونه هوية لازمة لذلك الوجود ويسمى الماهية، وباعتباره ممكناً لذاته، كما إنه واجب بغيره، وإنه يعقل ذاته، ويعقل المبدأ الأول الذي صدر عنه⁴⁰³.

وهناك بعض الطرق التي عُدت غير مستندة الى منهج الاعترافات مع أنها لا تختلف عنه كثيراً، كما هو الحال في طريقة الطوسي الذي اعتبر أنه حين يصدر المعلول الأول عن مبدأه فإنه يصح أن يصدر معلول ثان عن المبدأ بتوسط المعلول الأول، كما يصح أن يصدر معلول ثالث عن المعلول الأول لحاله، ثم يجوز أن يصدر معلول رابع عن المبدأ الأول بواسطة المعلول الثاني وحده، ومعلول خامس بواسطة المعلول الثالث وحده، ومعلول سادس بواسطة المعلولين الأول والثاني معاً، ومعلول سابع بواسطة الثاني والثالث، وكذا معلول ثامن بواسطة المعاليل الثلاثة، كما يجوز أن يصدر معلول تاسع عن المعلول الأول بواسطة المعلول الثاني، وهكذا تتكرر المعاليل بتلك الطريقة الى غير نهاية⁴⁰⁴.

وأصل هذه الطريقة يعود إلى شيخ الإشراق السهروردي الذي جوّز صدور شيء واحد عن المبدأ الأول، وصدور شيء آخر عن المعلول الأول، وكذا صدور ثالث عن مجموعهما، حتى

⁴⁰³ المصدر السابق، ص82-83.

⁴⁰⁴ الطوسي، نصير الدين: مصارع المصارع، تحقيق حسن المعزي، نشر مكتبة المرعشي

النجفي بقم، 1405هـ، ص88-89.

يكون في المرتبة الثانية شيئان في درجة واحدة، وهكذا... وهي طريقة عرضها صدر المتألهين للنقد واعتبرها كسائر الطرق القائمة على الاعتبارات، بأنها جميعاً غير صحيحة⁴⁰⁵، معولاً على طريقة الجمع والتوفيق في ما أفاده الفلاسفة والصوفية معاً كما سنعرف.

وربما كان تسخيف ابن رشد لنظرية الفيض الفارابية السينوية يعود أساساً إلى ما تحمله من منهج الاعتبارات. فهو وإن لم يتطرق إلى طبيعة هذا المنهج، لكنه ادرك بحسّه الفلسفي أن تطبيقاته مدعاة للظنون والخيالات، مما جعله يسخر من طريقة الفارابيين واصفاً إياها بالقول «وبحق صارت العلوم الإلهية لما حُشيت بهذه الأقاويل أكثر ظنية من صناعة الفقه»⁴⁰⁶.

ذلك أن منهج الاعتبارات لم يكن مدعاة للاختلاف فحسب، كما سبق أن رأينا، بل يواجه شبهة قوية تجعله وكأنه غير معقول، وهي شبهة سبق أن طرحها المتكلم الأشعري محمد بن عبدالكريم الشهرستاني في (مصارع الفلاسفة)، ومفادها يتجلى عبر السؤال: كيف يمكن لمثل هذه الاعتبارات أن تكون منتجة ومبررة لصدور الكثرة عن الواحد، مع أنها من العدميات؟ وبعبارة أخرى ما هو مبرر صدور الوجود عن العدم؟

وقد تصدى لهذه الشبهة نصير الدين الطوسي في (مصارع المصارع) مجيباً بأن الشروط العدمية يجوز أن تكون متممة لفاعلية الفاعل، كعدم الدسومة في الثوب لصنعه، إذ عدم الدسومة

⁴⁰⁵ الأسفار، ج6، ص79.
⁴⁰⁶ تهافت التهافت، ص201.

ليس صانعاً للثوب بل مجرد شرط للصنع، وكذا الحال مع الشروط العدمية للاعتبارات، حيث إنها ليست سبب الصدور وإنما هي مجرد شروط له لا أكثر⁴⁰⁷.

والحقيقة إن المسألة لو كانت مجرد شروط عدمية لما كان هناك تأكيد على المسانحة من الناحية العددية والكيفية مع ما يصدر وينتج. فمجرد الشروط العدمية لا يحتم أن يكون عددها بعدد ما ينتج، إذ قد يكون هناك شرط واحد عدمي يكفي لإنتاج العديد من الأشياء، كما قد لا يتكون شيء واحد إلا من خلال عدة شروط عدمية.

يضاف إلى أن هذه الشروط ليس من المفترض أن تكون مسانحة مع الأمور التي تنتج من خلالها، مع أن نظرية الفيض الفارابية السنيوية تؤكد على كلا الجانبين. فمن جهة تكون الاعتبارات العدمية بقدر صادراتها، كذلك فإنهما يشكلان فيما بينهما شكلاً مناسباً من السنخية. فإضافة إلى أن إدراك المعلول لعلته الواجبة يصدر عنه عقل، وهو مسانخ لعلته الواجبة؛ فكذلك أن إدراك المعلول لذاته الممكنة يصدر عنه فلك، وهو مناسب للإمكان، وكذا فإن اعتبار المعلول ممكناً بذاته واجباً بغيره يصدر عنه نفس، وهو مناسب لطبيعة الإمكان والوجوب معاً، إذ النفس ليست عقلاً حتى تكون واجبة محضاً، بل هي بين بين، أو أنها واجبة وممكنة. وابن سينا نفسه ينصّ على هذا المعنى إذ يقول: «ثم يجب أن يكون الأمر الصوري منه مبدأً للكائن الصوري، والأمر الأشبه بالمادة مبدأً للأمر المناسب للمادة. فيكون بما هو

⁴⁰⁷ مصارع المصارع، ص 88 و 97.

عاقِل للأول الذي وجب به؛ مبدأً لجوهر عقلي، وبالآخر مبدأً لجوهر جسماني»⁴⁰⁸.

وخلصة الأمر هي أن الاعتبارات في نظرية الفيض رغم أنها عدمية إلا أن لها دوراً ايجابياً فاعلاً في عملية الایجاد والصدور. فلو افترضنا كونها مجرد شروط عدمية دون أن يكون لها ذلك الدور الايجابي من الفعل، أي دون أن يكون لها دور في تحديد المسانخة من جهة العدد والكيف كما أوضحنا.. فلو إننا افترضنا ذلك؛ لتعذر علينا معرفة ما إذا كان لهذه الاعتبارات مدخل في عملية الصدور والانتاج، ذلك أنها تصبح مجرد اعتبارات نحن فرضناها على المفارقات دون أن نعلم أي صلة وعلاقة تربطها بالصادرات. وبالتالي فبقدر ما يمكننا أن نفترض المزيد من هذه الاعتبارات الذهنية؛ بقدر ما نعجز عن ايجاد مكان لها في عالم نفس الأمر.. عالم العقول والمفارقات.

عود على بدء

نعود مرة أخرى الى منطق القطيعة في نظرية الفيض الذي أسقطه الجابري على علاقة ابن رشد مع المشرق العربي والاسلامي. اذ التعميم الذي فرضه لا يمت الى حقيقة الواقع بصلة، وكأنه بهذا السلوك أقام حاجزاً من القطيعة المعرفية بينه وبين من عناهم بها. فقد سبق أن عرفنا أن الاتجاه الصوفي لم يتقبل تلك النظرية بصورتها القائلة (الواحد لا يصدر عنه إلا

⁴⁰⁸ الإشارات والتنبيهات / القسم الثالث، ص119.

واحد)، فهو على الرغم من اعتقاده بصدق المقولة نظرياً، لكنه لم يجد لها تطبيقاً على أرض الوجود. فالمبدأ الأول عنده ليس مجرد واحد بسيط، بل له نسب متكررة تجعله عبارة عن (الواحد الكثير)، الأمر الذي يبرر صدور الكثرة عنه.

حتى إن ابن عربي استدلّ بدليل رياضي ذهني على خطأ النظرية، وذلك في كتابه (الفتوحات المكية)، حيث أشار إلى قضية خروج خطوط متعددة من مركز الدائرة إلى محيطها، فبرغم أن نقطة المركز واحدة غير متعددة، إلا أن هناك خطوطاً عديدة تخرج منها لتنتهي إلى نقاط متعددة على المحيط، كلها تكون في مقابل تلك النقطة وجهاً لوجه⁴⁰⁹. وفي موضع آخر من كتابه المذكور أقر بعدم قدرة تفسير تلك المقولة لصدور الكثرة، لذلك عوّل على فكرة العدد (3) الذي أخذه عن الفيثاغوريين لكونه يمثل عندهم الأصل في الأعداد الفردية، معتبراً أن أبسط الكثرة في داخل العدد هو الثلاثة⁴¹⁰.

كما ثمة جماعة من المتكلمين وافقوا أيضاً على تلك المقولة نظرياً، إلا أنهم أنكروا أن يكون لها مصداق في الوجود. إذ يجوز برأيهم أن يصدر عن المبدأ الأول أمور كثيرة، وذلك لوجود الكثرة الاعتبارية في ذاته، كالسلوب والاضافات النسبية، كعالميته

⁴⁰⁹ ابن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ج1، ص260. كذلك: الأملي، حيدر: المقدمات من نص النصوص، طبعة طهران، 1975م، ص115-116. علماً بأن صدر المتألهين سخّف الاستدلال المذكور الذي نسبه إلى بعض الأذكياء، فردّ عليه من جهة اعتبار النقطة مركبة من أمور غير متناهية، لهذا يصح عنها الصدور المتكرر، وبالتالي فإنها لا تتعارض مع مقولة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد (انظر: الأسفار، ج2، ص206).

⁴¹⁰ بلاثيوس، اسين: ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الإسبانية عبد الرحمن بدوي، دار القلم ببيروت، وكالة المطبوعات بالكويت، 1979م، ص268.

وقادريته ورازقيته وخالقيته، الى غير ذلك من الاضافات، وكذا مع ما هو مسلوب عنه من صفات الممكنات وأحوالها. فبحسب كل سلب واطافة يصدر عنه موجود عيني، فهذه الاعتبارات هي نظير الاعتبارات التي أثبتتها الفلاسفة في العقل الأول المعول، إذ هي بنظرهم لا تقدر في وحدته وبساطته⁴¹¹.

كذلك انطلق ابن رشد من الموقع ذاته الذي انطلق منه الصوفية وبعض المتكلمين، فهم جميعاً سلّموا بصحة قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) نظرياً، لكنهم نفوا أن يكون لها مصداق في الوجود. فالمبدأ الأول عندهم عبارة عن (الواحد الكثير) ولو اعتباراً. فقد اثبت العرفاء للمبدأ الأول صفات ونسباً مغايرة لذاته عقلاً لا خارجاً، وبالتالي جاز عندهم صدور الكثير عن الواحد⁴¹². وعلى هذه الشاكلة أثبت بعض المتكلمين الكثرة الاعتبارية في ذاته. ومع ذلك فانهم يتفقون جميعاً على صدق القاعدة نظرياً.

وكذا هو الحال مع ابن رشد، فهو لا ينفي المقولة نظرياً، بل على العكس أن تحليله لها يجعله يؤكدّها. فرأيه بجواز صدور الكثرة عن الواحد مستمد من منطق اعتقاده بأن هذا الواحد البسيط فيه كثرة صورية مختلفة لا تتنافى مع كونه واحداً بسيطاً⁴¹³. ومن هذا الموقع صحح جواز صدور الكثرة عنه، الى درجة انه قال: «ليس يمتنع فيما هو بذاته عقل ومعقول أن يكون علة لموجودات شتى من جهة ما يعقل منه أنحاء شتى، وذلك إذا كانت

411 أصل الأصول، ص 91 و 93.

412 المصدر السابق، ص 80-81.

413 تهافت التهافت، ص 231.

تلك العقول - أي المعلومات الفلكية المفارقة - منه أنحاء مختلفة من الصور»⁴¹⁴.

بل إن فيلسوف قرطبة يتوغل الى أكثر من هذا، إذ لا يكتفي بالاعتراف بقاعدة الصدور نظرياً فحسب، وإنما يقيم مذهبه انطلاقاً منها دون تجاوزها. إذ يرى أن الكثرة التي تصدر عن الواحد البسيط هي كثرة مجملة في الواحد، فكما أن المبدأ الأول عبارة عن مطلق لأنه كل الأشياء، فإن ما يصدر عنه من فعل لا بد أن يكون مطلقاً وحاملاً للكثرة على شاكلة الأول طبقاً للسنخية. وبذلك يكون الصادر هو عبارة عن واحد وكثير مثلما أن الأول عبارة عن (الواحد الكثير). وعليه اعتبر قضية صدور الواحد عن الأول صادقة، مثلما أن قضية صدور الكثرة عنه صادقة أيضاً⁴¹⁵.

وهو بهذا ينحو منحى قريباً جداً من المنحى الذي سلكه الإشراقيون خاصة صدر المتألهين، وهو المسلك الذي جمع بين رأي الفلاسفة كالفارابي ورأي العرفاء. فهو وإن كان يقول بصدور الفعل المطلق دفعة واحدة، لكنه في الوقت نفسه لا ينكر التسلسل في مضامين هذا الفعل طبقاً لقاعدة (الإمكان الأشرف) القائمة على السنخية. وكما صرح بأن ما من صفة ناقصة إلا ويسبقها وجود صفة كاملة على شاكلتها، فمثلاً «إن ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهي موجودة له من قبل شيء هو حار بحرارة كاملة، وكذلك ما وجد حياً بحياة ناقصة... وكذلك ما وجد عاقلاً بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شيء هو عقل بعقل كامل،

⁴¹⁴ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1649.

⁴¹⁵ تهافت التهافت، ص250.

وكذلك كل ما وجد له فعل عقلي كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل»⁴¹⁶.

وينطبق هذا الحال على عالم العقول المفارقة الموصوفة بالبساطة والكمال، فهي ليست متغايرة تغاير النوع ولا تغاير الشخص، بل إنها تتغاير من جهة شدة البساطة، باعتبارها ليست في مرتبة واحدة من الاضافة أو المعلولية الى المبدأ الأول، فهي تتفاضل بحسب حالها من القرب والبعد منه، فكلما كانت متقدمة في رتبة الوجود وقريبة من الأول كانت أكثر بساطة وكمالاً، وبالتالي فإن المعلول الأول هو أبسط وأكمل من المعلول الثاني، وهذا أبسط وأكمل من الثالث، وهكذا. وهي وإن كانت بسيطة من حيث إنها وحدات تامة بالفعل دون مادة ولا قوة، إلا أنها بنظره لها نوع من الكثرة والتركيب الذي تتفاوت فيه فيما بينها بحسب القرب والبعد من المبدأ الأول، وذلك لأنها تعقل من ذواتها معنى مضافاً الى علها، بخلاف ما هو الحال في المبدأ الأول الذي نفي عنه مثل تلك الكثرة والتركيب، إذ إنه «يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته لا معنى ما مضافاً الى علة»⁴¹⁷.

على أن الجمع بين الدفعة الواحدة للفعل المطلق وبين التسلسل الذي يقتضيه التفكير الفلسفي؛ جعل ابن رشد يعتقد بوجود قوة روحية واحدة تربط بين أجزاء ذلك التسلسل وتجعل من الكثرة أمراً واحداً، فهي تسري في الكل سرياناً واحداً. وإذا لم يصح وجود الأشياء إلا بارتباطها ببعض لكون كل منها يفتقر الى البعض الآخر كما تقتضيه علاقة العلة والمعلول؛ فإن وجودها

⁴¹⁶ المصدر السابق، ص342.

⁴¹⁷ المصدر السابق، ص200-204 و217 و292-293.

يصبح تابعاً لارتباطها، مما يعني أن معطي الرباط هو معطي الوجود، إذ الأشياء تفتقر بوجودها الى المبدأ الأول من حيث ارتباطها وعالقيتها به، وحيث أن هذا المبدأ واحد، فما يعطيه يجب أن يكون واحداً طبقاً لقاعدة الصدور (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)، لكن «هذه الوحدة تتنوع على جميع الموجودات بحسب طبائعها، ويحصل من تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود وجود ذلك الموجود، وتترقى كلها الى الوحدة الأولى»⁴¹⁸.

وعلى هذا الأساس قام ابن رشد بتصوير فيض هذه القوة السارية في الكل وتشبيهها بجسم الحيوان، مؤكداً على أن الفلاسفة القدماء قد أجمعوا على ذلك، فهو يقول: «وأما كون جميع المبادئ المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدأ الأول وأن بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً وبها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يؤم فعلاً واحداً كالحال في الحيوان الواحد المختلف القوى والأفعال، فإنه إنما صار عند العلماء واحداً وموجوداً بقوة واحدة فيه فاضت عن الأول؛ فأمر أجمعوا عليه لأن السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد.. وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً وهو سلامة الحيوان، وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول.. فإن كان واجباً أن يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه بها صارت الكثرة الموجودة فيه من القوى والأجسام واحدة حتى قيل في الأجسام الموجودة فيه إنها جسم واحد، وقيل في القوى الموجودة فيه إنها قوة واحدة، وكانت

⁴¹⁸ المصدر السابق، ص181.

نسبة أجزاء الموجودات من العلم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد؛ فباضطرار أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال، أعني أن فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية وهي سارية في الكل سرياناً واحداً»⁴¹⁹.

ويعول ابن رشد في هذه النظرية على كلام الاسكندر الذي يقول: «إنه لا بد أن تكون ههنا قوة روحانية سارية في جميع أجزاء العالم كما يوجد في جميع أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزائه بعضها ببعض»⁴²⁰.

والملاحظ أن هذا التصور لعلاقة الكثرة بالوحدة من خلال الفعل الساري الفاض عن المبدأ الأول؛ يتفق تماماً مع ما يقوله الإشرافيون في المشرق العربي والاسلامي، فهم يعبرون عن هذا الفعل المطلق بأنه عبارة عن وجود منبسط مطلق يرتبط بالمبدأ الأول ارتباط الفعل بالذات، فهو فعل الله الساري في كل شيء، وهو واحد وكثير ومجمل ومفصل. فالفيلسوف المشرقي صدر المتألهين الشيرازي يقسم مراتب الوجود إلى ثلاث: الأولى عبارة عن مبدأ الكل وهو الواجب الأول، والثانية عبارة عن الوجود المتعلق بغيره كالعقول والنفوس والطبائع والأجرام والمواد، أما المرتبة الثالثة فهي الوجود المنبسط على هياكل الأعيان والماهيات، وهو المسمى بالنفس الرحماني وبالحق المخلوق به، حيث إنه الصادر الأول وأصل وجود العالم وحياته ونوره

⁴¹⁹ تهافت التهافت، ص 229-231.

⁴²⁰ المصدر السابق، ص 420.

الساري في جميع ما في السماوات والأرضين؛ كل بحسب رتبته⁴²¹.

وهذا هو وجه اختلاف الإشراقين عن الصوفية، فكلا الفريقين يعتقدان بأصالة وثبوت الوجود الواحد البسيط ذي المراتب المنتزلة، إلا أن الإشراقين يعتبرون المبدأ الأول تمام الأشياء وعينها - كلها - من حيث جمعه لكمالاتها، وغيره يعد من التعلقات المرتبطة به⁴²²، وهي ما تمثل أطواره وشؤونه. أما الصوفية فتجعل من المبدأ الأول عين هذا الوجود المنبسط، حيث سريانه كسريان النفس في البدن، بل الكل واحد بمراتبه من التجرد والتجسد، كما هو الحال مع النفس حيث تحتفظ بمرتبة لها في نفسها ومراتب أخرى تجامع فيها سائر الأعضاء. مما يعني أن الخلاف بين الفريقين ينحصر في موضوع السريان إن كان يخص الذات الإلهية أم فعلها، إذ الصوفية تقول بسريان الذات، والإشراقيون يقولون بسريان الفعل الواجب مع حفظ الذات في عزّ مرتبتها وعلوّها.

أما المشاؤون فهم وإن اعتقدوا بأن الوجود يمثل حقائق متخالفة، لكن اقرارهم بأنه عبارة عن معنى بسيط ومشارك لجميع الكائنات يجعلهم يقتربون من المعنى الإشراقي الأنف الذكر، بل

⁴²¹ اللاهيجي: شرح رسالة مشاعر صدر المتألهين، مقدمة وتصحيح وتعليق سيد جلال الدين اشتياني، نشر مكتب الاعلام الاسلامي بطهران، ص177-180.

⁴²² المصدر السابق، ص235-236.

ربما لهذا السبب كان صدر المتألهين يرى طريقته لا تختلف عن طريقته عند التدقيق والتفتيش⁴²³.

ولعل أعظم اتفاق للمشائين مع الإشراقين يتمثل فيما نقله ابن رشد من إجماع القدماء، كما نص عليه شارح أرسطو الاسكندر، على الفعل المطلق الواحد الساري في سلسلة الوجودات. وقد قصد به نفس ما أراده الإشراقيون من العقل الأول، وذلك من حيث إنه صادر أول تستمد منه سائر السلسلة الوجودية وجودها وارتباطها وحياتها، ذلك أنها تمثل تنزلات هذا الفعل، مما يعني أن هذا الفعل المطلق الساري كما يسميه المشاؤون، أو الوجود المطلق المنبسط كما يسميه الإشراقيون، هو عبارة عن نفس ذلك العقل الأول الفائض عن المبدأ الواجب باعتبارين مختلفين، إذ إن هذا العقل يمثل من جهة صدارة وكمال ذلك الفعل أو الوجود وتاممه، وهو من جهة أخرى يعتبر سارياً في جميع أرجاء ما دونه، أي أنه مفارق مع كل مفارق، وملابس للمادة مع كل مادة، فهو مفارق وملابس، كل بحسب رتبته الخاصة في سلسلة الوجود، ولولا حضوره فيها بنحو ما من الأنحاء ما كان لها من أثر ولا وجود.

هكذا لو نظرت إلى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة حكمت بأنه صدر عن الواحد صدوراً واحداً وجعلاً بسيطاً. أما لو نظرت إلى معانيه المفصلة فستحکم بأن الصادر الأول هو العقل الأول لأنه أشرف أجزاء ذلك العالم وأتم مقوماته باعتباره يمثل كل الأشياء، وهكذا الأشرف فالأشرف، إذ العقل الأول هو عين العالم ككل، والاختلاف بينهما إنما هو من حيث الاجمال والتفصيل، مما

⁴²³ صدر المتألهين: الشواهد الربوبية، نشر دانشگاهی بايران، الطبعة الثانية، ص7. وانظر لصدر المتألهين أيضاً: المبدأ والمعاد، نفس المعطيات السابقة، ص194.

يعني أن صدور العالم وإبداعه يصبح بكليته دفعة واحدة باعتباره ذا وحدة حقيقية جامعة لكل ما فيه بما في ذلك التجددات والحركات التي عدّها صدر الحكماء مطوية في جناب هذه الوحدة من العالم⁴²⁴.

هكذا يظهر لنا ابن رشد في نظريته الفيضية وكأنه إشراقي مشرقي، إذ لا خلاف بينه وبين من جسّدوا الظاهرة الإشراقية كما هو الحال مع صدر المتألهين.. فأين القطيعة يا ترى!؟

5 - العلم الإلهي والقطيعة المزعومة

إضافة الى ما سبق، زعم الجابري وجود خلاف في مفهوم العلم بين فلاسفة المشرق وابن رشد. فقد تصور أن هؤلاء الفلاسفة وكذلك المتكلمين «يفهمون العلم فهماً عاماً» هو عبارة عن «إدراك الأشياء مرصوفة بعضها إزاء بعض». في حين رأى في المقابل أن الفهم الحقيقي للعلم هو كما حدده ابن رشد عبارة عن «إدراك النظام والترتيب الذي في الأشياء». والذي هو تابع للنظام والترتيب في العقل الإلهي⁴²⁵.

⁴²⁴ انظر بهذا الصدد كتب صدر المتألهين التالية: الأسفار، ج7، ص116-117. والعرشية، نشر كتابفروشي شهريار بأصفهان، 1341 هـ.ش، ص23. والمظاهر الإلهية، تصحيح وتقديم وتعليق سيد جلال الدين اشتياني، حاشية الأشتياني، ص38 كما انظر: الجامي: الدرّة الفاخرة، نشر مؤسسة مطالعات اسلامي، دانسگاه مك كليل، شعبة طهران، 1980م، ص41-42 و46-47. كذلك: أصل الأصول، نفس المعطيات السابقة، ص80-81 و93-97.

⁴²⁵ نحن والتراث، ص223-224.

وواقع الأمر إنه لا يوجد خلاف في هذا النحو من الفهم بين الفريقين. ذلك أن الفارابيين وأتباعهما من فلاسفة المشرق هم أيضاً يفهمون العلم ومنه العلم الإلهي على أنه عبارة عن النظام والترتيب طبقاً لعلاقة العلية التي تتضمن مفهوم الرتبة والسنخية، فالفارابي يصرح بأن نظام الوجود والكون مرتب بحسب الأسباب التي تنتهي «إلى مبدأ يرتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها»⁴²⁶. كما أن ابن سينا هو الآخر يصرح بأن «واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق، ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده، منه وجوده، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طويلاً وعرضاً»⁴²⁷.

وهذا يعني أن خلاف ابن رشد مع الفارابيين وأتباعهما ليس في هذه النقطة بالخصوص، بل يتعلق بأمرين معاً: فهم من جهة لا يجوزون أن يكون العلم الإلهي بالأشياء في مرحلة الذات نفسها، كما أنهم يعتقدون أن هذا العلم يكون على هيئة كلية لكل ما هو جزئي حادث، وهو ما لم يوافق عليه ذلك الفيلسوف، بل واتهمهم فيه على أنهم سلكوا مسلك الاستدلال بالشاهد على الغائب كما يفعل المتكلمون.

لكن الحقيقة هو أن اعتقاد الفارابيين وأتباعهما لم يخرج عن دائرة التفكير الفلسفي. فهم جعلوا العلم الإلهي للأشياء خارج الذات الإلهية، وذلك لاعتقادهم بأن هذه الذات ليست محلاً للصور، وإلا فإنها تكون متكررة بتكررها، وقد سبق أن أشرنا إلى

⁴²⁶ انظر رسائل الفارابي التالية: رسالة الفصوص، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، نفس المعطيات السابقة، ص78. ورسالة الدعوي القلبية، ص4. ورسالة التعليقات، ضمن رسائل الفارابي، نفس المعطيات السابقة، ص8.

⁴²⁷ الاشارات والتنبيهات / القسم الثالث، ص201.

أن التفكير الفلسفي له نوع من التردد في هذه القضية بالخصوص. ومع ذلك فإن ابن سينا متهم على هذا التردد، فهناك من القدماء من اتهمه في بعض كتبه (المشرقية) بأنه قائل بوجود الصور العلمية في مرحلة الذات الإلهية مثلما هو الحال عند ابن رشد المشائي⁴²⁸.

بل إن المطلع على الفكر الفلسفي لدى المتأخرين من الفلاسفة المسلمين يجد أن هؤلاء كانوا يعتبرون المشائين بخلاف الإشراقيين ممن يقولون بالوجود العلمي للأشياء بعد الذات، أي في مرحلة العقل الأول وبشكل نظام التسلسل، بترتيب علي لا زمني، وذلك خشية انثلام الوحدة الإلهية⁴²⁹. فالعلم الإلهي بالصور لازم عن علمه بذاته، وهذا العلم هو عين ايجادها بلا اختلاف، إذ لا يمكن أن يتقدم تعقل الصور على وجودها، وإلا فإنه يفضي بها إلى التسلسل⁴³⁰. فهذا هو رأي الفارابي وابن سينا والطوسي وغيرهم.

أما كيفية العلم الإلهي بالأشياء، وهو المذكور عند الفارابيين بأنه علم بالجزئيات على نحو كلي؛ فهو أيضاً لا يمكن اعتباره مأخوذاً عن الكلاميين، سيما بلحاظ التبريرات الفلسفية التي قُدمت بصدده والتي تقوم على روح التفكير الفلسفي. فالفارابي - وهو أول من قال بهذا العلم وليس ابن سينا كما يظن الباحثون من

⁴²⁸ ابن سينا: الاشارات والتنبيهات / القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثانية، ص133-134. كذلك: الدرّة الفاخرة، ص14-18.

⁴²⁹ انظر: ابن سينا: التعليقات، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ص120 و152 و154. صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص98. الكيلاني، ملا نظر علي: رسالة تحفة، ضمن رسائل فلسفي، تصحيح وتعليق سيد جلال الدين اشثياني، انتشارات أنجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران، ص194.

⁴³⁰ ابن سينا: التعليقات، ص48-49 و149.

المتقدمين والمعاصرين - يقول بهذا الصدد: «معقول الأول من أشخاص الأنواع الكائنة الفاسدة ليس يصح أن يكون محمولاً على هذا الشخص على أن ذلك المعقول هو معقول هذا الشخص من حيث هو مقيس إليه، لأن المعقول من الأشخاص ومن هذا الشخص أيضاً هو نفس الصورة الحاصلة المعقولة، لا أن يقاسه الى هذا الشخص، فإنه إن قاسه إليه لزم حينئذ أن يكون عقل هذا الموجود لا من أسبابه وعلله، بل من إشارة حسية إليه، أو من وجه آخر مشابه لما يدرك عليه الشخص الجزئي المشار إليه، بل يجب أن يكون معقولاً كلياً يصح حمله عليه وعلى سائر أشخاص نوعه»⁴³¹.

كما أن ابن سينا واعتماداً على شيخه الفارابي اضطر لأن يفسر العلم الإلهي للحوادث المتغيرة بأنه يحصل على نحو كلي احترازاً من استلزام العلم المتغير المتأثر بالحوادث المعلوم، فصوّر الكيفية بأنه يعلم الأشياء التي لم توجد بعد على أنها لم توجد بعد، ويعرف أوقاتها وأزمنتها، فإذا وجدت لم يتجدد علمه بها، بل هو يعرف كل شخص على وجه كلي معرفة بسيطة، وكذا يعرف وقته الذي يحدث فيه على الوجه الكلي أيضاً، وذلك بطريقة الإدراك الشرطي الصادق بأنه كلما كان كذا فسيحصل كذا في وقت كذا⁴³².

وبرّر المحقق الطوسي مثل هذا العلم لعلّة لا تعود إلى جهة النقص في المبدأ الأول، بل لكون الأشياء المتغيرة لا تقبل التعقل،

⁴³¹ الفارابي: رسالة التعليقات، نفس المعطيات السابقة، ص11.
⁴³² ابن سينا: رسالة التعليقات، ص14 و66. كذلك: الاشارات والتنبيهات / القسم الثالث والرابع، طبعة دار المعارف بمصر، 1958م، ص717-720.

وإن كانت قابلة للتحسس والتوهم والتخيل، وكل ذلك معدوم لدى الأول⁴³³. وهو التبرير نفسه الذي سبق أن وجدناه في نص الفارابي الأنف الذكر، الأمر الذي يبعده عن التأثير الكلامي كما حاول ابن رشد أن يلصقه بابن سينا وأتباعه.

مهما يكن فقد دار حول هذه النظرية جدل ومساجلات كثيرة، كما لاقت العديد من التفسير والتوجيه. فالغزالي اعتبر هذه النظرية إحدى ثلاث مسائل كفر الفلاسفة عليها، وعلى رأسهم ابن سينا، وهي نفي العلم الإلهي الجزئي والاعتقاد بقدوم العالم وانكار المعاد الجسماني⁴³⁴.

وبصدد الاعتراض العلمي اعتبر الغزالي أن تلك النظرية توجب التعدد في العلم الإلهي باعتبار تعدد الأنواع والأجناس، برغم أن ابن سينا - وقبله الفارابي - حاول تدارك مشكلة الكثرة في الذات بطريقة التسلسل، ابتداءً بعلمه بذاته والذي يلزم عنه صورة للمعلول الأول، وهكذا على التتابع. واعتبر الغزالي أن الفلاسفة كانوا مضطرين لنفي العلم الإلهي بالغير مطلقاً، احترازاً عن لزوم الكثرة في ذاته، وقد خالفهم ابن سينا الذي لم ير تناقضاً في الاعتقاد بذلك العلم مع نفي الكثرة عنه كلياً⁴³⁵.

على أن هناك من حاول توجيه نظرية الفارابي بفهم يختلف عما لجأ إليه الغزالي والطوسي وغيرهما. فقد ذكر المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية توجيهاً لكلام ابن سينا، وهو أنه لما كانت الكلية والجزئية وصفين للإدراك لا للمدرك،

⁴³³ الطوسي: مصارع المصارع، نفس المعطيات السابقة، ص135.

⁴³⁴ تهافت الفلاسفة، دار المعارف بمصر، ص307-308.

⁴³⁵ المصدر السابق، ص177-179.

فالإدراك بالعقل يسمى كلياً، وبالحواس يسمى جزئياً، فإن ما يريده ابن سينا من كلامه السابق هو أن الله يدرك الكليات على نحو من التعقل، أي أنه لا ينفى تعقل الله للجزئيات على وجه جزئياتها، غير أن طريق إدراكه لها هو غير طريق إدراكنا نحن، ضرورة أنه منزّه عن الحواس والآلات⁴³⁶.

كما أن صاحب (المحاكمات) الشيرازي؛ اعترض على فهم الطوسي لنظرية ابن سينا في العلم الإلهي الكلي، باعتباره منع أن يكون الحق عالماً بالجزئيات المتغيرة من حيث تغيرها، متصوراً أن علماً كهذا لا يكون إلا بآلات جسمانية حسية تبعث على التغير في ذات العلم. لذلك رأى أن ما يريده ابن سينا هو أن العلم بالجزئيات المتغيرة إنما يكون متغيراً لو كان زمانياً، أي لو كان في زمان دون زمان، كما هو الحال مع علمنا نحن البشر، أما على الوجه المقدس عن الزمان كعلم الأول بالعالم أزلاً وأبداً فلا تغير فيه مطلقاً، وذلك باعتبار أن جميع الأزمنة وكذا الأمكنة مطوية عنده وحاضرة لديه بلا بعد ولا غياب، مما يثبت علمه بالجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة⁴³⁷.

والواقع إن مثل هذا التوجيه وما قبله لا يتسق مع ما ذكره ابن سينا في الطبيعة الشرطية الصادقة للعلم الإلهي، على صيغة إنه كلما كان كذا فسيحصل كذا في وقت كذا. لذلك لا يتطابق هذا الإدراك الشرطي مع العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث إنها متغيرة.

⁴³⁶ دنيا، سليمان: الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، 1971م،

ص395

⁴³⁷ المصدر السابق، ص396.

مهما يكن فإن نظرية العلم الصوري لابن سينا قد واجهت اعتراضاً جذرياً من قبل الإشراقيين وعلى رأسهم السهروردي لكونها عارية عن الشهود العيني الإشراقي سواء بالنسبة للإبدايات، أو الفاسدات المتغيرات.

أما فيما يتعلق بالموقف الخاص لابن رشد من نظرية الفارابييين، فمع أنه قد صوّب نقد الغزالي لابن سينا في لزوم الكثرة عن العلم الكلي، إلا أنه برغم ذلك حاول توجيه فهم نظرية الشيخ الرئيس بما يحمله نفسه من اعتقاد، فظن أنه كان يرمي لأن يقول بأن علم المبدأ الأول بذاته هو عين علمه بغيره، وإن لم يتيسر له شرحه وتوضيحه، معتبراً أن علماً كهذا ليس جزئياً ولا كلياً، لأن العلم الكلي يتضمن العلم بالجزئيات بالقوة، بينما العلم الإلهي ليس فيه قوة، كما من المستحيل أن يكون علمه جزئياً باعتبار أن الجزئيات لا نهاية لها، وبالتالي فلا يمكن أن يحصرها علم، وهذا يعني أن العلم الإلهي لا يتصف بالعلم الذي فينا، وهو علم قائم على أساس الكلي والجزئي، لذلك لا يمكن إدراك كفيته وإلا «كان العلم منّا هو هو بعينه ذلك العلم الأزلي، وذلك مستحيل»، لكنه مع ذلك اعتبر هذا العلم مما يتحد فيه العلمان الكلي والجزئي، فهذا هو شأن كل علم مفارق للمادة، وهو أصل وأساس هذين العلمين، من حيث إنه إذا أفاض على عالمنا نحن إنقسم إلى كلي وجزئي، برغم أنه ليس هذا ولا ذاك، وإن كان أشبه بذلك الأخير منه إلى العلم الكلي.

لقد أراد ابن رشد من عدم التكييف النسبي هذا؛ أن يقول بأن العلم الإلهي هو عبارة عن نفس الذات المؤلفة من صور جميع الموجودات بشكل متحد بسيط لا يخلو من كثرة وتفصيل، إذ عقل

الذات لنفسها باعتبارها مجردة هو عقل جميع الموجودات من دون حيثية أخرى⁴³⁸، وذلك طبقاً لما أطلق عليه الإشراقيون فيما بعد (بسيط الحقيقة كل الأشياء). ما يعني أن ابن رشد لم يعارض المشركيين سواء في توجيهه لما أراد ابن سينا من معنى، أو بما اتفق فيه مع الفلاسفة الإشراقيين بالخصوص، بل على طريقته هناك مشكلة مستعصية تعترضه، بينما هي بالنسبة للإشراقيين محلولة. إذ كيف يمكن تفسير العلم الإلهي بالحوادث المستقبلية والذي يفترض أن يكون علماً لا نهائياً، خاصة إذا ما لاحظنا أن المادة في النظر الأرسطي الرشدي منفصلة عن المبدأ الأول وغريبة عنه؟

فقد تناول ابن رشد هذه المشكلة بحسب رأي الفلاسفة القدماء - الذين يُكثر الإسناد اليهم -، رغم أنه لم يكشف عن جوهر المشكلة المتعلقة بنوع الصلة التي تربط العلم القديم بالمادة المنفصلة عنه، ولا بعلاجها. فهو يقول: «وأما وجود ما لا نهاية له في العلم القديم وكيف يقع الإعلام بالجزئيات الحادثة في المستقبل للإنسان من قبل العلم القديم فأمر يدعي القوم أن عندهم بيانه من قبل أن النفس تعقل من ذلك المعنى الكلي الذي في العقل، لا من الجزئي الذي يخص وقتها والأشخاص المعروفة عندها، لأن النفس هي بالقوة جميع الموجودات، وما بالقوة فهو يخرج الى الفعل، إما من قبل الأمور المحسوسة وإما من قبل طبيعة العقل المتقدمة على المحسوسات في الوجود، أعني العقل الذي من قبله صارت الموجودات المحسوسة معقولة متقنة لا من جهة أن في ذلك العلم خيالات لأشخاص لا نهاية لهم. وبالجمله فيزعمون أنه قد اتحد

⁴³⁸ تهافت التهافت، ص 343-345 و 507. كذلك: تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1708.

العلمان الكلي والجزئي في العلم المفارق للمادة، وأنه إذا فاض ذلك العلم على ما ههنا إنقسم الى كلي وجزئي، وليس ذلك العلم لا كلياً ولا جزئياً»⁴³⁹.

أما لدى التصور الإشراقي كما هو الحال مع المتأخرين فإن المشكلة محلولة تماماً. فصدر المتألهين وإن كان مثل ابن رشد يعتقد بأن الذات الإلهية هي عبارة عن صور الأشياء كلها، لكنه يفترق عنه بأنه لا يضع هناك شيئاً ما منفصلاً عنها كالمادة أو الهيولى، وبالتالي فمن الطبيعي أن يكون علمه هو علم لا نهائي باعتباره يحمل صور المستقبل الكامنة في المادة كلها طبقاً للسنخية، في الوقت الذي لا يقتضي أن يكون هذا العلم متغيراً، ذلك لأن فيلسوفنا لا يكتفي بحدود هذا العلم الصوري، بل يضيف إليه نوعاً آخر من العلم، وهو المسمى بالعلم الإشراقي أو الحضورى الشهودي، إذ تكون الأشياء بذواتها أمام الذات الإلهية حاضرة ومشهودة لا تفارقه أزلاً وأبدأً، وهذا يعني أن حدوثها وغيابها يصبح أمراً نسبياً يخفي حقيقة كونها ثابتة الوجود، وهو ما يتسق تماماً مع منطق المسانخة الذي يتحرك في ظله الفلاسفة، بل وينسجم ببعض الجوانب مع ما ورد في الشرع من مفهوم السمع والبصر الإلهي، كما جاء في قوله تعالى: ((إن الله سميع بصير))، والذي كان الفلاسفة ومنهم الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم مضطرين لتأويله الى العلم الصوري، متخذين في ذلك سبيلهم إلى نظرية التمثيل، بخلاف ما هو الحال عند

⁴³⁹ تهافت التهافت، ص506-507.

الإشراقين الذين تبناوا نظرية (المشاكلية) في فهم الخطاب
الديني⁴⁴⁰.

6- السببية وحرية الإرادة والقطيعة المزعومة

إن أهم ما قدّمه الجابري في هذا الموضوع هو تمييزه بين
السببية كعادة لدى المتكلمين كالشاعرة، وبين السببية كعلاقة
حتمية ضرورية كما لدى ابن رشد⁴⁴¹. لكن من الواضح أن هذا
التمييز لا يمس ولا يضير فلاسفة المشرق شيئاً، لا من قريب ولا
من بعيد، ذلك إنه لا فرق بينهم وبين ابن رشد في فهم مفهوم
السببية.

أما حول حرية إرادة الانسان؛ فالحقيقة إن ابن رشد يُبدي نظراً
جديداً يتناسب مع الفهم العلمي المعاصر لواقع العلاقة التي تربط
إرادة الانسان بالأشياء أو الواقع، دون أن يتورط في تحليل
القضية طبقاً للنهج الفلسفي الذي يتكئ عليه.

فهو بعد أن يبطل نظرية الكسب للشاعرة بوجه نظره في حل
مشكلة القضاء والقدر الى الواقع، فيدفعه ذلك الى الإقرار بالإرادة
والجبر معاً، إذ يرى أن إرادتنا للأشياء لا تتم إلا بمؤاتاة الأسباب
الخارجية والداخلية - في أبداننا - التي سخرها الله تعالى، والتي
منها ما يكون حافزاً على الفعل أو مثبطاً له. بهذا تجري الأفعال

⁴⁴⁰ انظر تفاصيل هذه النظرية ومقارنتها بنظرية التمثيل: النظام الوجودي.

⁴⁴¹ نحن والتراث، ص224-225.

على نظام محدود مقيد بالأسباب والإرادة معاً، حيث كلاهما يشكل الحد العام للقضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده⁴⁴².

ومع أن هذه الرؤية تعتبر جديدة فعلاً، إلا أنها ليست بقادرة على النفاذ والتخلص من طبق الحتمية المطلقة - وإن شئت قلت الجبرية مجازاً -. فإين رشد كفيلسوف محترف لا يسعه أن يتخلى عن نظام الضرورة في الأسباب والمسببات في الوجود كله من أوله حتى آخره. مما يعني أن ما يحصل في الواقع من ظروف وتأثيرات خاصة؛ هي في واقع الأمر محددة تحديداً كلياً من قبل عالم ما فوق القمر، فلا مناص بالنتيجة من أن يكون واقعنا بما فيه تابعاً في ظروفه ومؤثراته الى ذلك العالم، مما لا يدع فرصة لأن تكون ها هنا حرية حقيقية.

فكل سلوك نخلع عليه سمة الحرية هو سلوك اضطراري تحتمه الظروف الواقعية التي يتحكم بها العالم العلوي الإلهي. وبهذا فلا مناص من أن يكون ابن رشد كغيره من فلاسفة المغرب والمشرق واقعاً تحت هيمنة النظر هذه، بلا قطع ولا قطيعة.

تصحيح النظر حول موقف ابن رشد من التصوف

تظل هناك نقطة مهمة تتعلق بموقف ابن رشد من التصوف. فالجابري يتصور أن ابن رشد هو بخلاف فلاسفة المشرق قد أقصى العرفان عن البرهان كلياً⁴⁴³. وهو حكم يخالف واقع

⁴⁴² مناهج الأدلة، ص 226-227.

⁴⁴³ تكوين العقل العربي، ص 316.

الأمر، ذلك أن نقد فيلسوفنا للعرفان لا يزيد عن كونه لم يتخذ الطريق العقلي في انتاجه المعرفي، والذي سبقه اليه ابن باجة كما عرفنا. وهو على هذا لا يخفي التسليم بصحة النتاج العرفاني، برغم مؤاخذته عليه من كونه ليس أمراً طبيعياً لعدم اعتماده على المقاييسات والبراهين العقلية، وكما يقول: «أما الصوفية فطرفهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يُلقى في النفس عند تجردها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب.. ونحن نقول إن هذه الطريقة وإن سلمنا وجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها عبثاً، والقرآن كله إنما هو دعاء الى النظر والاعتبار وتنبيه الى طرق النظر»⁴⁴⁴.

ونتيجة لهذا فإن ابن رشد وافق الصوفية في العديد من الرؤى الأساسية بما في ذلك مسألة الاتحاد، حيث أقرّها كغاية قصوى، وإن كان العقل والتعليم عنده هما الشرط الضروري الذي لا بد منه للوصول الى هذه الحالة⁴⁴⁵، الأمر الذي يفسر رؤيته العرفانية بشأن اتحاد النفوس ببعضها عند مفارقة البدن.

⁴⁴⁴ مناهج الأدلة، ص150.

⁴⁴⁵ يقول ابن رشد بهذا الصدد: «إن هذا العقل الفاعل أشرف من الهولاني وإنه في نفسه موجود بالفعل عقلاً دائماً سواء عقلناه نحن أو لم نعقله، وإن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه، وهذا العقل قد تبين قيل أنه صورة وتبين هاهنا أنه فاعل، ولذلك أمكن أن يظن أن عقله ممكن لنا بأخرة، أعني من حيث هو صورة لنا ويكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزلي، إذ كان في نفسه عقلاً سواء عقلناه نحن أو لم نعقله لا أن وجوده عقلاً من جعلنا كالحال في المعقولات الهولانية، وهذه الحال هي التي تعرف بالاتحاد

يضاف الى أن رؤيته العامة للوجود تكاد تمس المنظور الصوفي له - إن لم نقل أنها قد مسّته فعلاً -، في الوقت الذي اتبعت فيه خطى طريقة الغزالي في مشاكلات المراتب الوجودية، وهي الطريقة التي تبنّاها بعده صدر المتألهين، والتي كان لها الأثر الحاسم في تغيير طريقة التعامل مع الشريعة من موقع نظرية (التمثيل) والتأويل القائم على الباطن الى موقع آخر يعتمد على الظاهر من خلال نظرية (المشاكلة) للموجود الواحد⁴⁴⁶.

فإين رشد يعتبر الشيء الواحد له أطوار ومراتب من الوجود بعضها أشرف من البعض الآخر، كما هو معلوم من أمر النفس، حيث تكاثر أطوارها مع أنها شيء واحد. فمثلاً «إن اللون نجد له مراتب في الوجود بعضها أشرف من بعض، وذلك إن أخس مراتبه هو وجوده في الهيولى، وله وجود أشرف من هذا وهو وجوده في البصر، وذلك أن هذا الوجود هو وجود اللون مدرك لذاته، والذي له في الهيولى هو وجود جمادي غير مدرك لذاته، وقد تبيّن أيضاً في علم النفس أن اللون وجوداً أيضاً في القوة الخيالية وأنه أشرف من وجوده في القوة الباصرة، وكذلك تبيّن أن في قوة الذاكرة وجوداً أشرف من وجوده في القوة الخيالية، وأن له في العقل وجوداً أشرف من جميع هذه الوجودات، وكذلك نعتقد أن له في ذات العلم الأول وجوداً أشرف من جميع وجوداته وهو الوجود الذي لا يمكن أن يوجد وجود أشرف منه»⁴⁴⁷.

والإتصال». ابن رشد: كتاب النفس، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن،

الطبعة الأولى، 1366هـ - 1947م، ص86.

⁴⁴⁶ للتفصيل انظر: النظام الوجودي.

⁴⁴⁷ تهافت التهافت، ص228.

فهو في هذه الطريقة التي يتبع فيها فلاسفة المشرق كالغزالي ومن على شاكلته؛ يدرك أنها لا تقضي فقط الى أن يكون المبدأ الأول هو عبارة عن الموجودات كلها، بل وأنها تعني نفس ما قاله «رؤساء الصوفية (لا هو إلا هو)» كما أشار بنفسه الى ذلك، معتبراً أن هذا الاعتقاد «هو من علم الراسخين في العلم» الذي ينبغي أن يضمن به على كل من هو ليس من أهله⁴⁴⁸.

ومما له دلالة في الأمر تلك المحاوراة التي جرت بين ابن رشد وهو في أواخر عمره، وبين ابن عربي وقد كان فتى يافعاً آنذاك، وهي تدلنا على نوع العلاقة التي تربط الفلسفة بالعرفان، فقد أصبح شيخ الفلسفة الكهل يستفتي فتى العرفان عن حقيقة أمره وفلسفته وما عساها أن تكون مدركة للحق وإصابته، في الحال الذي يطلعه الفتى عن بقاء الروح فيها، ولكن لا بالكامل، إذ لم تدرك من الحق إلا بعضاً، فهي حية ميتة، أو أنها بين بين⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ المصدر السابق، ص 463.

⁴⁴⁹ يقول ابن عربي: «دخلت يوماً بقرطبة، على قاضيها أبي الوليد بن رشد وكان يرغب في لقائي، لما سمعه وبلغه بما فتح الله عليّ في خلوتي، وكان يظهر التعجب مما سمع، فبعثني والدي إليه في حاجة، قصداً منه حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه، وأنا صبي ما بقل وجهي، ولا طرّ شاربي، فلما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبة وإعظماً، فعانقني وقال لي: نعم؟ فقلت له: نعم؟ فزاد فرحه بي لفهمي عنه، ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له: لا، فانقبض وتغيّر لونه، وشكّ فيما عنده، وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه النظر؟ قلت له: نعم ولا، وبين نعم ولا تطير الأرواح، فاصفرّ لونه وقعد يحوّل، وعرف ما أشرت به إليه». ثم إن ابن عربي يتحدث عن لقائه الثاني بابن رشد فيقول: «وطلب ابن رشد من أبي بعد هذا الاجتماع أن يلتقي بنا ليعرض ما عنده علينا، لنرى أهو يوافق أم يخالف؟ فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي، فشكر الله إذ كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، وقال: هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً، فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها، الفاتحين مغالقي أبوابها، والحمد لله الذي خصني برويته» (انظر هذين اللقائين في كل من: ابن عربي: لطائف الأسرار، تحقيق وتقديم أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور، دار الفكر

كان من الضروري أن نقوم بهذه الجولة الواسعة كي نعيد الأمور إلى نصابها، مثلما سبق لإبن رشد أن فعل ذلك في كشفه عن (شغب الغزالي)، إذ جعل نفسه حامياً للفلسفة ومدافعاً عن الفلاسفة كحق مشروع للغائب على الشاهد. ونحن أيضاً قد فعلنا مع الجابري نفس ما فعله ابن رشد من قبل. فالغزالي لم يتحرك بقناعات حقيقية حينما كتب (تهافت الفلاسفة)، فدافع أيديولوجياً السلطة هو ما وقف وراء مشروعه هذا. وكذا كان الأمر مع الجابري، فقد اندفع هو أيضاً اندفاعه الأيديولوجي تحت هيمنة (شاغل النهضة العربية) فأوهم بأن هناك قطيعة دسّنها فلاسفة المغرب مع كل من فلاسفة المشرق والتصوف، لكي يجعل من النهضة تنتظم مع تراث (المغرب). إذ بنظره أن هذا التراث هو الوحيد الذي يحمل لواء عروبة الفلسفة والعقل الخالص، وما عداه من فلسفة متهم عنده، سيما تراث ابن سينا الذي حمّله أيديولوجية قومية فارسية وفلسفة ظلامية قاتلة لا معقولة⁴⁵⁰. وهذا ما جعله يضطر إلى أن يمارس في كثير من الأحيان لعبة (المخاتلة

العربي، الطبعة الأولى، 1961م، ص13-15. والفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، ج1، ص404 و702. وإبن عربي حياته ومذهبه، نفس المعطيات السابقة، ص12-13).

⁴⁵⁰ نحن والتراث، ص159 و165. علماً أن اتهام الجابري لإبن سينا وغيره من فلاسفة المشرق بالنزعة الفارسية والقومية اعتماداً على رواهم العرفانية والمشرقية؛ يتناقض تماماً مع ما سبق أن اعتبر النظام العرفاني واقعاً كغيره من النظم المعرفية ضمن ما أطلق عليه العقل العربي. إذ ما طرحه ابن سينا وغيره إما أن يعدّ ضمن النظام العرفاني ولو بالمداخلة مع غيره من النظم، وبالتالي يكون ضمن (العقل العربي)، أو أنه ينتمي إلى نظام آخر لا علاقة له بنظم العقل العربي الثلاثة (البياني والبرهاني والعرفاني)، أما أن يضعه الجابري ضمن النظام العرفاني، ومن ثمّ يعتبره حاملاً لنزعة فارسية قومية؛ فهو عين التناقض كما هو واضح.

والشغب) إزاء كل من قطع العلاقة معهم بدون حق ولا إنصاف..
كما هو واضح مما قدّمنا.

خلاصة الفصل الخامس

يتضح من مجمل التحليل السابق أن أطروحة "القطيعة المعرفية" كما صاغها الجابري بين الفلسفة في المشرق والفلسفة في المغرب والأندلس لا تتهاوى عند مستوى الأسماء فحسب، بل تنكشف هشاشتها أيضاً عند مستوى القضايا النبوية التي شكّلت قلب التفلسف الإسلامي. ففي هذا البحث تتفكّك دعوى القطيعة عبر إعادة قراءة النماذج التي عدّها الجابري أعمدة "العقل الفلسفي المغربي"، فابن باجة وابن طفيل وابن رشد لم يكونوا خارج الأفق المشرقي، بل اشتغلوا داخل إشكالياته الكبرى، وإن اختلف أسلوب عرضهم أحياناً.

فابن باجة، رغم نزوعه إلى الاختزال والصمت عن كثير من القضايا المتداولة في المشرق، لم يخرج عن منطق العقول السماوية، ومنها العقل الفعّال والاتحاد به، وهو منطق يستبطن رؤية فيضية واضحة، وإن اتخذت صيغة عقلية صارمة تميل إلى "تصوف فلسفي" لا إلى مشائية خالصة.

أما ابن طفيل، فكان انتمائه إلى الحكمة المشرقية أكثر وضوحاً وصراحة، إذ جعل الذوق والمشاهدة ذروة المعرفة، وأعاد في (حي بن يقظان) إنتاج الثنائية المشرقية بين ظاهر الشريعة وباطن الحقيقة، مؤكداً أن البرهان العقلي وحده لا يفي ببلوغ المقام الأعلى من المعرفة. وبذلك يغدو إدراجه ضمن مشروع "القطيعة المغربية" مفارقة لا تستقيم مع نصوصه ولا مع بنية مشروعه.

ويبلغ نقد "القطيعة" ذروته مع ابن رشد، الذي قدّمه الجابري بوصفه نموذج الفصل الحاسم بين الدين والفلسفة، في حين يكشف التحليل أنه كان غارقاً، نظرياً وعملياً، في إشكالية التوفيق بين البيان والبرهان. فقد سلّم بالتأويل، وقسّم الناس إلى مراتب في الفهم، وجعل الحكمة قرينة الشريعة، بل اعتبر الفلاسفة حماة المعنى العميق للدين. وهذه المواقف، في جوهرها، لا تضعه خارج الأفق المشرقي، بل تُدرجه في قلب الجدل الذي شغل الفلسفة الإسلامية منذ الفارابي وابن سينا.

يبقى ما يتعلق بنظرية الفيض، بوصفها إحدى أكثر القضايا حساسية في تحديد طبيعة العلاقة بين المشرق والمغرب، فالملاحظ أن انتقاد ابن رشد لقاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» لا يرقى إلى مستوى الرفض المبدئي، بل يظل نقداً منهجياً موجّهاً إلى طريقة عرضها وتكثير الاعتبارات الذهنية فيها. وهو في عمقه يشارك الفارابي والسينويين الإيمان بوحدة الصدور وفق "مبدأ السنخية"، في الوقت الذي يختلف معهم في كيفية تفسير صدور الكثرة، لا في أصل الصدور نفسه. كما أن اعتراضه على مصطلحات (الفيض والصدور والإبداع) يظل اعتراضاً لغوياً وتحفظاً مفهوماً، سرعان ما يتجاوزه حين يعود إلى استعمال هذه الألفاظ مع إعادة تأويلها بما يناسب تصور.

ومن هنا يتبيّن أن الخلاف بين ابن رشد والمشاركة ليس قطيعة معرفية، بل اختلاف داخلي في صوغ العلاقة بين الواحد والكثرة، وبين الإجمال والتفصيل، وبين العلم بالعلة والعلم بالمعلول. بل إن بعض نتائج ابن رشد، ولا سيما حديثه عن قوة روحانية واحدة سارية في العالم، تقربه من أفق صوفي-إشراقي نجد ملامحه عند

ابن عربي، ثم تتبلور لاحقاً بصورة فلسفية مكتملة عند صدر المتألهين الشيرازي، حيث تُفهم الوحدة والكثرة بوصفهما مراتب وجودية متكاملة لا متقابلات مستقلة.

وعليه فإن القطيعة التي سعى الجابري إلى ترسيخها بين المشرق والمغرب ليست حقيقة إبستمولوجية نابعة من بنية الفكر الفلسفي الإسلامي، بل بناء أيديولوجي انتقائي، جرى فيه تضخيم بعض الفوارق الأسلوبية والمنهجية، وإغفال شبكة الاشتراك العميقة في الإشكاليات والمفاهيم والرهانات. أما الفلسفة الإسلامية، شرقاً وغرباً، فتبدو – في ضوء هذا التحليل – مشروعاً معرفياً واحداً، تعددت داخله الطرق والتعابير، دون أن تتعدد جذوره أو تنفصل آفاقه.

مفارقات المشروع

في نهاية المطاف سنتعرف على المفارقات والتجاهل التي حملها مشروع الجابري ككل والتي مرّ ذكرها علينا متفرقة، وذلك كالتالي:

1- من هذه المفارقات هي أن المشروع يفضي إلى نقض ذاته بذاته. فهو قائم في الأساس على تحليل العقل العربي بإبراز الخصوصية فيه. لكن هذا العقل كما شهدنا قد ضمّ ثلاثة نُظم معرفية؛ بعضها عربي أصيل، والبعض الآخر دخيل، وجميعها تشكل عقولاً للعالم. الأمر الذي أفقد خصوصية ما أطلق عليه العقل العربي، إذ لم يعد (العقل العربي) على هذا الاعتبار عربياً خالصاً. فكان من نتائج ذلك إن المشروع نفض يده من كل المحاولات التي استهدفت إبراز الخصوصية البيانية للعقل العربي، والتي تشكل جوهر ما قام عليه المشروع، كما أوضحنا ذلك خلال الفصل الثاني من الكتاب.

2- ومن المفارقات أيضاً ازدواجية الجابري في الحكم والتمييز بين المقبول والمرفوض. فهو يقبل ويرفض الشيء نفسه في آن واحد لدواعي أيديولوجية، كما هو الحال في موقفه المتناقض إزاء فكرة السعادة والاتصال والعقل الفعال وما إليها، فهو يرفضها حينما يتعلق الأمر بفلسفة ابن سينا وغيره من المشاركة، لكنه لا يعترض عليها حينما تكون صادرة عن فلاسفة المغرب. وكأنه يتحلى بقلب الحكمة القائلة: (انظر الى ما يقال لا إلى من يقول).

وسبق أن عرضنا مثل هذا التناقض في موقفه إزاء كل من الفارابي وابن باجة.

3- وأحياناً يتناقض الجابري في النتائج التي يريد التوصل إليها، كما هو الحال في موقفه من علاقة المنطق بالنحو. فتارة يبيد تأييده الكامل لمحاولة السيرافي في فصله بينهما على نحو التضاد، الى درجة أنه يعظم حجم هذه القضية فيجعلها دليلاً كاشفاً عن التضاد بينهما كنظامين مختلفين روحاً وبنية ومنهجاً ورؤية. لكنه يعود تارة أخرى فيبيد تأييده لمحاولة الفارابي الذي جعل العلاقة بينهما جعلاً مناسباً لا تضاد فيه.

4- كما أحياناً يستدل بنصوص تدل على خلاف ما يريده بالضبط، مثلما هو الحال في النص الذي أورده بخصوص الاستدلال على غياب فكرة السببية الضرورية في علوم عرب الجاهلية كالنجامة على ما عرفنا من قبل.

5- كما أنه بقدر ما يستحضر العلاقات الثنائية في الفكر اليوناني بقدر ما يغيبها عن الفكر العربي الاسلامي، وكذا أنه بقدر ما يغيب العلاقات الثلاثية عن الفكر الأول بقدر ما يستحضرها في الفكر الآخر، كل ذلك للدواعي الأيديولوجية.

6- وهو بسبب الدواعي الأيديولوجية كثيراً ما يتجاهل النصوص الصريحة التي تنقض ما يذهب اليه، كتجاهله لنصوص ابن طفيل الدالة على إغراقه في الباطنية، وتجاهله للمناحي الصوفية لإبن خلدون والتي اعترف بها وعرضها مفصلة في كتابه (نحن والتراث)، لكنه مع ذلك أصرّ على وضعه ضمن قائمة واحدة مع ابن باجة وابن رشد من أصحاب النظام العقلي

البرهاني. ونفس الشيء ينطبق على الشاطبي، بل وابن حزم أيضاً.

7- كذلك أنه يجهل أو يتجاهل الدور العقلي في الفكر الشيعي الإمامي.

8- وتصل حالة التغييب والتجاهل قمتها حين يتعامل مع ابن رشد، إذ يعمد إلى عزله عزلاً تاماً عن أي علاقة صميمة تربطه بالفكر المشرقي، وعلى رأس ذلك تغييبه لموقف ابن رشد من الانشغال باشكالية الدين والفلسفة، وتغييبه لميوله العرفانية، وكذا تصوراته الفيضانية وغيرها مما سبق عرضها بالتفصيل.

9- وأخيراً فإن من المفارقات التي وقع فيها الجابري، إنه مارس ذات الربط الضعيف الذي مارسه أصحاب التفكير العرفاني لأدنى شبه ومناسبة بين القضايا، رغم رفضه لهذا النهج ووصفه للعرفاء بأنهم أصحاب اللامعقول والعقل المستقل، مع أنه مارس ما مارسوه، ووقع بما وقعوا به من الربط لأدنى مناسبة، كما يلاحظ بالنسبة إلى ربطه (اللامعقول) بين مقولات النحو وبين النظريات العلمية للكلاميين، وكذلك الحال مع تفسيره لطبيعة العقل العربي البياني انطلاقاً من جزيئات الصحراء العربية.

هكذا فجميع تلك المفارقات وغيرها حولت المشروع إلى أحلام فكرية لا تمت إلى الواقع بصلة.

خاتمة

مع الطرابيشي في نقده لـ (نقد العقل العربي)

أشير إلى أنه بعد انتهائي من مسودة هذه الدراسة التي قدمتها حول نقد مشروع الجابري وعند بحثي عن طريق لنشرها؛ صادف أن صدر كتاب نقدي بعنوان (نظرية العقل) للكاتب السوري المعروف جورج طرابيشي. ويعد حلقة أولى لسلسلة من حلقات أربع صدرت بعد نشر الطبعة الأولى لدراستي هذه تباعاً، يضاف إلى حلقة خامسة جعلها كتاباً مستقلاً بعنوان: (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث)، وذلك ضمن مشروع مناهض أطلق عليه صاحبه: (نقد نقد العقل العربي)، وأراد به نسف وتقويض مشروع الجابري وذلك عبر تناول كتابه (تكوين العقل العربي) حصراً، مع امتدادات عارضة إلى سائر كتبه الأخرى.

وسبق للطرابيشي أن كتب مقالاً في العدد الأول من مجلة الوحدة ثمن فيه كتاب الجابري الأنف الذكر، وذلك بعد ثلاثة أشهر من صدوره، وظن حينها أن هذا الكتاب جاء كاطروحة عن العقل وفي سبيل العقل. أما الآن في مشروعه الجديد فهو غير ما كان عليه في السابق، لا من جهة أنه أراد نسف فكر الجابري وتقويضه من الأساس؛ بل والأهم من ذلك إنه قام باتهامه فيما عرضه من أفكار وما اعتمده من مصادر. فالطرابيشي هنا ينقلب على ما كان عليه غاية الانقلاب. وهو في مشروعه الذي نحن بصدد تقويمه يعمد إلى تفكيك جملة من الاشكاليات التي تضمنها كتاب (تكوين العقل العربي)، مثل اشكالية العقل المكوّن والعقل

المكوّن، واشكالية التفكير بالعقل والتفكير في العقل، واشكالية الضدية الابستمولوجية ما بين العقل العربي والعقل (اليوناني - الاوروبي)، واشكالية عقلانية التراث المغربي ولا عقلانية التراث المشرقي، واشكالية التوزيع الثلاثي للنظم المعرفية إلى (برهان وبيان وعرهان)، واشكالية التكوين والتدوين... الخ⁴⁵¹.

وطرح الطرابيشي الاشكاليات الثلاث الأولى خلال الفصول الأربعة الأولى من كتابه (نظرية العقل)، والذي تضمن خمسة فصول مطوّلة إذا ما استثنينا الفصل الأول منها. وهذه الفصول تتضمن العديد من الاستطرادات وحشو التفاصيل والمداخلات غير المعنية بالنقد في الغالب الا على نحو بعيد أو غير مباشر، وهي ربما تثير في نفس القارئ المهتم نوعاً من الملل والضجر.

مع ذلك نرى أن الأهمية التي يمتاز بها هذا الكتاب تكمن في ما طرحه من استعراض للتراث الشرقي القديم وعلاقته بصياغة الفكر المسمى باليوناني، فقد اعتمد المؤلف على عدد كبير من المصادر الفرنسية ليكشف عن الأصول الشرقية لبدائيات التفكير العلمي والفلسفي والتي لعبت دوراً بالمشاركة مع اليونانيين في تحديد اتجاه سير التاريخ المعرفي عبر العصور.

أما من حيث علاقة الكتاب بنقد مشروع الجابري؛ فإن الطرابيشي يعد هذا المشروع عقبة ابستمولوجية، وذلك لما وضعه في وجه (العقل العربي) من سدود، ولما طرحه من اشكاليات مغلقة تحتاج إلى تفكيك ومن ثم إعادة بناء تسمح لأن

⁴⁵¹ طرابيشي، جورج: نظرية العقل، ضمن سلسلة: نقد نقد العقل العربي، دار الساقى، لندن، الطبعة الأولى، 9961 م، مقدمة المؤلف، ص 7-8.

تؤهل الدراسات التراثية لإحراز تقدم بعد أن أقفل الجابري عليها الباب⁴⁵².

لكن السلوك الذي اتبعه الناقد في تجاوز ما وصفه بالعقبة الاستمولوجية لم يكن سلوكاً ابستيمياً بقدر ما هو عبارة عن نزعة جدلية اتهامية ايديولوجية. فالإتهام بكل ما ينطوي عليه من حدة وتحامل هو (الاشكالية) العامة التي تحدد موضوعات الكتاب ومضامينه النقدية. والمبرر الأساس لهذه الاشكالية كما يقول الناقد إنه لم يجد من بين مئات الشواهد التي وظفها الجابري في كتابه (تكوين العقل العربي) سوى قلة قليلة لم يصبها تحريف أو تزيف أو توظيف بعكس منطوقها⁴⁵³، لذلك فقد عمد إلى ذكر شواهد من نصوص الجابري ليفككها ويعرضها إلى شتى ألوان النقد والإتهام ولو عبر لفيف من الدوران والغوص في سجل التفصيلات الهامشية التي لا علاقة لها بالنقد مباشرة. مع هذا فمن المفارقة والطرافة أن نجد هذه التهم التي تكال ضد الجابري هي نفسها قد انزلق بها الناقد - كثيراً - أثناء تطرقه إلى إدانة خصمه ونقده.

مهما يكن فالاشكالية العامة للإتهام كما تدل عليها مضامين الكتاب إنما تدور حول محورين رئيسيين، أحدهما يتعلق باتهام الجابري بخرق الطريقة الأبستيمية والعمل بممارسة (المناقصات والمزايدات) على حضارات العالم وعقولها وتبعياتها، بما يتضمن ذلك من التلاعب بجدول الحضور والغياب والذي اعتبره الناقد

⁴⁵² المصدر السابق، ص8.

⁴⁵³ المصدر السابق، ص9.

«الثابت البنيوي الدائم في طريقة الإستدلال الجابرية»⁴⁵⁴. حيث اتهمه الناقد انه يكيل بالذم والمناقصة على العقول الشرقية وحضاراتها، وكذلك يفعل الشيء نفسه مع العقل العربي والحضارة العربية الاسلامية، في الوقت الذي يكيل بالمدح والمزايدة على العقليين اليوناني والاوروبي وحضارتها، إلى درجة أنه يراهما يتحدان بالهوية والماهية ويحملان ما يطلق عليه العقل الكوني، خلافاً للعقل العربي الذي يراه على الضد منهما. أما المحور الثاني فيتعلق باتهام الجابري بالانتحال والسرقة والتحريف.

وعليه فإن نقدنا وتقويمنا لكتاب الطرابيشي إنما يمرّ من خلال هذين الممرين، حيث سنجد أن أغلب ما سطره الناقد من نقد واتهام لم يكن موفقاً، أو أنه يمكن الرد عليه، إما على نحو كلي أو جزئي. وباعتقادنا أن ذلك يعود إلى كونه لم يتبع السلوك الابستيمي والتعامل مع الجابري كظاهرة مركبة تحتاج إلى تفكيك جميع عناصرها دون الاقتصار على أجزاء منها لرميها بشتى الاتهام والتتكيل، ففي هذه الحالة يصبح الناقد مخترعاً لصورة هي أبعد ما تكون عن حقيقة الظاهرة كواقع موضوعي.

لكنّا هنا لسنا بمعرض نقد فكر الجابري وتقويم المقدمات التي استعان بها للوصول إلى أحكامه، إذ يكفي ما سبق عرضه من فصول، إنما يهمننا - الآن - هو تبيان خطأ القراءة التي تعتمد على بتر نظرية الجابري وتشطيرها. فالواجب الملقى على عاتقنا هو رؤية هذه النظرية بصورة كلية قائمة على الأكسمة في ربط

⁴⁵⁴ المصدر السابق، ص347.

الجزء بالكل، مع أخذ اعتبار ما يتحكم فيها من عوامل أيديولوجية مؤثرة بل ومحددة للنتائج.

نعم إن الناقد وُفق حقاً في بعض النقود التي أثارها ضد الجابري، كما في تبيانه لبعض الممارسات التي يقوم بها هذا الأخير من التغيب لما يتعارض مع النظرية التي يطرحها، وقد وُفق حينما صرح بأنه يحمل ثابتاً بنيوياً من التلاعب في جدول الحضور والغياب. كذلك يمكن القول إنه نجح إلى حد ما في طرحه لبعض القرائن التي تدين الجابري بالانتحال، مثلما هو الحال مع شاهد الفيلسوف المحدث مالبرانش الذي أحضره - الناقد - ليثبت أن النص الذي نقله الجابري وأحال في الهامش إلى مجموعة أعمال ذلك الفيلسوف إنما هو خدعة وتزييف، حيث دلل بقرائن متعددة ليثبت أن الجابري لم يطلع على الأعمال الكاملة لذلك الفيلسوف ولا على أي كتاب له، بل نقل النص بتقطيعاته وما يحمله من نقاط فراغ مع جميع المواصفات المتعلقة به كعدم ذكر رقم المجلد ورقم الصفحة من كتاب (معجم اللغة الفلسفية) لبول فوكييه، مثلما صنع ذلك في شواهد أخرى عديدة كلها مقتبسة من هذا المصدر الخفي الذي ظل ساكناً عنه.

ومع أن الناقد ينجح في إثارة هذا المثال لعدد القرائن التي يذكرها في هذا الصدد، إلا أن شواهد الأخرى لا تحمل مثل هذه القرائن القوية، ومع ذلك فالناقد يسارع إلى الاتهام بكل ثقة وقطع ولو لم يقدم الأدلة الكافية، وأحياناً فإن الأدلة التي يقدمها ضعيفة للغاية إلى درجة تدينه نفسه في الزيف والتحريف. حتى يخيل للقارئ أن الناقد يستدل على المشابهة والاتهام بالانتحال والسرقة لأدنى مناسبة أو قرينة مهما كانت ضعيفة لا يمكن التعويل عليها.

وهو الأمر الذي يضعف من شأن النقد الذي يمارسه، بل وربما يمنع عنه، وذلك لعدم التأني في هذا الأمر من جهة. أما من جهة أخرى فإن نزعة التحامل بادية على خطاب الناقد إلى درجة كبيرة، وهي صفة ربما لها الأثر الكبير في جعل الناقد لم يفهم أو يرد أن يفهم خطاب الجابري ومقاصده والجانب الوجداني الذي يملأ أركان مشروعه الضخم بغض النظر عن سعة اختلافنا معه وتقديرنا لحقيقة النتائج التي توصل إليها.

أما الآن فلنبدأ بالنقد من خلال المحورين الذين أشرنا إليهما قبل قليل، وهما: محور المناقصات والمزايدات، ومحور الانتحال والسرقة والتحريف.

الاشكالية العامة للاتهام

أولاً: قانون المناقصات والمزايدات

معلوم أن الجابري يقسم حضارات العالم التي إتّزمت خط التفكير العلمي إلى ثلاث هي اليونان والعرب وأوروبا. وهو مع اعترافه بعظمة حضارات قديمة عديدة؛ إلا أنه اعتبرها خارج الممارسة العلمية التنظيرية. وينطلق الجابري في تمييزه بين هذين النوعين للحضارات من مؤشرات يراها بمثابة الحكم الفصل في التمييز. حيث رأى أن البنية العامة للثقافة في الحضارات القديمة تمتاز بالسحر أو ما في معناه، بخلاف الحال مع الحضارات الثلاث التي مارست التفكير العلمي بوعي، إلى

درجة أنها لم تنتج العلم فقط، بل نظريات في العلم أيضاً، فهي على حد قوله: «وحدّها - في حدود ما نعلم - التي مارست ليس فقط التفكير بالعقل بل أيضاً التفكير في العقل». وهو يرى أن مسألة (التفكير في العقل) أسمى درجة من (التفكير بالعقل)⁴⁵⁵.

وقد اعترض الناقد على القيمة التي أولاها الجابري لمسألة (التفكير في العقل) والتي عدّها أسمى من (التفكير بالعقل). وهو أحياناً حاول أن يوقعه في الدور بخصوص اعتماد إحدى القضيتين على الأخرى⁴⁵⁶. كما أنه قلب المعادلة ولم يتقبل الحكم المطلق الذي حكم به الجابري في تحديد درجة المفاضلة بين المسألتين، واعتبر أن الأولوية يمكن أن تكون لمسألة التفكير بالعقل؛ سواء من منظار بعض الحضارات القديمة أو من منظور الحضارة الحديثة. لكنه مع ذلك اعترف بأن العقل مطالب اليوم بالتفكير بنفسه بوساطة العلم⁴⁵⁷.

والواقع إن ما قصده الجابري من التفضيل الذي أبداه واضح من السياق الذي تحدث فيه، فمن المؤكد إنه لا يقصد من معنى (التفكير في العقل) التأمل المنفصل عن العلم، بل ما رمى إليه هو التنظير العلمي، أو إنشاء النظريات المنبئية على العلم. فالتفكير بالعقل ينتج العلم كما هو مأخوذ من الموضوع الخارجي من الناحية الأساسية، أما التفكير في العقل فمادته ليس الموضوع الخارجي كما هو الحال مع العلم الذي ينتجه التفكير بالعقل، بل مادته عبارة عن عين العلم، والتفكير به ينتج النظريات العلمية،

⁴⁵⁵ تكوين العقل العربي، ص 17-18.

⁴⁵⁶ نظرية العقل، ص 30.

⁴⁵⁷ المصدر السابق، ص 71-72.

فبهذه المعادلة يصبح التفكير في العقل أسمى من التفكير بالعقل، وذلك فيما لو كان المعنى المراد منهما هو كما ذكرنا⁴⁵⁸، حيث يصبح التفكير في العقل يتضمن التفكير بالعقل مع إضافة تخصّه، أو أنه يتضمن العلم مع إضافة القلب النظري. فهو تمييز أشبه بما قيل عن الفارق بين الانسان والحيوان من حيث أن الثاني هو ذلك الذي يدري لكنه لا يدري أنه يدري، بخلاف ما لدى الانسان حيث انه يدري ويدري انه يدري، ولا شك أن لدينا في هذه الحالة حاسة أخرى مضافة إلى حاسة الإدراك الأولية.

أما فيما يتعلق بالمناقصات والمزايدات التي اتهم بها الناقد الجابري فهي كالآتي:

1 - المناقصة على العقول الشرقية

أ - المناقصة على العقول الشرقية القديمة

يتهم الناقد الجابري بالمناقصة على العقول الشرقية القديمة السابقة لليونان لكونه يعتبرها لم تمارس التفكير في العقل، ولكون الطابع العام الذي غلب على تفكيرها هو الاطار السحري أو الاسطوري. والناقد يعترف بأن تلك الحضارات لم تمارس فعلاً التفكير في العقل، لكنه اعتبر ذلك إنما كان استناداً إلى

⁴⁵⁸ ذلك إننا لو أخذنا بالمعنى العام الشامل للتفكير بالعقل؛ لكانت الأولية عائدة اليه، حيث يصبح كل تفكير في العقل معتمداً ولا بد على التفكير بالعقل، دون عكس.

المشروطية التاريخية والمادية⁴⁵⁹، منتقداً ما تصوّر أن نظرية الجابري توحى بأن «شعوب الحضارات القديمة امتنعت عن التفكير في العقل لعدة تكوينية تتعلق بصبغياتها الوراثية»⁴⁶⁰. مع انه لا دليل على الإيحاء المذكور، بل على العكس نجد أن نظرية الجابري قائمة على مبدأ التأثير الظرفي في التكوين الثقافي والعلمي، وهي تؤكد ذلك بما لا مزيد عليه.

ب - المناقصة على سائر العقول الشرقية

1- برأي الناقد تتمثل المناقصة التي يتمركز حولها خطاب الجابري في محوري الإبخاس والتغيب. فهو يبخص من جانب قيمة العقل الذي تحمله الشعوب الشرقية، كما إنه يغيب دور هذا العقل في بناء التفكير العلمي. فعلاوة على أنه غيب دور الحضارات الشرقية القديمة وتأثيرها على حضارة اليونان وما بعدها، حيث بدلاً من أن ينطلق من منطق الاستمرارية تراه على العكس يثبت منطق القطيعة بتغييبه ذاك⁴⁶¹. كذلك انه غيب الجنس الشرقي الذي شارك الجنس اليوناني في تكوين الحضارة التي أُطلق عليها فيما بعد اليونانية⁴⁶².

459 المصدر السابق، ص73.

460 المصدر السابق، ص89.

461 المصدر السابق، ص56.

462 حيث أن الهيلينيين أو الشرقيين هم الذين اطلقوا لفظة اليونان. فاليونانيون ما عرفوا أنفسهم بهذا الإسم ولا حتى بإسم الاغريق، وإنما جاءت اللفظتان متأخرتين عن زمن حضارتهم (المصدر السابق، ص129).

فالفينيقيين مشاركة أساسية في تكوين العقل اليوناني منذ لحظة ظهوره الأولى، وإن كانت كتابة التراث قد تمت باللغة اليونانية ذاتها. وبرأي الناقد أنه لا يمكن تفسير الظاهرة اليونانية وإعجوبتها إلا بأخذ اعتبار المساهمة الفينيقية والشروط التاريخية التي أتاحت إمكانياتها، حيث أن الفلسفة اليونانية لم ترَ النور في أثينا ولا في البر اليوناني، بل في أيونيا ذات الأعراق العشرة، في ساحل آسيا الصغرى، وفي عاصمتها ملطية، وهي المدينة اليونانية الفينيقية المزدوجة لغة والمختلطة سكاناً⁴⁶³.

وكذا اتهم الناقد الجابري أنه غيَّب دور سائر الأمم الشرقية السابقة على الدور العربي، كما هو الحال مع العبريين والسريان والأرمن والجيورجيين وغيرهم ممن مارسوا (التفكير في العقل). بل وبرأيه أن الإبخاس يتخذ شكلاً جغرافياً، ليصبح كل ما يمتُّ إلى الشرق بصلة فإنه ذو تفكير سحري لا عقلاني⁴⁶⁴.

والواقع إن المدقق في نظرية الجابري لا يجد فيها مثل هذا المبنى العرقي أو الأثني، أو على الأقل إنه غير مضطر لأن ينجر إلى الحكم بمثل هذا الاتهام. فالجابري ليس بمعنى في الكشف عن طبيعة الجنسيات والعرقيات التي ساهمت في تكوين ما يسمى بالعقل اليوناني أو الحضارة اليونانية، إن كانت شرقية أم يونانية أو غيرها. فالأصل الذي يحكم نظرية الجابري في الأساس هو اللغة والمحيط؛ من حيث أنهما إطاران يحددان معالم التفكير

⁴⁶³ المصدر السابق، ص 78-79 و 88.
⁴⁶⁴ المصدر السابق، ص 89 و 292-293.

والعقل، بغض النظر عن طبيعة الأصول العرقية والوراثية التي يحاول الناقد اتهامه بها.

وإذا نظرنا إلى ذلك العقل من وجهة نظر الجابري نرى أنه نتاج ذلك المحيط وتلك اللغة التي أُطلق عليها اليونانية. وبالتالي فإن اختيار هذا العنوان التقليدي - الذي لم يبتدعه الجابري - يتسق تماماً مع هذه النظرية. على هذا فإن الجابري يعد شخصيات شرقية واضحة المعالم هم ممن فكروا بذات التفكير العقلي الذي كان يفكر به العقل اليوناني، كما هو الحال مع افلوطين والعديد من رجال الحضارة العربية الاسلامية. وعلى العكس اعتبر عدداً من الفلاسفة اليونانيين واقعين في النزعة اللاعقلية الباطنية كما هو الحال مع فيثاغورس وافلاطون. بل واعتبر أن اليونان مصدر المعقول واللامعقول، حيث يقول: «هكذا يبدو واضحاً، إذن، إنه في مقابل التاريخ (الرسمي) للفلسفة القديمة والمتّجه من أثينا إلى روما والمتفرع من أرسطو إلى افلوطين ثم إلى شرّاح أرسطو، يمكن كتابة تاريخ آخر لنفس الفلسفة القديمة يُكمل الأول ولا يلغيه ولكنه ينافس ويصارعه، تاريخ يتّجه من أثينا إلى أفامية وينحدر من فيثاغورس وافلاطون إلى نوميوس لينتقل عبر تلامذته والمتأثرين به إلى كل الاتجاهات الصوفية والباطنية والاشراقية التي عرفها الفكر العربي الاسلامي مشرقاً ومغرباً»⁴⁶⁵.

كذلك فإن الجابري يرى أن النظرة الواحدية للكون التي يقوم عليها التصوف الهرمسي؛ قد سادت العالم القديم كله بما في ذلك الفكر اليوناني وهو في أوج عقلانيته⁴⁶⁶. وهو يحتمل أن يكون

⁴⁶⁵ تكوين العقل العربي، ص173.

⁴⁶⁶ المصدر السابق، ص181.

مصدر الهرمسية عائداً الى أساتذة يونانيين، اذ اعتبر «أن البحث العلمي الحديث أثبت بما لا يقبل الشك أن تلك المؤلفات ترجع في جملتها إلى القرنين الثاني والثالث للميلاد، وأنها كتبت في الاسكندرية من طرف أساتذة يونانيين، أو من طرف أساتذة قبطيين يعرفون اليونانية»⁴⁶⁷.

بل إنه في ذات الحدود اليونانية ونتيجة التطور الداخلي الذي حصل فيها عدّ اللامعقول العقلي قد آل إليه الأمر فظهر وغلب على المعقول العقلي، فبعد أرسطو مباشرة دخلت الفلسفة اليونانية في مرحلة التراجع والانحلال انتهت إلى استقالة العقل اليوناني وحلول اللاعقل محله⁴⁶⁸، وهو المسمى بالعصر الهيليني الذي إتجه فيه الناس إلى افلاطون يقرأونه بواسطة فيثاغورس⁴⁶⁹.

ويمكن قول الشيء ذاته بخصوص المناطق، فالجابري يعتبر بعض المناطق الشرقية، في بعض الفترات التاريخية نتيجة لأسباب سياسية أو غيرها، تنهج نهج المعقول العقلي الذي كانت عليه اليونان أيام ازدهارها، والعكس بالعكس. مما يعني أن نظريته لم تتخذ الطابع العرقي أو الوراثي الخاص، فهو لا ينفي أن يكون المكان الواحد والعرق الواحد قابلاً لأن يصبح مورداً لإنتاج المعقول واللامعقول طبقاً لما يتأثر به من عوامل البيئة والثقافة المختلفة.

⁴⁶⁷ المصدر السابق، ص175.

⁴⁶⁸ المصدر السابق، ص336.

⁴⁶⁹ المصدر السابق، ص220.

نعم يلاحظ من جانب أن الجابري يعن في التركيز على التأثير الغالب للبيئة واللغة في تحديد النشاط الذهني للتفكير العقلي، سواء من حيث المحتوى أو الأداة، لكنه لا يعتبر ذلك سلباً للإرادة في الإفادة والتغيير، وبالتالي فإن نظريته لا يحكمها عامل الحتمية كالذي يحكم التفسيرات العرقية.

أما من جانب آخر فهو أنه تبني في موارد المعقول واللامعقول نظريات بعض الغربيين، خاصة فيستوجيير وبويش المختصين في الدراسات الهرمسية والغنوصية. فهو يتابعهما في الحكم بأن الشرق مصدر اللامعقول والنزعات العرفانية والهرمسية، وكذا يتابعهما في اعتبار فيثاغورس وافلاطون ينهجان هذا النهج أيضاً⁴⁷⁰. كما يتابع الأول منهما في اعتبار العقلانية اليونانية تحقير التجربة، الأمر الذي جعلها تتمزق، وذلك بعد أرسطو مباشرة، حيث أصبح العقل اليوناني وكأنه يلتهم نفسه. وهو يتكئ عليهما في كتابته لتاريخ آخر للفلسفة القديمة يُكمل التاريخ الرسمي المتعارف عليه، كما أنه استناداً إلى بويش يعد افلوطين حاملاً لعقلانية اغريقية بخلاف شيخه نوميوس. وهو فوق كل هذا وذاك يستلهم منهما الافكار والمبادئ التي تتصف بها هذه النزعات مع ما يتضمن ذلك من تقييم عمدته الوصف باللاعقلاني واللامعقول والعقل المستقل⁴⁷¹.

هكذا اعتمد الجابري على مثل هذه المسلمات التي أدلى بها بعض المختصين دون أن يشكك بمضامينها أو يستعرض

⁴⁷⁰ إلى درجة أن فيستوجيير يقرر: «أن الإيمان بفيثاغورس كان يزداد بمقدار ما كان يتناقض سلطان العقل». عن المصدر السابق، ص168.

⁴⁷¹ المصدر السابق، ص166 وما بعدها.

مناقشتها، بل على العكس أقام جزءاً كبيراً من اعتباراته الفكرية عليها. مع ذلك فهذا لا يعني بالضرورة أن تلك المسلمات التي تدين العرفان وتطلق عليه اللامعقول وترجع أصوله في الأساس إلى بلاد الشرق؛ تندفع تحت لواء العرقية. بل حتى لو فرضنا أنها لسبب ما من الأسباب واقعة في هذا المطب الأيديولوجي، فذلك لا يعني بالضرورة أن يصدق حالها على الجابري مادام أنه غير مدرك لحقيقة الملابس التي ينطوي عليها البحث المنتج لتلك المسلمات.

مع هذا لا ننكر أن الجابري متأثر للغاية بالنظرة الغربية لما يسمى العقل اليوناني في قبال ما صوّر انه نقيضه من العقل الشرقي. فهذه النظرة هي من الثوابت الأساسية التي ينطوي عليها مشروعه برمته، فقد جعل لكل من العقلين نظاماً خاصاً يتنافى كلياً مع ما للأخر. وسبق أن بيّنا - سواء في هذا الكتاب ضمن حدود، أو ضمن (المنهج في فهم الإسلام) - زيف هذه الدعوى وبطلانها.

أما بخصوص الحضارات الشرقية التالية لليونان والتي سبقت الدور العربي الاسلامي فمن الواضح أن الجابري لا يغيبها لأجل التغيب، بل انه يعتبر إمتدادها - على الأقل بعضها - عالقاً بالحضارة اليونانية. بل إن الناقد ذاته يعترف بأن من سبق الحضارة العربية الاسلامية بعد الحضارة اليونانية كانوا أسيرين لمنطق الافلاطونية المحدثّة⁴⁷²، ما يعني انهم ممتدون تحت إطار العقلية اليونانية. وهو ما لا يتنافى مع إطروحة الجابري. لهذا

⁴⁷² نظرية العقل، ص90.

استبعد أيضاً الحضارة الغربية في القرون الوسطى مع أنها ساهمت في ممارسة (التفكير في العقل)، وقد نقده الناقد على هذا التغييب⁴⁷³. وهو ما يدل على براءة نظرية الجابري من شبهة العرقية والوراثة، وإلا كان عليه أن لا يهمل حضارة الغرب في القرون الوسطى. بل لأن مثل هذه الحضارة لا تمثل عنده سوى بروز يتغذى من نفس المائدة التي صنعتها حضارة الأم (اليونان)؛ لذلك أبعدها عن تصنيفه الثلاثي.

2- وفي ظل تلك المناقصة اتهم الناقد الجابري بتغييبه لحضارة شرقية قديمة مستقلة لم تختلف في نمط تفكيرها عن اليونان وغيرها من الحضارات الثلاث، من حيث أنها كانت تمارس التفكير بالعقل وفي العقل، وهي الحضارة الهندية التي اقترن بروزها إما مع ظهور حضارة اليونان أو قبلها بقليل⁴⁷⁴، إذ مارست التفكير الفلسفي والمنطقي مثلما هو الحال عند اليونان.

ولا شك أن هذا الاشكال يرد على نظرية الجابري، وإن كانت الاشكالية الهندية تظل بدورها تتماثل أو تتشابه مع الاشكالية اليونانية من جانب، كذلك فإن الأثر والزخم الذي ولّده العقل الهندي لا يقاس بالقدر الذي أثر به العقل اليوناني. وعليه فربما لسبب هذه الاعتبارات كان التركيز منصّباً على اليونان دون الهند، وإن كان هذا لا يعفي الجابري من الإشارة إليها أو تبيان دورها في التفكير، وذلك على فرض أن ظهورها اقترن مع ظهور العقل اليوناني، أما إذا كانت سابقة عليه فإن إظهارها

⁴⁷³ المصدر السابق، ص93.

⁴⁷⁴ المصدر السابق، ص102 وما بعدها.

وإحضارها يصبح أمراً لا مفر منه. لكن طبقاً للاعتبارات السابقة لا يترتب على تفسير الجابري - سواء باغفاله للاشكالية الهندية او جهله لها - ان يكون منطلقاً بالضرورة من منطق المناقصة على العقل الشرقي الذي حاول الناقد إدانته به.

2- المناقصة على العقل العربي

اتهم الناقد الجابري إنه يقوم بعملية هجاء واحتقار للعقل العربي في قبال العقلين اليوناني والاوروبي اللذين كال لهما المديح الكامل. وانطلق في هذا الاتهام من التضاد الذي أبداه الجابري بين العقل العربي من جهة والعقلين اليوناني والاوروبي من جهة أخرى⁴⁷⁵، خاصة وأنه يوحد في ماهية العقلين الأخيرين.

لكن يلاحظ أن ما قصده الجابري بمسألة (الضدية) ليس بأكثر من معنى الاختلاف كما هو صريح لفظه، بخلاف ما صوره الناقد واتهمه به⁴⁷⁶.

مع ذلك هناك آثار ضدية بين العقلين أبرزها الناقد كدلالة على تهمة المناقصة. فمن ذلك أن الجابري قد غيب (الطبيعة) في الممارسة الفكرية للعقل العربي وأحضر عوضاً عنها (الإله)

⁴⁷⁵ انظر الفصل الثالث المسمى: هجاء العقل العربي بالضدية مع العقل اليوناني، ص117 وما بعدها.

⁴⁷⁶ يقول الجابري بالحرف الواحد: «عندما نتحدث عن (العقل العربي) أو عن (الثقافة العربية) فإننا نصدر، سواء صرحنا بذلك أم لم نصرح، عن موقف يسلم بوجود (عقل) و (ثقافة) أو (ثقافات) أخرى يتحدد بالمقارنة معها العقل والثقافة اللذين نتحدث عنهما. هذا شيء لا مفر منه إذ (بضدّها تتميز الأشياء) كما كان يطلو لأجدادنا أن يقولوا ويكرروا القول» (تكوين العقل العربي، ص17).

كعنصر مستقل، وهو على عكس ما صوّره بالنسبة للعقل اليوناني - الاوروبي. كذلك فإنه غيَّب منطق المطابقة بين العقل والواقع من العقل العربي، وجعل ذلك من مختصات العقليين اليوناني والغربي⁴⁷⁷. مع أن هذه المطابقة برأي الناقد ليست غريبة عن العقل العربي الاسلامي «بل هي من انتاجه أصلاً»، واستشهد على ذلك بما ذكره القديس توما الاكوييني من أن الفيلسوف العربي اسحق بن سليمان الكحال هو من عرّف الحقيقة بأنها «مطابقة الشيء والعقل»⁴⁷⁸. وكذا حول إبخاس قيمة اللغة العربية والعقل العربي عموماً ووصفهما بالفقر والضعف، بخلاف ما تعامل به مع المعطيات اليونانية والاوروبية⁴⁷⁹.

والانصاف إن الناقد بهذه الطريقة مارس الدور نفسه من التغييب لما في نظرية الجابري من حضور. فرغم أن الجابري صرح أحياناً بتغييب بعض القضايا المتهم عليها، إلا أنه لا يغيّبها تغييباً مطلقاً، فهو بالنسبة إلى الطبيعة في العقل العربي يراها غائبة نسبياً، وعلى ما يبدو أن هذا التغييب النسبي ينحصر عنده في النظام البياني الذي عمّ وساد لدى الغالب من الثقافة العربية، خاصة إنه جعل من وظيفة الطبيعة في هذا الغياب النسبي مجرد واسطة للعقل تُتخذ لمعرفة الله⁴⁸⁰، ولا شك أن هذه الوظيفة لا نجدها من حيث الأساس إلا لدى علم الكلام المنضوي تحت النظام البياني. لهذا فهو في خاتمة كتابه (تكوين العقل العربي) صرح بأن موضوع العقل البياني لا يقبل بطبيعته التجربة وهي

⁴⁷⁷ تكوين العقل العربي، ص28-29. ونظرية العقل، ص363 وما بعدها.

⁴⁷⁸ نظرية العقل، ص226. يلاحظ أن ما اعتمد عليه الناقد من الاستشهاد بقول الاكوييني لا

يفيد دلالة أن تكون المطابقة هي من انتاج العقل العربي في الأساس.

⁴⁷⁹ نظرية العقل، الفصل الثالث، وص294 وما بعدها.

⁴⁸⁰ تكوين العقل العربي، ص29.

نقطة ضعفه الأساسية والخطيرة، خاصة وأن علوم هذا العقل قد احتلت أوسع رقعة في الثقافة العربية⁴⁸¹. كذلك أنه أضفى على النظام البرهاني العربي نفس الخصائص والصفات التي وصف بها العقل اليوناني كما يتمثل بشخص أرسطو، لذا كيف يمكن أن نتصور إنه يغيب الطبيعة من هذا النظام وهو يضعه في تلك المرتبة؟!

نعم اعتبر الجابري مكانة النظام البرهاني في الثقافة العربية ليست نفس المكانة التي شغلها لدى اليونان واوروبا المسيحية، فدخل النظام البرهاني في هذه الثقافة إنما جاء في الأساس لأغراض سياسية توظيفية، كما أنه لم يكن متحرراً من شوائب الهرمسية واللامعقول باستثناء ما كان لدى ابن رشد، يضاف إلى أن حضوره صادف مكاناً ازدهم بسلطة النظام البياني المستغني عنه من دون ترحيب⁴⁸². فلماذا ذلك بدا وجوده ضعيفاً، وهو ما انعكس على حضور الطبيعة.

مع هذا فالجابري لا ينكر وجود العلم العربي - المتضمن لحضور الطبيعة -، بل إنه وإن رآه مهمّشاً ومعزولاً خارج مسرح الصراع المستفحل بين النظم الثلاثة في الثقافة العربية؛ لكنه اعترف له مع الجانب الفلسفي العربي بالفضل الكبير في قيام النهضة العربية⁴⁸³.

هكذا نرى أن ما قصده الجابري من غياب بعض العناصر أو حضورها لا يتجاوز أساساً النظام البياني دون غيره من النظم

481 المصدر السابق، ص 341 و 343.

482 المصدر السابق، ص 344.

483 المصدر السابق، ص 345 وما بعدها.

الأخرى في العقل العربي. فهذا النظام هو المعني في نقده. وإذا كان لم يصرح بذلك مباشرة، فلأنه من جهة كان بصدد عرض المقدمات الأولية لمشروعه دون الدخول في تفاصيل النظم المعرفية وحتى التعريف بتحديداتها وتعريفها. ومن جهة أخرى فلأن سلطة النظام البياني وشيوعه هي الطاغية على الثقافة العربية بالقياس مع النظام البرهاني الذي عدّه آخر النظم الثلاثة تأثيراً في هذه الثقافة بخلاف ما هو الحال لدى الثقافتين اليونانية والغربية.

فهذا ما يفسر علة اعتبار الجابري بعض القضايا الحاضرة لدى هاتين الثقافتين غائبة في الثقافة العربية، وكذا العكس. كما يفسر علة وصفه للعقل العربي بالضعف والضحالة بالقياس مع العقليين الآخرين، فهو لا يريد إلا الأمر الذي غلب على العقل العربي، وهو النظام البياني في الدرجة الرئيسية والذي له علاقة باللغة المنعكسة عن البيئة الصحراوية التي تمتاز عنده بالفقر والضحالة.

عموماً لسنا - هنا - بصدد مناقشة إطروحة الجابري، فقد سبق أن كشفنا عن الأخطاء الفادحة التي وقع بها، وبيننا المسالك الأيديولوجية التي جعلت من فكره يقع في جملة من المفارقات والتناقضات. لكن ما نودّ التنبيه إليه؛ هو أن اعتراف الجابري بوجود نظام مستقل وسط ثلاثة نظم للعقل العربي، ودعوته إلى إعادة تبني طريقة هذا النظام (العربي) المغيب وذلك من أجل الخلاص من الضعف العقلي والبدء بالنهضة؛ هو في حد ذاته ينفى عنه تهمة المناقصة على العقل العربي، كما ينفى عنه شبهة العرقية والإطار الأثني.

نعم إن ما تحكّم في طريقة الجابري هو العامل الأيديولوجي من حيث إنه يبحث عن سبيل للنهضة يتجاوز ظاهرة الانحطاط الحضاري التي مرّت بها الأمة العربية والاسلامية دون أن تغير من الواقع شيئاً، لذلك فهو إذ يجعل مسؤولية هذا الانحطاط على ما ساد لدى المشرق العربي من نُظم مشوبة بـ (اللامعقول) مع فقر النظام البياني؛ يراهن في الوقت ذاته على أن سبيل النهضة ينطلق من (اللحظة المغربية) المغيية، والمتمثلة أساساً بطريقة ابن رشد الفلسفية ضمن ما يطلق عليه النظام البرهاني، والغرض من ذلك هو تحقيق ايصال التاريخ القومي للعرب بالتاريخ الثقافي العالمي، سيما وهو يرى أن بذات النظام البرهاني وبنيتيه قام الفكر الحديث والمعاصر الغربي. فمن هذا التحليل يعتبر أنه لا بد لهذا العصر الجديد من بداية هي نقد السلاح، نقد (العقل العربي). مما يعني أنه جعل نفسه حاملاً لمفتاح النهضة بنقده للعقل العربي وتبينه لنواحي القصور والقوة فيه.

ولا شك أن هذا العمل التحليلي وما ينطوي عليه من اعتراف بوجود عناصر متضادة في العقل - القصور والقوة - هو أبعد ما يكون عن المناقصة والعرقية. بل قد يقال إن إدخال الجابري للنظام البرهاني داخل العقل العربي جعل منه وكأنه يزايد على هذا العقل من حيث إنه يحمل عقول العالم الثلاثة - اليوناني والعربي والاوروبي - دفعة واحدة كما سبق أن عرفنا، حيث في هذه الحالة يصبح متفوقاً على غيره بوجود هذا التكثر للعقل، وبه لا يصبح للتغريب الثقافي من معنى، إذ السائر في هذا الدرب من التغريب يمكنه أن يرى نفسه عربياً صرفاً، حيث إنه يتبع إحدى صيغ العقل العربي أو ثقافته. وهذا التناقض إنما ينجم لما في

طريقة الجابري من تناقض لا يفسر بغير الأيديولوجيا التي سبق أن كشفنا عنها.

إذاً لا يمكن أن نتهم الجابري بالمناقضة ما لم يكن - على الأقل - حاملاً لهوية الآخر، كأن تكون هويته هوية تغريبية. والحال إنه لا فقط يعدّ نفسه عربياً قومياً مما هو ليس بموضع شك، بل كذلك إنه كثيراً ما يعرّض النزعة التغريبية إلى النقد، حتى من الناحية الاستمولوجية، كما يلاحظ في كتابه (الخطاب العربي المعاصر) الذي عرّض فيه تيارات هذه النزعة إلى النقد بما لا يختلف عن نقد التيارات التي ترمي إلى النزعة التتريشية، من حيث أنها جميعاً تستند إلى شاهد لتقيس عليه ما هو غائب، وهي الطريقة التي يعدّها غير علمية بخلاف ما يسلم به من الطريقة الفلسفية المدعاة بالبرهانية.

3 - المزايمة على العقلين اليوناني والغربي

واضح إن الجابري يتبنى الاطروحة (اليونانية) متمثلة أساساً بالعقل الأرسطي في طريقته لفهم الواقع. وهو في الوقت ذاته يعد العقل اليوناني (الأرسطي) متحداً مع العقل الاوروبي الغربي رغم التطورات الكبيرة التي ظهرت منذ ظهور العقل الأول وحتى يومنا هذا. فكلاهما يقومان على ما يطلق عليه النظام البرهاني، وكلاهما يجعلان من العقل مطابقاً للحقيقة الواقعية أو الطبيعة، وكلاهما يعتبران العلم متوقفاً على التسليم بالسببية الحتمية. فمن خلال هذه السببية يتأسس العلم والبرهان، كما تتحدد المطابقة بين العقل والطبيعة، وبالتالي فهناك ثابتان في بنية الفكر

اليوناني الاوروبي هما العقل والطبيعة مع غياب الإله كطرف ثالث مستقل، بخلاف ما لدى العقل العربي.

وقد استدل الجابري على ذلك باستشهاده بجماعة من الفلاسفة المحدثين الذين ساروا على خطى الرؤية العقلية اليونانية، وذلك بتثبيت مبدأ المطابقة أو المساوقة بين العقل وقوانين الطبيعة، من أمثال مالبرانش وديكارت وسبينوزا وكانت وهيغل⁴⁸⁴.

وإذا تجاوزنا ما لبعض هؤلاء الفلاسفة من اختلاف في موقفهم إزاء علاقة العقل بنظام الطبيعة، وبكيفية خاصة عمانوئيل كانت الذي لا يقرّ المطابقة كما هي في مفهوم النظرية العقلية الأرسطية، وكذا هيغل الذي يرى المطابقة عبارة عن صيرورة تتحقق عبر التاريخ.. كذلك لو تجاوزنا موقف الفلاسفة التجريبيين من السببية والعقل بخلاف ما لدى النظرية العقلية، خاصة فلسفة ديفيد هيوم التشكيكية.. فمع ذلك نرى أن الجابري قد سكت عن آخرين لم يقرّوا مقالة المطابقة؛ كما يتضح الحال لدى الوضعية المنطقية، بل الاتجاه العام للعلم والفكر المعاصرين.

أما المؤاخذات التي أبداها الناقد بهذا الصدد، فهي أنه اعتبر الجابري قد زايد لصالح العقليين اليوناني والغربي بما هو بعيد عن الحقيقة كالاتي:

1- حاول الناقد أن يُحضر ما غيبه الجابري من السلطة السحرية والاسطورية التي خيّمَت على الحضارة اليونانية وهي في أوج ازدهارها. فهناك الممارسات السحرية «التي تصاعد

⁴⁸⁴ تكوين العقل العربي، ص 20-23.

مدّها في القرن الخامس، قرن بريكليس وسقراط، وأدرك ذروته في القرن الرابع، قرن افلاطون وأرسطو»، وذلك كالرقى والتعاويد والدمى المسحورة وآلهة السحر والأعياد والطقوس الدينية والعرافة وغيرها⁴⁸⁵، ما يجعلها ليست مجرد حضارة عقل، ولا أنها تحمل ثابتين هما العقل والطبيعة فحسب، فالإله في مثل هذه الصورة يُعد طرفاً مستقلاً مع غياب العقل والطبيعة. ومن ثم تكون الحضارة اليونانية كغيرها من الحضارات السابقة تحمل ذات الهجين من عناصر العقل والطبيعة والإله والسحر والمعقول واللامعقول.

مع ذلك يلاحظ أن ما يبرر للجابري وصفه للحضارة اليونانية بأنها حضارة عقل وأنها تحمل ثابتين هما العقل والطبيعة؛ إنما ينبعث من كون هذه الحضارة قد أمدّت الفكر البشري بزخم من الآثار القوية والسابقة على صعيد الفلسفة وبشيء من علم الطبيعة. وهو نفسه لا ينفي وجود النزعات اللاعقلية في الفكر اليوناني، فهو كما رأينا يجعل من اليونان مصدراً للمعقول واللامعقول. فضلاً عن انه يرجح بأن الهرمسية قد نبعت أساساً من أساتذة يونانيين. فاذا كان الجابري يزايد على شيء فإنما يزايد على أرسطو أو طريقته المسماة بالبرهانية. وإن كُنّا نرى أن ذلك نابع عن الأيديولوجيا التي يعمل الجابري بهاجسها كما سبق أن حققنا، حيث أنه مفكر قومي يرى أن النهضة العربية لا يمكن أن تقوم لها قائمة من غير اعتبار للسند التراثي، وباعتقاده أنه ليس هناك سند تراثي يمكن الإتكاء عليه للحاق بركب الطريقة الغربية غير تلك الجهة العقلية التي أمدت الفكر الغربي بمقومات النهوض؛ بعيداً

⁴⁸⁵ نظرية العقل، ص48 وما بعدها.

عن الطرق البيانية والعرفانية، وهذه ليست متحققة بشكلها الأكمل إلا لدى ابن رشد الفيلسوف؛ الذي عُرف بوفائه لأرسطو وإتباعه له.

نعم إن الجابري يقع في الغلو حين يجعل من مقالة ثبات العقل والطبيعة تمتد إلى الفكر المسيحي، ويتصور أن الإله يغيب فيه كقوة مفارقة مستقلة، وهو يستشهد على ذلك بتأويل للفكرة اللاهوتية المسيحية عن (تجسد الله في المسيح) كطرف واحد في قبال طرف الطبيعة⁴⁸⁶. وهو أمر قد أشبعه الناقد بالنقد⁴⁸⁷.

2- طبقاً لقانون المزايمة اتهم الناقد الجابري بأنه قد عزا أبوة مقالة (المطابقة) إلى العقل الغربي الحديث حصراً، رغم أن هذا المفهوم ليس فقط قد ورد لدى العقل العربي الاسلامي، بل هو من إنتاجه أصلاً⁴⁸⁸.

والواقع لا أرى لهذا الاتهام من مبرر، فضلاً عن أن الجابري لا يعزو أبوة تلك المقالة إلى العقل الغربي الحديث كما يدعي الناقد، بل إنه اعتبر العقليين اليوناني والاوروبي مشتركين في حمل هذه الفكرة كعنصر ثابت. فهو يقول بالحرف الواحد: «المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة والقول بأن العقل يكتشف نفسه في الطبيعة ومن خلال التعامل معها ثابتان أساسيان في بنية الفكر الغربي، اليوناني - الاوروبي»⁴⁸⁹.

486 تكوين العقل العربي، ص28.

487 نظرية العقل، ص354 وما بعدها.

488 المصدر السابق، ص225-226.

489 تكوين العقل العربي، ص28.

مع ذلك فروية الجابري لا تنفي أن تكون هذه المطابقة موجودة ضمن العقل العربي، وإن ظلت في هامشه لدى النظام البرهاني بالخصوص.

3 - كما يؤاخذ الناقد الجابري على مزايدته في اعتبار الفكر الاوروبي الحديث والمعاصر قد سارا باتجاه ما كان عليه العقل اليوناني، حيث يلاحظ أنه مارس حالة التغييب بحق العلماء والفلاسفة التجريبيين الذين ساروا في الاتجاه المخالف لما كانت عليه العصور السابقة ومنها الحضارة اليونانية. بل أضاف الناقد بأن مالبرانش الذي استشهد به الجابري للدلالة على الإمتداد الاوروبي لليونان هو نفسه من عرّض مبدأ السببية الحتمية للنفي مثل ما فعل الغزالي من قبل⁴⁹⁰. وهو أمر شبيه بما لحظناه في تعامله مع ابن خلدون والشاطبي وحتى ابن حزم. كذلك فإن سبينوزا الذي استشهد به الآخر كدلالة على ذلك الإمتداد؛ هو الآخر نفسه كان يسخر من سداجة سقراط وافلاطون وأرسطو⁴⁹¹.

مع ذلك نرى أن السياق العام لفلسفة سبينوزا من حيث موقفه من العقل ونظام الطبيعة تجعلانه يسير في نفس هذا الاتجاه، خاصة وان فلسفته تصب في وحدة الوجود.

وأهم ما في الأمر هو أن الفكر الغربي المعاصر هو فعلاً يختلف تماماً عما كان متصوراً إزاء فكرة التطابق بين العقل ونظام الأشياء بخلاف ما ادعاه الجابري. وهو أمر قد أكد عليه

⁴⁹⁰ نظرية العقل، ص201.

⁴⁹¹ المصدر السابق، ص208 و209.

الناقد وإن كانت تحليلاته في هذا الصدد ليست صحيحة أو مورد اعتماد.

ففيما يتعلق بالتحول الذي جرى لدى الاعتقاد العلمي المعاصر يُخطئ الناقد حين يتصور أنه يتبنى مقالة اللانظام خلاف الطريقة الأرسطية والتصور الديني للعالم، معتمداً في ذلك على نصوص لبعض الغربيين هي أشبه بالنصوص الأدبية منها بالعلمية⁴⁹².

⁴⁹² فمن المقاطع (الأدبية) للنصوص التي نقلها الناقد ما جاء عن إدغار موران قوله: «ينبغي علينا أن نغيّر عالمنا. فالكون الموروث عن كبلر وغاليله وكوبرنيكوس ونيوتن ولا بلاس كان كوناً بارداً، متجمداً، من أفلاك سماوية، وحركات مستديمة، ونظام تام أتم، واتزان وتوازن. وعلينا الآن أن نقايسه بكون ساخن، من غيمة متقدة ملتبهة، وكرات نارية، وحركات غير قابلة للارتكاس، ونظام يخالطه اللانظام، وانفاق، وهدر، واختلال توازن. لقد كان الكون الموروث عن العلم الكلاسيكي واحدي المركز. أما الكون الجديد فعدم المركز، متعدد المراكز... متقجر، متفتت. وما كان يؤلف العمود الفقري للكون ومعماره قد أمسى أرخبيلات منجرفة في شتات عادم البنية. ولقد كان الكون القديم ساعة كبيرة مضبوطة أتم الضبط. لكن الكون الجديد غيمة متقلبة. الكون القديم كان يضبط الزمن ويقطره. والكون الجديد يجرفه الزمن؛ فالمجرات هي نواتج، أناء في صيرورة متناقضة. فهي تتكون، وتترنح، وتتهارب، وتتصادم، وتشتت... ولقد كان الكون القديم يجد مستقراً مريحاً له في المفاهيم الواضحة المتميزة من قبيل الحتمية والقانون والوجود. أما الكون الجديد فيطيح بالمفاهيم، ويجاوزها، ويفجرها، ويرغم الحدود الأكثر تناقضاً على أن تتقارن وتتعانق، بدون أن تفقد مع ذلك تناقضاتها في وحدة صوفية... إن كوناً إذن قد مات. إنه الكون الذي لا يفتأ، منذ بطليموس، وعبر كوبرنيكوس ونيوتن واينشتاين، يدور في مدار النظام. لكن الكون الجديد الذي يولد على مرأى منا ومبصر ما عاد يدور حول النظام... وهذا الكسوموس الجديد لا يحمل لراصده سوى عدم يقين لا يطاق». ويقول آخر: «إن أول المفاهيم التي طردتها الرؤية الجديدة للعالم هو المفهوم المركزي في الروينتين القديمة والكلاسيكية للعالم: أي مفهوم النظام. فالكون، في جملته تقريباً، لا وجود له إلا في حالة شتات وعدم نظام. ذلك أن الكون، خلافاً للتصور القديم، ليس عالماً من جليد وثبات، بل عالم من نار وتفاعل. وحسب التقديرات الراهنة للعلم، فإن الكون يتألف من خمس مائة مليون مجرة، كل مجرة تتألف من مليار إلى مائة مليار من الشمس. وكل شمس من مليارات المليارات الشمس عبارة عن كرة ملتبهة، قنبلة هيدروجينية هائلة قيد التفجر المستمر والمتراكم. والحال أن عالم النار والحرارة ليس عالماً نظامياً، بل عالم من انصهار وانفلاق وتفاعل مركب. والحرارة لها دوماً فاقدتها: فرفيقها الدائم هيجان وغيلان وشتات وفقدان وهدر ونزيف، أي لا نظام. وهذا اللانظام مائل في كل نسيج الكون: الأكبر والأصغر على حد سواء. فالشمس على صعيد الكون الأكبر حركة دائبة، وغير قابلة لأي قياس إلا بمليارات السنوات الضوئية، من انفجارات

كما يخطئ حين يتصور أن العلم المعاصر قد اخترق مفاهيم أرسطو في عدم التناقض والهوية والسببية، معتبراً أن الطبيعة تجري مجرى مخالفاً تماماً لهذه المبادئ⁴⁹³.

والواقع إن النظرة المعاصرة ما زالت تلتزم - غالباً - بسيادة النظام دون اختراق لتلك المبادئ، رغم أنها لم تتخذ الطريقة الأرسطوية. فنحن نعلم أن أرسطو وضع هذه المبادئ كقوانين تتحكم في كل من الموضوع الخارجي والفكر الانساني عامة. وبحكم أنها أولية وضرورية فإن المنطق الأرسطي - وعلى رأسه البرهان - يتوقف على التسليم بها، حيث لا يمكن أن تكون هناك معرفة صحيحة من غير الاعتماد عليها.

فأرسطو يقول: «فإن لم يكن سبيل إلى علم الأوائل؛ فانه لا سبيل إلى أن نعلم على الاطلاق الأشياء أيضاً التي عن هذه، ولا سبيل أيضاً إلى أن تعلم على الحقيقة»⁴⁹⁴. وبنظر هذا المعلم أن تلك المبادئ وإن كان لا يمكن البرهنة عليها؛ إلا أن اكتشافها يأتي

النجوم اشتعالاً وانطفاءً، ومن تصادمات الأفلاك، وتناطحات المجرات. وإذا صح تشبيه الشمس بمحركات، فهي محركات انفجارية من طبيعة نووية، وقوتها الانفجارية مرتدة إلى ذاتها في سلسلة لا متناهية من التفاعلات التي لا يمكن تعقلها إلا بمنطق الكارثة. فبالكارثة تتخلق الشمس، وبالكارثة تتفاعل وتنتشر، وبالكارثة تنطفئ. وفي ذلك الحريق الهائل الذي هو الكسموس بمليارات بؤره المشتعلة المنطفئة؛ تولد المجرات وتموت. وليس ما بين تقلص رحم الولادة وتشنج ساعة الاحتضار أي نظام أو أي قانون بل فقط سورة جنون حرارية ليس لها من مثيل معروف للانسان، قبل تفجير الذرة، سوى سعار البراكين. وعلى صعيد الكون الأصغر فإن الذرة، التي هي في بناء الكون بمثابة الأجرّة، لا تعدو أن تكون شمساً لا متناهية الصغر وقيد تفاعل لا متناه بين إلكتروناتها وبروتوناتها وفوتوناتها. فهي ليست نظاماً، بل (غيمة)، بل سديم قيد الانتاج الدائم والتنظيم الدائم لذاته. وعلى هذا النحو فإن كل ما في الكون، الأكبر والأصغر (يتكلم بلغة الهداء)» (نظرية العقل، ص186-188).

⁴⁹³ نظرية العقل، ص270 وما بعدها.

⁴⁹⁴ منطق أرسطو، التحليلات الثانية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، نشر مكتبة النهضة المصرية، 1949م، ج2، ص318.

عن طريق ممارستها من خلال الاستقراء حدساً. فهو في (التحليلات الثانية) يؤكد بأن معرفة المبادئ الأولية إنما تحصل من خلال الاستقراء لا البرهان، وذلك من خلال الاعتماد على الإدراك الحسي لاقتناص الكلي، بفضل قوة الحدس⁴⁹⁵.

⁴⁹⁵ منطق أرسطو، ج2، ص463-464. كما انظر المصادر التالية: محمد علي، ماهر عبد القادر: المنطق ومناهج البحث، دار النهضة العربية، بيروت، 1405 هـ - 1985م، ص149. بدوي، عبد الرحمن: أرسطو، دار القلم، الطبعة الثانية، ص78-80. فخري، ماجد: أرسطو طاليس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958م، ص34-35. علماً أن البعض أخطأ وظن أن أرسطو يرى أن المبادئ الأولى مبرهن عليها بدورها بالاستقراء (التام)، وذلك إثر نص للمعلم الأول يقول فيه: «وينبغي أن تعلم: إن الاستقراء ينتج أبدأ المقدمة الأولى التي لا واسطة لها، لأن الأشياء التي لها واسطة؛ بالواسطة يكون فيها قياسها، أما الأشياء التي لا واسطة لها فإن بيانها يكون بالاستقراء..» (منطق أرسطو، نفس المعطيات السابقة، طبعة 1948م، ج1، ص292-296. والصدر، محمد باقر: الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، ص16). والواقع أن أرسطو لا يجعل من الاستقراء برهاناً على تلك المبادئ وإنما يجعل منه بمثابة المنبّه للقوة الحدسية للعقل كما سبق أن عرفنا، كيف وهو يصرح بأن العلم بالبرهان لا يصح ما لم يتم العلم بتلك المبادئ (منطق أرسطو، ج2، ص462). لذلك إنه يقول بصدد مبدأ عدم التناقض: «إن هذا الأول - مبدأ عدم التناقض - أثبت من جميع الأوائل، ومن الناس من يروم أن يوضح هذا الأول ببرهان بجهله وقلة أدبه، فإنه من الجهل وقلة الأدب أن لا يعلم أحد لأي الأشياء ينبغي لنا أن نطلب البرهان ولأيها لا ينبغي لنا أن نطلب البرهان، فإنه لا يمكن أن يكون برهان لجميع الأشياء بقول كلي، لأنه إن أمكن ذلك صارت الأشياء بلا نهاية ولا يكون على هذا النحو برهان أيضاً» (تفسير ما بعد الطبيعة، ج1، ص347). بل إن ابن سينا في كتابه (البرهان) والذي اعتمد فيه على كتاب (البرهان) لأرسطو وسلك مسلكه في كثير من الموارد؛ هو نفسه يتعرض إلى ذات الموضوع الذي طرحه المعلم الأول مجملاً في تحليلاته؛ فأخذ في بسطه وإيضاحه؛ مبيناً أن علاقة الاستقراء بالمبادئ الأولية هي علاقة المنبّه بفضل القوة الحدسية، فمثلاً إنه يقول: «... وأما - تصديق المعقولات - الكائن بالاستقراء فإن كثيراً من الأوليات لا تكون قد تبينّت بالعقل بالطريق المذكور أولاً. فإذا استقرأ جزئياته تنبّه العقل على اعتقاد الكلي من غير أن يكون الاستقراء الحسي الجزئي موجباً لاعتقاد كلي ألبتة، بل منبهاً عليه، مثل أن المماسين لشيء واحد وهما غير متماسين يوجبان قسمة لذلك الشيء. فهذا ربما لا يكون ثابتاً مذكوراً في النفس، فكما يحس بجزئياته يتنبه له العقل ويعتقده...» (ابن سينا: البرهان، تحقيق الدكتور أبي العلا عفيفي، ص222-223). ويقول أيضاً: «وإن كنا قد نستقري من تكرار المحسوسات أموراً كلية، لا لأن الحس أدركها ونالها، ولكن لأن العقل من شأنه أن يقتنص من الجزئيات المتكررة كلياً مجرداً معقولاً لم يكن الحس أدركه، ولكن أدرك جزئياته فاختلف العقل من الجزئيات معنى معقولاً لا سبيل إليه للحس، بل يناله باشراف فيض إلهي عليه» (البرهان، ص250). وانظر التفاصيل في: الاستقراء والمنطق الذاتي،

لذلك من العجب أن يقال عن المنطق الأرسطي بأنه عبارة عن فيزياء الجسم الصلب، كما هي مقولة كونزيت، والتي أيدها كل من الجابري والناقد⁴⁹⁶، مع أن الناظر في هذا المنطق يجده في غاية التجريد والرياضة، خاصة وأن الاعتبار الذي شيده أساساً هو كيفية بناء المعرفة الصحيحة وتمييزها عن سائر المعارف الأخرى ضمن ضوابط وأصول وشروط هي أبعد ما تكون عن الجسم واعتباراته. كيف وهو يرى أن كل المعارف بما فيها معرفة الجسم إن كان صلباً أو غيره تتوقف أساساً على المبادئ الأولى؛ وعلى رأسها وأولها مبدأ عدم التناقض كما رأينا. ولو أن كونزيت قصد العلم الطبيعي لأرسطو - وما يتوقف عليه من فلسفة - لا المنطق؛ لكان محقاً، حيث أن هذا العلم اتخذ - فعلاً - من الجسم الصلب موضوعاً له. وهو يتناسب مع المقارنة التي أقامها بينه وبين العلم الحديث الذي اتخذ من الجسيم الذري موضوعاً له، معتبراً أن الفارق بينهما كبير جداً، حيث أن الأول منهما بدائي بخلاف الآخر الذي هو في غاية الرقي والتطور.

وكما صرح بصيغة عنوان فرعي: (المنطق علم طبيعي أولاً)، ثم شرع بالشرح قائلاً: «العلم الطبيعي الذي يأخذ المنطق شكله ذو طابع بدائي للغاية». إنه «ليس الفيزياء بمعناها الحاضر والناجز... بل الفيزياء بوصفها الفصل الأول، الخطوة الأولى نحو الفيزياء المخبرية»⁴⁹⁷.

الفصل الأول من القسم الأول. والأسس المنطقية للاستقراء / بحث وتعليق، ص 97 و 101 وما بعدها.

⁴⁹⁶ انظر: تكوين العقل العربي، ص 25. ونظرية العقل، ص 265 وما بعدها.

⁴⁹⁷ نظرية العقل، ص 266.

والذي يبدو من هذا النص أن كونزيت يجعل المقارنة قائمة بين المنطق (الأرسطي) وعلم الفيزياء الحديثة، لذلك فهي غير متنسقة، إذ كان الأجدر أن يقارن إما بين المنطق الأرسطي والمنطق الحديث، أو بين العلم الأرسطي والعلم الحديث المتمثل في الفيزياء الذرية.

لكن من الصحيح تماماً أن هندسة إقليدس (المولود سنة 300 قبل الميلاد)، لا المنطق الأرسطي بإطلاقه، هي التي كانت محل نقد؛ لكونها ألفت تطبيق افتراضاتها الرياضية على الأجسام الصلبة الحسية دون شيء آخر، كالذي يعرضه أينشتاين بقوله: إن رياضيات إقليدس «قد قصرت نفسها على تصورات الجسم والعلاقات المكانية بين الاجسام والنقطة والمستوي والخط المستقيم والقطاع، وكلها أشياء صلبة جعلت في صورة مثالية، وكل العلاقات المكانية اختزلت الى علاقات التلامس من تقاطع المستقيمات والمستويات والنقط الواقعة على خطوط مستقيمة.. الخ. اما الفضاء كمتصل فليس له وجود بالمرّة في هذا النظام الذهني»⁴⁹⁸.

وبلا شك لا يعني هذا أن الهندسة الإقليدية صاغت نظريتها من هذه الأجسام الصلبة، بل بمعنى ان تطبيقاتها تكون واضحة بهذا الاعتبار، طبقاً لقاعدة تطابق العقل مع الواقع، وهي القاعدة المستمدة من السنخية الوجودية. فهي تتخذ من الافتراضات البسيطة كالخط المستقيم والمستوي والدائرة والكرة أسساً عقلية صحيحة لكونها بسيطة غير معقدة، او انها تتصف بالجمال

⁴⁹⁸ ألبرت أينشتاين: مشكلة الفضاء والأثير والمجال الفيزيائي، ضمن: أفكار وآراء، ترجمة رمسيس شحاتة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م، ص66.

والكمال الرياضي لما تتميز به من التجانس التام، ومن ثم تسقطها على أرض الواقع. أي مثلما تكون الافتراضات الرياضية جميلة وكاملة وبسيطة لتجانسها الكامل في سماء العقل، فإنها لا بد ان تكون صحيحة أيضاً على أرض الواقع تبعاً للسخرية.

وهذه البساطة التي يعترف بها علماء الفيزياء والرياضة والفلاسفة المعاصرون هي الجانب المغربي الذي دفع أتباع المنطق الأرسطي، بل والفكر البشري طيلة قرون طويلة، لإرتكاب الخطأ الجسيم في اسقاط الإفتراضي الرياضي على الواقع الفيزيائي بدعوى الضرورة العقلية او المنطقية. بل أصبح من المقرر لدى العلماء بأن الهندسة الإقليدية رغم أنها أبسط من اللاإقليدية على الصعيد الرياضي، إلا أنها أعقد من غريمتها على الصعيد الفيزيائي، وهو ما جعل الفيزيائيين يميلون إلى الأخيرة بفضل صاحب النظرية النسبية (أينشتاين)⁴⁹⁹.

ويبقى أن نعرف بأنه لا توجد اعتبارات تخص الأجسام الصلبة للتمسك بالهندسة الإقليدية، فالاعتبارات المعول عليها تتصف بالعقل والضرورة المنطقية مع حالة الاسقاط القائمة على السخرية الوجودية كما أشرنا. وبالتالي فأين هذا الاعتبار (العقلي) من الاعتبار السابق (الحسي)؟!.

مهما يكن لا بد من التفريق بين المنطق والعلم الأرسطي، حيث أن الأول بخلاف الآخر هو في غاية التجريد، وعلاقته منشدة نحو الرياضة بدرجة لا تقل عن انشادها عن (الموضوع الخارجي)

⁴⁹⁹ رودلف كارناب: الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نفاذي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ص189 و191-192، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

وليس الجسم الصلب فحسب. ما يعني أن أرسطو هو - كأبي مفكر وعالم - وإن تأثر بمحيطه الخارجي، لكن لا يمكن اختزال ما قدمه انطلاقاً من الاسقاطات الآلية للبيئة عليه. فلا يمكن تصور أن يكون الجسم الصلب قد حدد منطقته والفلسفة التي تبناها طويلاً وعرضاً، رغم ما لذلك من التأثير ك (موضوع خارجي) له مواصفات عامة تختلف عما انتهى إليها العلم الحديث. ذلك أننا إذا حددنا الفكر الأرسطي بمقالة الجسم الصلب؛ كان لزاماً علينا أن نطرح ليس فقط بكل ما أنتجه أرسطو من معارف عقلية مجردة، بل وما أنتجه الفكر الانساني الذي يتفق معه في المبادئ والمقدمات إلى يومنا هذا، حتى من طرف الكثير من العلماء والفلاسفة المعاصرين الذين لم يشكوا بصحة تلك المبادئ.

هذا من جهة، أما من جهة أخرى فهي أنه لا يمكن فهم المبادئ الأولية - الأنفة الذكر - على حقيقتها من غير مراعاة للشروط الخاصة المقررة لدى المنطق الأرسطي. فبهذه المراعاة تكون المبادئ الأولية بمنأى عن سهام الخرق التي حاول البعض استهدافها. لذلك نجد الكثير من العلماء وفلاسفتهم كالوضعيين المنطقيين وغيرهم؛ اعتبروا مبادئ مثل الهوية وعدم التناقض صادقة وصحيحة بالضرورة لكنها تحليلية لا اخبارية، فهي ليست سوى تكرار وتحصيل حاصل دون أن تخبر بشيء جديد عن الواقع⁵⁰⁰.

⁵⁰⁰ فمثلاً يقول ريشنباخ: «القول أن كل شيء في هوية مع ذاته، وأن كل جملة إما صادقة وإما كاذبة - أي (أن تكون أو لا تكون) بالمعنى المنطقي - هي مقدمات لا يتطرق إليها الشك، ولكن عيبها أنها بدورها فارغة، فهي لا تذكر شيئاً عن العالم الفيزيائي، وإنما هي قواعد نستخدمها في وصف العالم الفيزيائي، دون أن تسهم بشيء في الوصف. فهي تتحكم في صورته وحدها، أي في لغة وصفنا، وإذن فمبادئ المنطق تحليلية» (ريشنباخ،

كما أن بعضهم اعترف بمبدأ السببية العامة على أنه اخباري، وهو وإن رفض فكرة الضرورة التي ينزعها الذهن عليه؛ إلا أنه اعترف بعدم وجود شاهد يمكن من خلاله تكذيب هذا المبدأ وبالتالي نسف العلم الأرسطي الذي يقوم عليه⁵⁰¹.

والواقع إن العلم عاجز عن أن يمدّ يده نحو مثل هذه المبادئ. فمن جهة أن الاخلال المبدئي بمبدأي عدم التناقض والهوية يعد في حد ذاته اخلاً بالعلم والفكر، أي بنفس القضية التي تتناولهما، إذ أن أي خرق لهما هو في حد ذاته يتناقض مع نفسه، إذ إنه لا ينجح إلا بشرط القيام عليهما!

نعم لا بد في مثل هذه الحالة من التمييز في هذين المبدئين: كقضيتين وكواقعين وجوديين. فهما كقضيتين لا يمكن المساس بهما، فكل مساس بهما مآله التناقض، أو مآله الاعتماد عليهما بالذات، وبالتالي الدور والتناقض. أما المساس بهما كواقعين وجوديين فإنه الآخر وإن كان لا يبعث على التناقض والدور إلا أنه لا يمكن الاستدلال عليه مطلقاً، كما لا يمكن الاستدلال على خلافه. ومثل ذلك كمثّل الحياة العامة الكلية أو الواقع الإجمالي من

هانز: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1979م، ص45-46). كما يقول الدكتور زكي نجيب محمود: «ضمن تعريف المثلث في هندسة اقليدس بأنه سطح مستو محاط بثلاثة خطوط مستقيمة؛ تترتب نتيجة خاصة بمقدار زواياه وهي أن تلك الزوايا تساوي مائة وثمانون درجة، وقد تظن أن هذه النتيجة علم جديد لم يكن في التعريف، وهو علم يزودنا بخبر عن المثلث المرسوم في الطبيعة الخارجية، ولو كان الأمر كذلك لصح قول القائلين: بأن القضية الرياضية قبلية واخبارية في أن معاً، لكن حقيقة الموقف غير ذلك» (محمود، زكي نجيب: نحو فلسفة علمية، ص176). لكننا في (الاستقراء والمنطق الذاتي) كشفنا عن الخلط المستخدم بين القضايا التي توصف بأنها: (تكرارية = تحليلية = ضرورية = لا إخبارية)، وكذا بين القضايا التي توصف في المقابل أنها: (جديدة = تركيبية = اخبارية = غير ضرورية). حيث كشفنا أن هذه المساواة ليست دائماً صادقة وصحيحة.

⁵⁰¹ نشأة الفلسفة العلمية، ص106.

حيث انها لا تقبل الخضوع إلى مطلق الدليل؛ سلباً وإيجاباً، سواء بالعقل أو بالاستقراء، وإنما يشهد عليها الوجدان فحسب⁵⁰².

أما السببية فيلاحظ أن المبدأ العام منها لا يمكن خرقه بواسطة العلم. إذ يظل الفكر البشري معتقداً أن أي تغيير وحادثة لا يحصل إلا بسبب ما؛ سواء استطاع هذا الفكر التوصل إلى حقيقة السبب أو عجز عنه. لكن بخصوص السببية الخاصة فمن المعلوم أن التصور الأرسطي لها قائم على فكرة الضرورة، حيث الاعتقاد بأن علاقات الوجود تجري بحسب الروابط التي تحددها العلية من أعلى المراتب وحتى أسفلها، وإن كان تحديد معرفة السبب أو ما هو مقترن به بالطبع تظل خاضعة للطريقة الاستقرائية المسماة لدى المناطق الإسلامية بـ (التجربة)، وذلك عن طريق مبدأ عقلي يقول: (الاتفاق أو الصدفة لا يكون أكثرياً ولا دائماً)⁵⁰³. فبالاعتماد على هذا المبدأ تتقرر العلاقة الحتمية بين ما يعرف بالسبب - أو ما هو مقارن له بالطبع - وبين ما يعرف بالمسبب. مع ذلك يلاحظ أن التقليد الأرسطي يرى أن من الجائز الوقوع في خطأ (التجربة) فيؤخذ ما بالعرض بدل ما بالذات، ومنه تكون النتيجة غير محتمة⁵⁰⁴، وهو استدراك يتناسب كلياً مع

⁵⁰² يلاحظ بهذا الصدد: الاستقراء والمنطق الذاتي.

⁵⁰³ انظر حول ذلك المصادر التالية: البرهان لابن سينا، ص96 ومنطق الاشارات والتنبيهات، ص217. السيزواري، ملا هادي: شرح المنظومة، طبعة حجرية، ص91.

⁵⁰⁴ فقد ذكر ابن سينا يقول: «إن التجربة كثيراً ما تغط أيضاً إذا أخذنا ما بالعرض مكان ما بالذات فتوقع ظناً ليس يقيناً. وإنما يوقع اليقين منها ما اتفق إن كان تجربة فيها الشيء المجرب عليه بذاته. فأما إذا أخذ غيره مما هو أعم منه أو أخص، فإن التجربة لا تفيد اليقين» (البرهان، ص96). بل نُقل عن أرسطو ذاته ما يقرب من هذا الاستدراك. حيث جاء انه صرح بأن «الاستقراء ينتقل من حالات فردية إلى حالات كلية، ومن المعلوم إلى المجهول، ويشترط لمثل هذا الانتقال أن نبحث عن أوجه التشابه ونفحصها جيداً، لأننا لن نستطيع التوصل للحكم الكلي من البيانات التي أمامنا ما لم نقم باستقراء الافراد في

التغيرات العلمية التي أظهرت أسباباً حقيقية للحوادث لم تكن تعرف في السابق.

وعليه فإن مثلاً تقليدياً من قبيل احتراق القطن بالنار، وإن كان يبدو ساذجاً لأول وهلة إذا ما عُزل عن شروطه الخاصة، إلا أنه مع أخذ جميع شروطه فإن المثال يظل مورداً من الموارد الفلسفية التي كانت موضعاً للاختلاف بين المتكلمين والفلاسفة.

وخلاصة الخلاف تصاغ بالسؤال التالي: هل يمكن لمادة القطن أن لا تحترق إذا ما كانت هناك ذات الشروط المادية المهيئة لاحتراقها سواء الشروط الخاصة بالنار أو بالقطن أو بالعلاقة المباشرة بينهما؟

فالملاحظ أن مثل هذا السؤال هو من صميم البحث الفلسفي، وهو يخرج عن كونه ذا طبيعة علمية، فهو ينقلب إلى تساؤل ميتافيزيقي عما إذا كانت هناك قوة خارقة أو متعالية كالإرادة الإلهية يمكنها أن تفعل شيئاً خلاف الشروط المعهودة، أم أنه لا يمكنها ذلك. وبالتالي فهل السببية الخاصة مجرد عادة أو أنها ضرورة؟

يتبين من ذلك أن العلم لا يمكنه أن يتجاوز السببية؛ لا بمفهومها العام الشامل، ولا حتى بمفهومها الخاص، طالما أن قابلية العلم

الحالات التي تكون متشابهة.. ففي بعض الحالات فإنه من الممكن في الاستقراء أن نسأل السؤال في صورته الكلية، ولا يسهل هذا في حالات أخرى حيث لا يوجد حد عام مؤسس يجمع كل التماثلات. وفي هذه الحالة فإنه حين يريد الناس انقاذ الكلي يستخدمون العبارة (في كل حالات هذا النوع)، ولكن من أصعب الأمور أن نميز أياً من الأشياء الواردة هي من هذا النوع، وأياً ليس منه» (المنطق ومناهج البحث، نفس المعطيات السابقة، ص150).

على الكشف عن المستجدات من الشروط والأسباب لا تلغي المعنى الفلسفي من القضية. بل إن بعض العلماء وفلاسفة العلم المعاصرين ظلوا يعتقدون بضرورة التمسك بالجانب الحتمي من هذه السببية لعلاقات الطبيعة، كما هو الحال مع أينشتاين الذي خالف أصحاب نظرية الكوانتم في اعتقادهم بأن الصدفة ولو بالمعنى الرياضي الاحصائي هي الحاكمة في المجرى العام للكون على شاكلة لعبة الزهر على الطاولة، حيث اعتقد أن هناك نظاماً حتمياً صارماً هو الذي يطبق في العلاقات التي يشهدها الكون⁵⁰⁵. وكذا هو الحال مع فيلسوف العلم المعاصر برتراند رسل، إذ اعتقد بأن المنهج العلمي قائم على بعض المصادرات التي لم تنتزع عن التجربة، بل إنها سابقة عليها، كمبدأ السببية المتضمن للحتمية واطراد الحوادث وسلطان القانون في العالم الطبيعي⁵⁰⁶.

هكذا يتضح أن المبادئ المعرفية الثلاثة التي جاء بها المنطق الأرسطي غير قابلة للخرق والنقض إذا ما روعيت فيها شروطها الخاصة، بغض النظر عن مقدار القيمة العلمية التي يمكن أن تحملها وهي بهذا الشكل من التقييد.

ثانياً: الانتحال والسرقة والتحريف

⁵⁰⁵ للتفصيل انظر: منهج العلم والفهم الديني.

⁵⁰⁶ زيدان: محمود فهمي: من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية، بيروت، 9821م، ص111-114.

مع معجم فوكييه.. المصدر المسكوت عنه

اتهم الناقد الجابري في العديد من المواقف إنه لم يقرأ الكتب التي أحال إليها في هوامشه، وإنما اعتمد على مصادر ثانوية ظل ساكتاً عنها، وأهمها كتاب (معجم اللغة الفلسفية) لمؤلفه بول فوكييه. ويأتي هذا الاتهام من خلال عدد من القرائن التي جمعها الناقد بصدد جملة من النصوص التي وظفها الجابري من المصادر الأجنبية (الفرنسية)، وذلك كالآتي:

أولاً:

سخر الناقد الفصل الأول من كتابه لاثبات مثل تلك التهمة على نص للجابري يعتمد فيه على تقسيم لالاند للعقل في كتابه (العقل والمعايير) من حيث إنه عقل مكوّن وعقل مكوّن.

فنص الجابري يقول: «لنستعن بادئ ذي بدء، في تلمس الجواب عن هذه الأسئلة، بالتمييز المشهور الذي أقامه لالاند بين العقل المكوّن أو الفاعل والعقل المكوّن أو السائد. الأول ويقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ. وبعبارة أخرى إنه: (الملكة التي يستطيع بها كل انسان أن يستخرج من ادراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس). أما الثاني فهو: (مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالنا)، وهي على الرغم من كونها تميل إلى الوحدة فإنها تختلف من عصر لآخر، كما قد تختلف من فرد لآخر. يقول

لالاند: (إن العقل المكوّن والمتغير ولو في حدود، هو العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة. فإذا تحدثنا عنه بالمفرد (= العقل) فإنه يجب أن نفهم منه العقل كما هو في حضارتنا وفي زمننا)، وبعبارة أخرى إنه: منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تُعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة»⁵⁰⁷.

وقد اعترض الناقد على هذا النص بخمس ملاحظات غطّت الفصل الأول من كتابه تقريباً. وكانت ملاحظاته كالتالي:

الملاحظة الأولى: بنظر الناقد إن تعريف العقل المكوّن بأنه (الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس) لا وجود له لدى لالاند، لا في كتاباته إجمالاً ولا في كتابه (العقل والمعايير) حصراً. وإنما صاحب هذا التعريف هو بول فوكييه، مؤلف (معجم اللغة الفلسفية)⁵⁰⁸.

والملاحظ على هذه الملاحظة إنه لا يظهر من نص الجابري بما هو صريح وواضح أنه ينسب التعريف المذكور أعلاه إلى لالاند. وإن كان سكوته عن ذكر مصدر ما نقله من تعريف يوحى بأنه قد اقتبس من لالاند، الأمر الذي أثار حفيظة الناقد، خاصة وأن صاحب التعريف هو فوكييه الذي يعتبره الناقد المرجع الأساس الذي يحتمي خلفه الجابري خلسة.

الملاحظة الثانية: بنظر الناقد إن تعريف العقل المكوّن بأنه (مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالنا)،

⁵⁰⁷ تكوين العقل العربي، ص15.

⁵⁰⁸ نظرية العقل، ص13-14.

وتوصيف هذه (المبادئ والقواعد) بأنها (على الرغم من كونها تميل الى الوحدة فإنها تختلف من عصر لآخر، كما قد تختلف من فرد لآخر)، لا وجود لهما أيضاً لدى لالاند، وإنما هما مترجمان بدورهما عن فوكييه⁵⁰⁹.

وتعليقنا على هذه النقطة لا يختلف عما ذكرناه بصدد الملاحظة الأولى، حيث لا يظهر من نص الجابري إنه ينسبه بشكل صريح إلى لالاند. وقد يكون الجابري اعتمد فعلاً على معجم فوكييه من غير أن يذكر اسمه.

الملاحظة الثالثة: يرى الناقد أن تعريف الجابري الاضافي للعقل المكوّن بأنه (منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تُعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة) لا وجود له هو الآخر لدى لالاند بحرفه، وإن كان في معناه لا يتعارض ونظرية لالاند⁵¹⁰.

وفي هذه النقطة يلاحظ أن الجابري يحيل ما ذكره من تعريف إلى كتاب لالاند مع ذكر رقم الصفحة، والناقد يذكر في هذه الصفحة من الكتاب نصاً هو في واقعه يتشابه كثيراً مع النص الذي نقله الجابري، إذ جاء فيه أن العقل المكوّن هو «على الضد من العقل المكوّن، تلك المنظومة العامة من القواعد المشكّلة والحقائق المقررة التي لا تعبر في كل آن، مهما تكن ثمينة، إلا عن مقتنى الحضارة البعيد عن أن يكون كاملاً»⁵¹¹.

509 نظرية العقل، ص14.

510 المصدر السابق، ص15.

511 المصدر السابق، ص15.

على أن الاشكال الذي نثيره بوجه الناقد هنا، هو أنه لو صدق بأن الجابري لم يطلع على كتاب لالاند وإنه اقتبس ما ذكره عنه من كتاب فوكييه؛ لكننا نجد - على الأقل - رقم الصفحة المذكورة لكتاب لالاند، أو ما هو قريب عنها، مذكوراً حتماً في كتاب فوكييه. فهذه نقطة هامة يُفترض أنها لا تغيب على الناقد الذي حاول أن يجمع كل ما أمكنه واعتقد أنه يشكل جسراً يربط الجابري بفوكييه، مع تفكيك ما يراه أنه جسر وهمي يربط الأول بعدد من الفلاسفة والمفكرين الغربيين، وهم الذين أحال اليهم الجابري في هوامشه.

الملاحظة الرابعة: يؤكد الناقد بأن الجابري لم يتعرف على نظرية لالاند في المصدر المشار اليه (العقل والمعايير)، وذلك لكونه يتخذ في فقرة لاحقة موقف المنتقد لتلك النظرية التي بنى عليها تحليله للعقل العربي «والتي لا يثبت بنقده لها سوى المزيد من الجهل بها». ففي هذه الفقرة يقول الجابري: «ومع ذلك، وعلى الرغم من أهمية هذا التمييز بين العقل الفاعل والعقل السائد بالنسبة لموضوعنا، فيجب ألا نغفل علاقة التأثير والتأثر القائمة أبداً بينهما. فمن جهة ليس العقل السائد شيئاً آخر غير تلك المبادئ والقواعد التي أنشأها وينشئها العقل المكوّن الفاعل، وهذا بتأكيد لالاند نفسه: فالعقل السائد، أي جملة المبادئ والقواعد الذهنية السائدة في فترة زمنية ما، هو من إنتاج العقل الفاعل أي ذلك النشاط الذهني الذي يتميز به الفرد البشري على الحيوان،

فمصدره إذن في العقل نفسه لا خارجه، ومن جهة أخرى فالعقل المكوّن الفاعل، يفترض عقلاً مكوّناً كما يقول ليفي سترأوس»⁵¹².

ومورد اشكال الناقد هو أن لالاند نفسه يبني نظريته على أن «العقل المكوّن يفترض عقلاً مكوّناً»، فهل يحتاج إلى تذكيره بذلك حتى يدخل صاحب كتاب (الفكر الوحشي) ليفي سترأوس دخول المقتحم وكأنه ينقد نظرية لالاند، مع إنه ما كان يساجل لالاند لا من قريب ولا من بعيد، ولا حتى ذكر اسمه ولو لمرة واحدة في جميع صفحات كتابه، وإنما كان بصدد الرد على جان بول سارتر في تصوره حول أولوية التاريخ المطلقة في تكوين الجماعة البشرية البدائية.

وما يريده الناقد من هذا النقد هو أن يقول بأن الجابري لم يطّلع على كتاب لالاند، وإلا لما كان هناك داع ليظهر نفسه وكأنه ينقد لالاند في قضية هو نفسه قد أكدها، ولا كان هناك داع ليحشر سترأوس ويظهره بمظهر الناقد في قضية لم يخلّ بها لالاند. بل أكثر من هذا زعم الناقد بأن الجابري لم يطّلع حتى على كتاب سترأوس الذي يحيل إلى مصدره (الفكر الوحشي)، حيث يقتبس عبارته من كتاب فوكييه المشار إليه⁵¹³.

مع ذلك يلاحظ أن ما ذكره الناقد ما زال يُعد من التكهّنات. ذلك بأن ما بدا على الجابري من أنه ينقد لالاند وأنه جاء بمقالة سترأوس في نفس هذا السياق والذي يفترض أن نظرية لالاند لم تضع في عين اعتبارها كون كل عقل مكوّن يفترض عقلاً مكوّناً

⁵¹² تكوين العقل العربي، ص16.
⁵¹³ نظرية العقل، ص15 وما بعدها.

قبله؛ إن ذلك إنما يبرره على الظاهر بأن لالاند لم يكن بتلك الصراحة في تحديد هذه المسألة مثلما وردت عن ليفي سترأوس الذي قال بها من غير غبش ولا لبوس. فحتى الناقد يعترف بأن لالاند يبدو عليه وكأنه «يقدم في القيمة والمرتبة العقل المكوّن من حيث هو فاعلية ذهنية محضة ومملكة تأسيسية وتشريعية للنشاط العقلي»، وإن كان يقر بالمقابل ما للعقل المكوّن من دور كبير. إلا أن ما ذكره الناقد عن لالاند في هذا الصدد من الدور الكبير للعقل المكوّن لا يمتّ إلى الجانب المعرفي في التأثير على العقل المكوّن من حيث الأساس، وإنما إلى السلوك الاجتماعي أو الوظيفي في تلاحم الجماعة التي تنتمي إليه والتي تضعه بقدر ما يوحدّها على أنه مطلق⁵¹⁴. وهو ما يعزز كون لالاند لم يكن صريحاً في تحديد التأثير الذي يمارسه العقل المكوّن على العقل المكوّن، أو أسبقيته عليه كما هو صريح عبارة سترأوس. مما يبرر للجابري إخضاعه إلى ما يشبه النقد، ويبرر في الوقت ذاته إدخال مقالة سترأوس كشاهد موظف للنقد وذلك بنقله من مجاله في سجاله مع سارتر إلى حقل لالاند، من غير ضرورة لأن يكون سترأوس قد تطرق إلى لالاند أو كان له شكل من الحضور في ذهنه.

على أن هناك نصاً للفيلسوف لالاند نقله صاحب (تكوين العقل العربي) كما نقله الناقد من غير أن يوظفه لتأييد زعمه ضد الجابري. ويبدو أنه غير موجود في كتاب فوكييه، وإلا لما سكت عنه الناقد، خاصة وأن الجابري لم يشر إلى مصدره⁵¹⁵.

⁵¹⁴ نظرية العقل، ص19.

⁵¹⁵ في هذا النص يذكر الجابري أن لالاند يقول: إن العقل المكوّن «ينزل منزلة المطلق من طرف أولئك الذين لم يكتسبوا، في مدرسة المؤرخين أو مدرسة الفلاسفة، الروح النقدية»، أولئك الذين يحكمهم العقل السائد الذي أنتجه عقل أجدادهم الفاعل، عقل ثقافتهم

الملاحظة الخامسة: يرى الناقد أن الجابري لم يدرك غاية قسمة لالاند للعقل ولم يوظف ذلك توظيفاً مثمراً في مشروعه لنقد العقل العربي. فإذا كان لالاند أعطى قدرة توحيدية للعقل المكوّن؛ فإن الجابري قد تجاهل هذه الوظيفة التوحيدية. إذ إنه بدلاً من أن يردّ مختلف تجليات هذا العقل في مجالات الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة إلى البنية العضوية الواحدة التي تصدر عنها؛ فإنه عمد إلى تشطير هذا العقل تشطيراً ثلاثياً عبارة عن كل من البيان والعرفان والبرهان، بحيث جعل بعضها في حرب دائرة مع البعض الآخر. وفي ذات الوقت نصّب نفسه طرفاً في هذه الحرب، الأمر الذي جعل ممارسته للنقد تقوم على الجدل الأيديولوجي وليس النقد العلمي الاستمولوجي.

كذلك يرى الناقد أن الجابري قد قوّت على نفسه فرصة ممارسة القراءة النقدية للعقل العربي، وهذه المرة من حيث وظيفة العقل المكوّن، وذلك بمراجعة العقل لذاته وتجاوزه لما هو مكوّن باستمرار، وهو الذي يسميه لالاند باسم (حركية العقل).

فالجابري بنظر الناقد وإن بدا في أول الأمر يأخذ حركية العقل هذه بعين الاعتبار، وذلك في الجزء الأول من مشروعه (نقد العقل العربي)، حيث جاء تحت عنوان (تكوين العقل العربي)، إلا أنه ما لبث أن اختار للجزء الثاني عنواناً أبعد عن الحركية وعن التاريخية معاً، هو (بنية العقل العربي)، وهو عنوان يشفّ عن

التي يعتبرونها الثقافة الوحيدة والممكنة، أو على الأقل العالم الثقافي الخاص بهم (تكوين العقل العربي، ص16. ولاحظ: نظرية العقل، ص20).

نقلة نوعية من مشروع لنقد تكويني وصيروري إلى مشروع لنقد
بنيوي للعقل العربي⁵¹⁶.

والواقع إن ما طرحه الناقد بخصوص الملاحظة الخامسة - التي
تنطوي على عدد من الملاحظات - يستدعي التوقف. فنحن لا
يعنينا إن كان الجابري أدرك غاية تمييز لالاند للعقل أم لم
يدركها، كما لا يعنينا إن كان قد اتخذ من لالاند مرجعاً مطلقاً بهذا
الخصوص أم أنه وظّف شطراً من نظريته فحسب، بل ما يعنينا
حقاً هو ما أبداه الناقد من فهم خاطئ للعقل المكوّن، حيث صوّره
وكأنه يحمل كل نتاج يصدر عن العقل البشري في فترة زمنية
ومكانية ما، لذلك فهو يؤاخذ على الجابري أنه لم يُرجع تجليات
الثقافة العربية الإسلامية من الفقه وعلم الكلام والفلسفة والتصوف
وما إليها إلى البنية العضوية الواحدة التي تصدر عنها. وهذا هو
عين المغالطة. ويبدو أن الجابري وقع هو الآخر في نفس هذا
الخطأ⁵¹⁷.

فالعقل المكوّن في هذه الحالة إما أن يكون متناقضاً وغير متسق
في ذاته، وذلك لحمله قواعد متنافرة وأسساً متضاربة لا يجمعها
جامع، مما تدل عليه الخلافات الأساسية المستقطبة، كما هو الحال
بين علمي الفلسفة والكلام، وعلى نحو عام بين نظامي الوجود
والمعيار. أو يكون العقل المكوّن متكثراً لا واحداً، أي يصبح لدينا
عدد من العقول والبنىات العضوية وليس عقلاً واحداً أو بنية
واحدة. بل نرى من الناحية المبدئية أن ما يطلق عليه العقل
المكوّن وما يفهم عنه لأول وهلة على أنه واحد مغلق، هو في

⁵¹⁶ نظرية العقل، ص18 وما بعدها.

⁵¹⁷ انظر: تكوين العقل العربي، ص16.

واقع الأمر ليس كذلك، فأنت لا تجد عقلاً مكوّناً إلا ويتداخل مع عقول مكوّنة أخرى تنتمي إلى نفس المعطيات الحضارية والثقافية، إذا ما استثنينا مجتمع الجماعات البدائية حيث يُتوقع لكل جماعة أن تمتلك عقلاً مكوّناً واحداً من غير منافسة ومداخلة مع العقول الأخرى.

فبشهادة الواقع تكون العقول المكوّنة في بعض جهاتها متنافرة مغلقة، وفي جهات أخرى منفتحة ومداخلة، وبالتالي فكل عقل مكوّن يمكن أن تتسع مساحته ضمن اعتبارات محددة داخل عقل مكوّن آخر، بل ويمكن أن تكون بعض العقول متشكلة من زوائد المداخلات بين العقول الأخرى. وعليه فإن ظاهرة العقل المكوّن ليست بظاهرة بسيطة التكوين، بل هي تركيبية في غاية التعقيد. لذلك نعتبر الحديث عن هذا العقل لا معنى له ما لم يُحمل على الصعيد المنهجي. فمن الناحية المنهجية أو الذهنية الصرفة يمكن الحديث عن العقل المكوّن بما يعبر عن نسق موحد ومغلق في ذاته. أما من ناحية الواقع فمثل هذا النوع من العقل لا وجود له إلا في المجتمعات البدائية.

يضاف إلى ما سبق، نعتبر أن تقسيم لالاند للعقل لا يصح إلا إذا كان تقسيماً منهجياً أكثر مما هو واقعي. فالعقل المكوّن لا يمكنه أن يكون مجرداً وخالياً عن حمل العقل المكوّن، كما أن العقل المكوّن هو الآخر يحمل في ذاته عقلاً مكوّناً وإن كان لا يبدو في الظاهر. وبعبارة أخرى، إن كل ما نعتقد أنه جديد يصل إلى الحد الذي نطلق عليه العقل المكوّن ليس جديداً على إطلاق، بل لا بد أن يتضمن جذوراً سابقة، كما أن كل ما نعدّه سائداً ليس فيه جدّة؛ يمتلك في حد ذاته ما سوف يظهر بمظهر الجديد أو أن الجديد لا

يقوم إلا به. الأمر الذي يؤكد ظاهرة التداخل بين العقليين المكوّن والمكوّن على صعيد الواقع، مما يجعل التقسيم الخاص بهما لا يتجاوز التقسيم المنهجي.

أما حول إشكال الناقد على الجابري من حيث أنه وضع نفسه طرفاً في الحرب الدائرة بين العقول الثلاثة العربية، وهو ما جعل مشروعه يتخذ طابعاً جدلياً وأيديولوجياً دون أن يكون نقدياً، فهو إشكال صادق وصحيح. لكن دفعاً للملابسة ينبغي ان نشير الى إنه لا مانع من الناحية المبدئية من أن ينحاز الباحث إلى طرف دون طرف إذا ما كانت قناعاته منصبة على أحدهما دون الآخر، فربما تصور أن هذا الطرف أصدق حقيقة من الآخر. فكل ذلك لا يمنع من أن تكون دراسته نقدية ابستيمية، خاصة وان الباحث، أي باحث، لا يمكنه التجرد عن نزعة الانحياز. لكن الذي جرّد الجابري عن نقده الابستيمي وجعله يمارس النقد الجدلي إنما هو انحيازه غير المعرفي، أي ذلك المنطلق من اعتبارات أيديولوجية كما أوضحنا سابقاً، بدلالة إنه لا يعرّض ما ينحاز اليه إلى أي نقد معرفي، بل كثيراً ما يقع في تناقضات ومفارقات لا يمكن تبريرها إذا ما حملناه محملاً قائماً على البحث الابستيمي، في حين أنها مفسرة تماماً من منظار الطابع الأيديولوجي.

أما ما أورده الناقد من أن الجابري بدا عليه وكأنه غير مسلّك من مسلّك القراءة التاريخية التكوينية التي تعتمد (حركة العقل) كما في (تكوين العقل العربي) إلى القراءة البنيوية كما يشير إليها اسم كتابه اللاحق (بنية العقل العربي)، فإنه لا يمتّ إلى واقع ما أراده الجابري الذي لا يبدو عليه أي شكل من أشكال التغيير. بل نراه في (تكوين العقل العربي) يؤكد الجانب البنيوي في الفكر

العربي، طرحاً وتصريحاً⁵¹⁸. وهو أمر لا يبعث بالضرورة على التناقض وعدم الاتساق كما يوهم الناقد. أي من الممكن فعلاً الجمع بين القراءتين التاريخية والبنوية من دون تناقض، وذلك إذا ما كانت القراءة التاريخية تجري ضمن الإطار البنوي دون أن تخترقه، حيث يفترض أن تكون هناك مسائل كلية تنحو نحو الثبات لا تتأثر بحركة العقل ومجريات التاريخ، خاصة المسائل التي لها علاقة بآليات المعرفة وطرق إنتاجها. فمهما كان حجم التغيير في التصورات والمفاهيم المعرفية عبر التاريخ، يظل من الممكن أن تثبت قضايا عامة مواكبة للتاريخ دون أن تتغير. وإذا كان الأمر في الثقافة الغربية يوحي بأن حالة التغيير عبر التاريخ قد شملت كل شيء تقريباً؛ فإن الأمر في الثقافة العربية الإسلامية على الخلف، خاصة أن هذه الثقافة - كما يقول حسن حنفي - ثقافة مركزية وليست طردية⁵¹⁹، أي أنها أقرب إلى القراءة البنوية منها إلى التاريخية. فتجد هناك الكثير من القضايا المعرفية الخاصة والعامة، فضلاً عن مناهج المعرفة والقراءة وحتى طرق الاستدلال، هي ما زالت كما كانت من قبل. وإن بدت بعض التغييرات فإنها تظل تغييرات جزئية معزولة عن الاطارات العامة الكلية.

ثانياً:

⁵¹⁸ انظر على سبيل المثال تصريحه في مقدمة كتابه تكوين العقل العربي، ص 6.

⁵¹⁹ مقدمة في علم الاستغراب، نفس المعطيات السابقة، ص 14 و 82.

كما اتهم الناقد الجابري بالأخذ عن معجم فوكييه ونسب ذلك إلى كتاب كورنو (محاولة في أسس معارفنا). فالجابري يقول: «لقد بقي الفكر الاوروبي الحديث، رغم كل ثوراته على (القديم) متمسكاً بفكرة (العقل الكوني) متصوراً إياه على أنه (القانون المطلق للعقل البشري). وسواء نُظر إلى هذا العقل على أنه قائم بذاته مستقل عن فكرة الله، أو نظر إليه على أنه هو الله ذاته، فإن العلاقة بينه وبين نظام الطبيعة تبقى هي هي: إنها المطابقة، أو على الأقل المساوقة. ولقد انعكس هذا التصور حتى على اللغة، واللغات الاوروبية ذات الأصل اللاتيني خاصة، حيث نجد كلمة ratio (أو ما اشتق منها مثل كلمة raison الفرنسية) تعني في آن واحد: العقل والسبب. يقول كورنو: إن كلمة raison (= عقل، بالفرنسية) تدل: تارة على ملكة للكائن العاقل، وتارة على علاقة بين الأشياء بعضها ببعض، بحيث يمكن القول أن عقل الانسان (أو العقل الذاتي) ينتبع ويدرك عقل الأشياء (أو العقل الموضوعي)»⁵²⁰.

فبهذا النص استدل الناقد بعدة أدلة أكدت له أنه لم يطلع على كتاب كورنو. ولو إنه اطلع عليه لما ارتكب خطأً في الترجمة ولا في التأويل ولا كذلك في المناقصة على العقل العربي واللغة العربية بما يتعلق بمسألة السببية. فالناقد يرى أن «الجابري يورد شاهد كورنو تدليلاً منه على أن فكرة (المطابقة) راسخة في العقل الاوروبي إلى درجة انعكاسها على اللغات الاوروبية - وفي مقدمتها الفرنسية - ذات الأصل اللاتيني. والحال أن سياق الشاهد في اتصاليته في كتاب كورنو، لا في انقطاعه في معجم فوكييه،

⁵²⁰ تكوين العقل العربي، ص20.

ينطق بعكس تلك الدلالة. فكورنو يفصح عن برمه، من الصفحات الأولى من كتابه، من إلتباسات اللغة الفلسفية وضيقها واضطرار الفلاسفة إلى أن يستخدموا اللفظة الواحدة لمعاني عدة وشتى صنيعهم مع كلمة (عقل) *raison*. وهو يعتبر ذلك (عيياً طبيعياً) و (قصوراً عضالاً لا برئ له)، وليس بحال من الأحوال مدعاة للفخر في مساق اللغة الفلسفية التي يفترض فيها أن تقوم على أفكار واضحة وألفاظ متميزة. ودوماً على صعيد اللغة الفلسفية، لا اللغة المعجمية كما يتوهم الجابري، يلاحظ كورنو أن طائفة بأسرها من قبيل (الحقيقة) و (الفكرة) و (الحكم) و (الاعتقاد) تنزع إلى التنقل الدائم ما بين المعنى الذاتي والمعنى الموضوعي تبعاً لتركز الانتباه على (الفاعل الذي يعرف أو على موضوع المعرفة). فلفظة (الحقيقة)، مثلاً، تشير تارة إلى صحة الحكم على الشيء وطوراً إلى واقع الشيء. وذلك يصدق (بإطلاق) على كلمات (*raison*، *ratio*، *logos*)، فهي (تشير تارة إلى ملكة للكائن العاقل، وطوراً إلى علاقة بين الأشياء ذاتها، بحيث يمكن القول إن عقل الانسان (*raison* بالمعنى الذاتي) يتتبع ويدرك علة الأشياء (*raison* بالمعنى الموضوعي))⁵²¹.

وقد اعتبر الناقد أن عدم ادراك الجابري لإحتجاجية كورنو على إلتباسات اللغة الفلسفية أفضى به إلى أن «يرتكب خطأً فلسفياً لا يغتفر في ترجمته *La raison des choses* بـ (عقل الأشياء)»⁵²².

⁵²¹ نظرية العقل، ص250-251.

⁵²² نظرية العقل، ص251.

والناقد ينفي أن تكون كلمة *raison* سواء في استعمالها الحاضر أو في تطورها التاريخي أو حتى في اشتقاقها من الأصل اللاتيني؛ تعني (سبباً) بقدر ما تعني دافعاً⁵²³. بل اعتبر هذه اللفظة تعني ذريعة وباعثاً وحجة ولا تعني سبباً⁵²⁴. مع أنه سبق أن ترجم هذه اللفظة في نص كورنو الأنف الذكر إلى معنى (العلة) للأشياء، أي بمعنى السبب الذي يجادل في نفيه هنا.

لكن ليس المهم فيما وقع به الناقد من تناقض، بل المهم هو أنه أخطأ في اتهامه وإدانتة للجابري على ما وظّفه من نص كورنو. فليس هناك من دليل في نص الجابري يثبت أنه أراد تبيان مذهب كورنو أو اعتباره يريد المطابقة، بل نصه ظاهر بأنه قصد تبيان ما يحمله الجانب اللغوي من المعنى الدال على المطابقة، فلهذا الغرض بالخصوص اعتمد على شاهد كورنو، دون أن يكون للأمر علاقة بمذهب هذا الأخير. وبالتالي فإن اتهام الناقد ينحصر فقط في وجود التماثل بين نص الجابري ونص فوكييه في معجمه، من حيث أن الجابري ذكر نص كورنو منقطعاً كما هو منقطع في المعجم، بينما في النص الأصلي له اتصاليته الدالة على المعنى المعكوس، وإن كنا نعتبر أن موضع الشاهد الذي ذكره الجابري يكفي في إرادة ما قصده دون حاجة للنص في اتصاليته كما ذكرنا. بل حتى ما اعتبره الناقد ترجمة خاطئة حين نسب إلى الأشياء صفة العقل؛ فالذي يظهر لي أن الجابري أصاب بقدر ما أخطأ الناقد، ذلك أن كورنو يتحدث وهو في موضع ذكر الملايسة اللفظية لا في موضع اعتقاده هو بالذات. لذلك جاء في النص

⁵²³ المصدر السابق، ص 255.

⁵²⁴ نفس المصدر، ص 256.

المذكور قوله: (بحيث يمكن القول..) فذكر عقل الذات وعقل الأشياء كدلالة على تلك الملايسة للفظه *raison*. والجابري اعتبر هذه اللفظة بالمعنى السالف الذكر شاهداً على كون اللغة قد انعكس عليها ذلك التطابق بين العقل ونظام الأشياء.

ثالثاً:

مرة أخرى يتهم الناقد الجابري بأنه لقط نصاً للفيلسوف المحدث مالبرانش من معجم فوكييه، وأحال في الهامش إلى الأعمال الكاملة لهذا الفيلسوف، رغم أنه ما رآها ولا اطلع عليها. فنص مالبرانش الذي نقله الجابري، من غير ذكر لرقم الصفحة ولا رقم المجلد، يقول: «إن العقل الذي نهدي به عقل كلي (...) عقل دائم وضروري (...)». وإذا كان صحيحاً أن هذا العقل ضروري ودائم وثابت لا يتغير فهو لا يختلف عن الله»⁵²⁵.

ويزعم الناقد أن هذا النص بما فيه من نقاط الفراغ (...) كله وبحرفه المذكور في معجم فوكييه، بل إن هذا المعجم نفسه لم يحدد رقم الصفحة أو الصفحات، ولا حتى رقم المجلد الذي اقتبس منه النص، فضلاً عن أن عدد مجلدات الأعمال الكاملة لمالبرانش التي اعتمدها معجم فوكييه كانت سبعة مجلدات نشرت وقتها، وهي نفسها التي أشار إليها الجابري إتباعاً لفوكييه، في حين أن مجموعة الأعمال الكاملة لمالبرانش كما وجدها الناقد إنما هي في عشرين مجلد كما نشرت فيما بعد، لا في سبعة مجلدات، وأن

⁵²⁵ تكوين العقل العربي، ص20.

النص المقطع الذي اقتبسه فوكييه منتزح عن ثلاث صفحات متتالية.

فضلاً عن ذلك يرى الناقد أن الجابري لو كان يعرف حقاً مالبرانش واطلع على كتابه لما اعتمد على شاهد فوكييه المتخلخل والمقتبس على تقطيع من ثلاث صفحات، بل لإعتمد بدلاً منه على شاهد «أكثر تماسكاً وأنطق دلالة، هو بالتحديد الشاهد الذي تستعيد فيه (إذا) الشرطية، المقحمة في نهاية شاهد الجابري - فوكييه على نحو ناشز وغير مفهوم، دلالتها السياقية». حيث يقول مالبرانش: «إذا صح أن العقل الذي يشارك فيه البشر كافة كلي، وإذا صح إنه لا متناه، وإذا صح إنه ثابت وضروري، فمن المحقق إنه لا يختلف عن عقل الله بالذات»⁵²⁶.

والواقع إن هذا الشاهد الذي يذكره الناقد هو الوحيد الذي يحمل قرائن عديدة قوية يمكنها أن تؤيد الزعم الذي يتهم فيه الناقد الجابري بعدم مراجعته للمصدر الذي يحيل إليه في الهامش؛ معتمداً عما يأخذه من فوكييه. وهو يتسق مع ما سبق أن اتهمه باستخدام بعض تعاريف فوكييه دون ذكر اسمه أو المصدر، موحياً وكأنه تعريف للفيلسوف لالاند. أما الشواهد الأخرى التي ليست لها علاقة بفوكييه والتي يتهم فيها الناقد الجابري بأنه قام بسرقتها أو تحريفها؛ فأغلبها - إن لم يكن كلها - ضعيفة الدلالة على سنرى⁵²⁷.

⁵²⁶ نظرية العقل، ص 199.

⁵²⁷ لكن لا بد من التأنى بالحكم، ذلك أن الناقد هو نفسه كثيراً ما يمارس التحريف في تعبيره عن آراء الجابري أو أقواله. ناهيك عن أن إدراكه للشبه بين نصوص الجابري وبين نصوص غيره ممن يراه مصدراً لهذا المفكر العربي؛ هو إدراك ضعيف قائم على الربط

الجابري والسرقات الفكرية والأدبية

1 - اتهم الناقد الجابري بما يُوصف بالسرقات الأدبية أو الفكرية. حيث اعتبر اشكالية التفكير بالعقل وفي العقل «مستعارة لفظاً ومعنى، شكلاً ومضموناً، من مصدرين مكتومين أو مسكوت عنهما تماماً»⁵²⁸. إذ جاء عن الجابري قوله: «التفكير في العقل درجة من المعقولية أسمى بدون شك من درجة التفكير بالعقل»⁵²⁹.

واعتبر الناقد هذا القول مأخوذاً حرفياً من عبارة وردت في كتاب محمود قاسم (نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الاكويني) الصادر بالفرنسية عام 1978م. حيث أن المؤلف في الفصل الختامي من الكتاب يعلّق على قضية اندثار العقل المستفاد فيقول: «إن التفكير بواسطة المفهوم هو بحد ذاته درجة رفيعة للغاية في المعرفة البشرية، ولكن ثمة درجة أسمى بعد، وهي تلك التي يقتدر فيها العقل على الانعتاق من مضمونه فلا يعود يفكر إلا في نفسه. وهذا الانعتاق هو ما يسميه فليسوف قرطبة اندثار العقل المستفاد»⁵³⁰.

لأدنى مناسبة، كما سيمر علينا نماذج من ذلك أثناء ذكره للشواهد التي يدين بها الجابري. وعلى العموم تجد عدم التأني والتحامل وسرعة الاتهام، مع عدم إيراد المحتملات الممكنة مهما كانت قوية ومبررة؛ هي من العلامات الوافرة في كتاب (نظرية العقل).

⁵²⁸ نظرية العقل، ص 27-28

⁵²⁹ تكوين العقل العربي، ص 18.

⁵³⁰ نظرية العقل، ص 28.

ولا شك أن هذه العبارة تتشابه كثيراً مع العبارة التي أوردتها الجابري، لكن ذلك لا يدعو إلى تأكيد الاتهام الذي يتهم به الناقد خصمه. فكثيراً ما ترد العبارات والمعاني المتشابهة في الكتابات من هنا أو هناك، ومع ذلك يمكن أن تكون مجرد محض توارد أفكار، ما لم تكن القرائن الدالة على الانتزاع والسرقة كثيرة وناطقة.

2 - أما المصدر الثاني الذي اتهم الناقد الجابري بالأخذ عنه؛ فهو هيجل في كتابه (دروس في فلسفة التاريخ)⁵³¹.

والواقع إنه لا توجد عبارة محددة يمكن اتهام الجابري فيها بالسرقة عن هيجل. مع أن الناقد سبق أن صرح بأن اشكالية التفكير بالعقل وفي العقل «مستعارةً لفظاً ومعنى، شكلاً ومضموناً، من مصدرين مكتومين». فما يؤاخذ الناقد على الجابري هو تقسيمه لحضارات العالم طبقاً لمعيارية التفكير بالعقل والتفكير في العقل، حيث جعل الحضارات التي اكتفت بالتفكير بالعقل حضارات غير علمية بخلاف الحضارات التي تداولت كلا التفكيرين. فطبقاً لهذا المبدأ اقتصر على ثلاث حضارات في العالم هي اليونانية والعربية والاوروبية الحديثة. أما مع هيجل فهو وإن كان قد سبق إلى تقسيم حضارات العالم، إلا أن تقسيمه يختلف كلياً عن التقسيم الذي أبداه الجابري، سواء من حيث المضمون أو من حيث المبدأ الذي يقوم عليه التقسيم، بل وحتى من حيث الحضور الأيديولوجي.

⁵³¹ المصدر السابق، ص 31 وما بعدها.

ذلك أن هيجل كما أوضح الناقد أقام تقسيماً هرمياً، ففي البدء قسّم العالم إلى عالمين تاريخي ولا تاريخي. ثم استند في تقسيمه للعالم التاريخي إلى مقدار حضور الوعي العقلي أو الفلسفي، فهناك التاريخ في أول تطوره والذي تنتمي إليه آسيا والحضارات الشرقية القديمة، كما هناك التاريخ في أوج نضجه والذي عدّه وفقاً على أوروبا. وهو حتى في هذا العالم أقام تمايزاً هرمياً انطلاقاً من العمق العقلي والفلسفي، فجعل أوروبا اليونانية في أوله، ثم أوروبا المسيحية، وبعدها أوروبا الحديثة، وأخيراً أوروبا الجرمانية التي ينتمي إليها وجعلها في نهاية التاريخ وقمة الهرم التراتبي⁵³².

ويلاحظ في هذا التقسيم إنه يختلف كلياً عن تقسيم الجابري. فتقسيم الأخير لم يكن من حيث المضمون مشابهاً لتقسيم الأول، كما أنه ليس قائماً على التراتب الهرمي، ولا على مبدأ الفلسفة - أو العقل - ودرجات العمق أو الوعي فيها.

وإذا كان الجابري استند في تحديده على مبدأ التفكير بالعقل والتفكير في العقل؛ فإن هيجل لم يعمل بحسب تقسيماته على مثل هذا المبدأ، لا تصريحاً ولا مضموناً، بدلالة كثرة تفريعاته واعتبارات الهرمية. بل أكثر من هذا أن هيجل لا يركز في تفسيره وتقسيمه للتاريخ على العقل كأداة تفكير، بل على ما له علاقة بالإرادة، فهو يرى أن الإرادة ضرب من الفكر، حيث تكون فكراً معبراً عنه في الواقع. لذلك جعل التاريخ الكلي عبارة عن تقدم للشعور بالحرية، حتى انتهى الأمر عند الحضارة الجرمانية، فكما

⁵³² المصدر السابق، ص 31-32.

قال: «إن الأمم الجرمانية هي وحدها التي ارتفعت لأول مرة إلى الشعور والوعي لهذه الحقيقة، ألا وهي أن الانسان حر بما هو انسان، وأن حرية الروح هي الطبيعة الخاصة الجوهرية بكل انسان بما هو انسان»⁵³³.

ولا شك أن اعتبارات الجابري للعقل والتاريخ ومراكز التقدم والمفاضلة تخلو كلها بالمرّة من المعنى القيمي أو المعياري الذي تتضمنه الإرادة والحرية كما لدى هيجل. يضاف إلى ما سبق أن طريقة هيجل فيها نمط تمايزي معياري عرقي يستند إلى الحتمية الجغرافية، بينما الحال عند الجابري وإن كان يستند في تفسيره من حيث الأساس إلى العامل الجغرافي، إلا أنه لا يقيم ذلك على نحو حتمي ولا عرقي، خلافاً لما يتهمه به الناقد، كما سبق أن بيّنا.

يضاف إلى ما سبق، ثمة حضور شاخص للأيديولوجيا في تقسيم هيجل، حيث جعل الأمة التي ينتمي إليها في قمة الهرم كنهاية للتاريخ وأقصى درجات العقل، بل الشعور بالحرية، وهو خلاف ما لدى تقسيم الجابري. وعليه فماذا بقي لياخذ الجابري من هيجل!؟

* * *

وفي سياق آخر اتهم الناقد الجابري بقلب اشكالية هيجل القائلة: (كل ما هو عقلي فهو واقعي، وكل ما هو واقعي فهو عقلي)، حيث أنها لدى الجابري عبارة عن: (كل ما هو واقعي فهو عقلي،

⁵³³ بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1984م، ج2، مادة (هيجل)، ص591-592.

وكل ما هو عقلي فهو واقعي)⁵³⁴. فالناقد يرى «أن هذا القلب لا يمكن أن يقارفه إلا من يجهل جهلاً مطبقاً فلسفة هيغل وروحها ومفرداتها المركزية»⁵³⁵.

* * *

كما في سياق ثالث اتهم الناقد الجابري بالأخذ عن هيغل دون ذكر اسمه ولا مصدره، وذلك عندما أكد بأن أناكساغوراس هو أول من قال بأن (العقل يحكم العالم). ويرى الناقد أن أول من قال هذه العبارة هو هيغل، وذلك في المدخل العام لكتابه (دروس في فلسفة التاريخ)، حيث صرح قائلاً: إن «اليوناني أناكساغوراس هو أول من قال بأن النوس، أي العقل بصفة عامة يحكم العالم»⁵³⁶.

لكن يلاحظ أن الجابري لم يقل ولم يؤكد في عبارته أن أناكساغوراس هو أول من قال تلك المقولة كما يتهمه الناقد، بل إنه ذكر تلك المقولة وعلق عليها بقوله: «تلك هي العبارة التي تلخص فكرة أناكساغوراس ونظريته التي لا تترك أي مجال للصدفة»⁵³⁷. وإذا كان الجابري لم يذكر اسم هيغل ولا كتابه كمصدر لهذه العبارة؛ فإنه بعد انتهائه من الفقرة التي بدأها بتلك العبارة يشير إلى كتاب روبن الفرنسي⁵³⁸، مما يوحي أنه اعتمد

⁵³⁴ تكوين العقل العربي، ص22.

⁵³⁵ نظرية العقل، ص239.

⁵³⁶ نظرية العقل، ص170. وانظر: موسوعة الفلسفة لبدوي، مادة (هيغل)، ج2، ص915.

⁵³⁷ تكوين العقل العربي، ص19.

⁵³⁸ انظر: تكوين العقل العربي، ص19-20 و30.

في ذكر تلك العبارة على هذا المصدر، وبالتالي لا يهم إن كان يعلم أن قائل هذه المقولة هو هيجل أم غيره.

3 - كما اتهم الناقد الجابري في بعض نصوصه على أنها تكرار شبه حرفي لنص فراس السواح في كتابه (مغامرة العقل الأولى). فالسواح يقول: «تنتمي أساطير التكوين في المنطقة إلى زمرة أساطير الميلاد المائي. فالحالة السابقة لبدء الكون في أساطيرنا التكوينية هي حالة من العماء المائي، ساكن، لا متمايز، لا متشكل، في زمن سرمدى متماثل، لا ينتابه تغيير ولا تبديل كأنه عدم. وفي لحظة معينة، هي هزة ودمار، يليهما بناء جديد، ينبثق الكون من لجة العماء، ويبدأ النظام من قلب الفوضى، ويتحدد الشكل من صميم الهولوى. لحظة يقرر فيها الآلهة خلق العالم، ووضع أسس الكون والحياة. فيبدأ الزمن الذي نعرفه الآن، وتتخذ الأشياء شكلها الذي نراه اليوم»⁵³⁹.

أما نص الجابري الذي يقصده الناقد بأنه تكرار شبه حرفي لنص السواح فهو متضمن في فقرته التالية: «يرى أناكساجوراس أن الأجسام مركبة من أجزاء متشابهة تقبل القسمة إلى غير نهاية من حيث المبدأ، ولكن مع افتراض وجود أجزاء في غاية الصغر لا تنقسم، هي أشبه بالبدور الأولى، لا تدرك بالحواس وإنما تُتصور بالعقل فقط. ولقد كان الكون في أول أمره عبارة عن خليط فوضوي من هذه البدور، عبارة عن (كاوس)، أي عبارة عن عماء مطلق يشكل (الكل) الموجود. وإذا كان كثير من الفلاسفة السابقين قد قالوا بهذه الفكرة أو بما يماثلها فإن ما يتميز

⁵³⁹ نظرية العقل، ص 172-173.

به أناكساجوراس، كما نوه بذلك كل من افلاطون وأرسطو، هو قوله: (إن العقل هو الذي نظم كل شيء وإنه العلة لجميع الأشياء). ذلك لأنه كي يتمكن ذلك الخليط الأولي، أو العماء الكلي، من الخروج من عطالته لا بد من قوة محركة تقوم بالفصل بين الأجزاء ثم الوصل بينها وإعادة تركيبها، وهذه القوة المحركة سماها أناكساجوراس (النوس) أو العقل (أو الروح). لقد بدأت هذه القوة المحركة عملها بإحداث حركة دائرية محدودة، أخذت بعد ذلك في التوسع ولازالت تتوسع، فتشكلت بفعلها النجوم والكواكب والأثير، وتمايز البخار والبارد واليابس والرطب والمضيء والمظلم والكثيف والخفيف. ومن انضمام هذه الكيفيات بعضها إلى بعض نشأت الأجسام المادية، ومن ثم مختلف الكائنات. على أن هذا المبدأ المحرك الذي قام بـ (الدفعة الأولى) الضرورية لمسلسل النشوء والتطور لم يكن مجرد قوة محركة، بل إنه (عقل)، فهو يعرف ويعقل ذلك الخليط - العماء - كما يعرف ويعقل ما تفرع عنه من كائنات وما أقام من نظام»⁵⁴⁰.

ويلاحظ أن المشابهة بين النصين قليلة، وربما الذي أغرى الناقد بوجود مشابهة هو فكرة العماء التي كثيراً ما يرد لفظها أو مضمونها في الكتابات القديمة وعلى رأسها النصوص الفلسفية والعرفانية الصوفية بما تعبر عن حالة للكون بما هي حالة ساكنة متجانسة أولية ظلماء لا حياة فيها، ومنها بدأت الدفعة الأولى لتكوين الأشياء وتحديد النظام⁵⁴¹، بل إنها وردت كذلك في بعض

⁵⁴⁰ تكوين العقل العربي، ص19.

⁵⁴¹ مثلاً تقارب المفردات الواردة في نص كل من السواح والجابري ما جاء في النص الفلسفي لمعنى العماء، إذ عُرّف بالقول: «العماء هو الخلاء المظلم، وغير المحدود، المتقدم على وجود العالم. مثال ذلك قوله في الاصحاح الاول من (التكوين): (كانت الارض خربة وخالية، وعلى وجه الارض ظلمة). والعماء أيضاً حالة الفوضى

النصوص الدينية ومنها الأحاديث النبوية بما هو قريب عن هذا المعنى⁵⁴². ولا شك انه بدون هذا المعنى للعماء لا تجد أي مشابهة بين النصين، فكيف والناقد يرى وجود تكرار شبه حرفي بين النصين؟!

الجابري وتحريف النصوص

اتهم الناقد الجابري إنه قام بتحريف تعريف غونسييت للمنطق الأرسطي الذي اعتبره أنه كان بمثابة (فيزياء الموضوع ما). ومع أن الناقد عدّ هذا التعريف لا يخلو من غموض، لكنه اعتبر الغاية فيه من ادخال (ما) النكرة على (الموضوع) المعرف بأل تعد واضحة، حيث أن التنكير بواسطة (ما) بالفرنسية يفيد كما في العربية ضرباً من التبخيس⁵⁴³. أما الجابري الذي اقتبس التعريف عن كتاب جان أولمو؛ عمل على رأي الناقد بتحريفه كلياً. فمن جهة إنه حوّله مما هو تعريف للمنطق الأرسطي إلى المنطق

والاضطراب التي تكون عليها عناصر الوجود، قبل أن تتناولها يد (الصانع) بالتنظيم والتنسيق. قال ديكارت: (عزمت على أن اترك هنا كل هذا العالم ليجادلوا فيه، وأن أقتصر على الكلام عما قد يحدث في عالم جديد، لو أن الله خلق الآن في مكان ما، في الفضاء الخالي، مادة كافية لتأليفه، ثم حرّك الأجزاء المختلفة لهذه المادة تحريكاً مختلفاً، بحيث أُلّف من ذلك خليطاً مشوشاً على النحو الذي يتوهمه الشعراء). فالخليط المشوش المشار إليه في هذا النص هو العماء، وعلى ذلك فكل ما ليس مرتباً ولا منسقاً فهو عماء». صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، نشر الشركة العالمية للكتاب، مادة العماء، ج2، ص103.

⁵⁴² جاء انه سُئل النبي (ص): أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه، قال (ص): كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء، ثم خلق الخلق وقضى (ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة ابراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، 1985-1988م، ج3، ص323 / ج12، ص221 / ج13، ص353).

⁵⁴³ نظرية العقل، ص266.

باطلاق، كما إنه حرّفه من معناه الذي يراد به الإبخاس من قيمة المنطق الأرسطي إلى معنى يراد به الترقية العلمية للمنطق عموماً، وذلك بحذف أداة التعريف (أل) عن لفظة (الموضوع) كما جاءت عن كونزيت. فالجابري يقول: «أما المنطق فإنه سيصبح هو الآخر - كما قال كونزيت - عبارة عن (فيزياء موضوع ما)»⁵⁴⁴.

لكن يلاحظ أن تعريف الجابري هذا؛ قد استنتجه فعلاً عما نقله من تعريف كونزيت للمنطق الأرسطي، بمعنى أن الجابري لا ينفى أن يكون كونزيت حرّف المنطق الأرسطي بالخصوص، أما التعميم الذي أورده الجابري فربما كان اجتهاداً منه لا يخل بالمعنى بعد حذف كل ما له علاقة بالأصل الأرسطي، فهو يقول: «ومن هنا كان المنطق الأرسطي، كما يقول كونزيت، عبارة عن فيزياء اتخذت موضوعاً لها الجسم الصلب. ومن هنا أيضاً استجابته لمتطلبات الفيزياء الكلاسيكية التي كان موضوعها هي الأخرى: الجسم الصلب. وعندما اخترقت الفيزياء الحديثة جدار (الجسم الصلب) هذا ودخلت عالم الذرة، تغير الأمر تماماً. لقد عجز المنطق الأرسطي عن التعبير عن صفات وخصائص الجسيمات الذرية وأصبح عالم الذرة يفرض على العقل البشري - العقل العلمي - قواعد جديدة، أي منطقاً جديداً. لقد ظهر نوع جديد من الحضور والغياب (مسألة الطبيعة المزدوجة، الجسيمية والموجية، للكائن الذري) ونمط جديد من الترابط (مبدأ الاحتمية الذي قال به هايزنبرغ) واندماج الزمان في المكان وتداخل الموقع مع السرعة... الخ، وقائع جديدة أصبحت تفرض نوعاً جديداً من

⁵⁴⁴ تكوين العقل العربي، ص 25.

التعامل، أي عقلاً جديداً. هكذا نخلص إلى النتيجة التالية: إن العقل هو في نهاية التحليل جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما. أما المنطق فإنه سيصبح هو الآخر - كما قال كونزيت - عبارة عن (فيزياء موضوع ما)، ومن هنا ضرورة الاعتراف بتعدد أنواع المنطق تبعاً لتعدد منظومات القواعد التي تؤسس النشاط العلمي في هذا المجال أو ذاك»⁵⁴⁵.

فهذا النص الذي ننقله يجعل من المناقشات التي أوردها الناقد تكاد تكون قليلة الجدوى. فحتى لو أن الجابري اجتهد وغير سياق تعريف كونزيت للمنطق، الأمر الذي فرض عليه أن يحرف ما في التعريف لكي يتناسب مع التوظيف الذي أراده، حيث نقله مما هو يتعلق بالمنطق الأرسطي إلى ما هو عام وشامل.. مع هذا يظل ما أراده الجابري لا يختلف مضموناً عما رمى إليه كونزيت. ذلك أن نص الجابري المذكور يتضمن الاعتراف بوجود فارق القيمة بين ما كان عليه المنطق الأرسطي وما هو عليه المنطق العلمي الحديث. وهو قريب عما أراده كونزيت، حيث أبخس من قيمة المنطق الأرسطي قياساً مع ما جاد به العلم المعاصر من مفاهيم جديدة قائمة على فيزياء هي ليست كفيزياء ذلك المنطق. فكما يقول الناقد: «إن تعريف غونزيت للمنطق الأرسطي بأنه (فيزياء الموضوع ما) لا يعني سوى شيء واحد: (فيزياء الموضوع العديم القيمة). وتلك هي أصلاً فرضية عمل غونزيت الأساسية: فانطلاقاً من الموضوع (المتطور) للغاية الذي تتعامل معه الفيزياء الحديثة، ألا هو الموضوع الذري، فإن الموضوع

⁵⁴⁵ المصدر السابق، ص52.

الذي يتعامل معه منطق أرسطو هو موضوع (بدائي) للغاية فيزيائياً: إنه الجسم الصلب، لا في بنيته الداخلية، بل في مورفولوجيته الخارجية من حيث إنه جسم ظاهر الوجود، له طول وعرض وارتفاع، يملأ مكاناً معيناً، ويقع في حضوره وغيابه حتى تحت ملاحظة الطفل. صحيح أن غونسيت يضع للفصل الذي يعقده تحت عنوان (فيزياء الموضوع ما) عنواناً فرعياً هو: (المنطق علم طبيعي أولاً)، ولكنه يضيف في الشرح حالاً أن هذا (العلم الطبيعي الذي يأخذ المنطق شكله ذو طابع بدائي للغاية). إنه (ليس الفيزياء بمعناها الحاضر والناجز... بل الفيزياء بوصفها الفصل الأول، الخطوة الأولى نحو الفيزياء المخبرية)»⁵⁴⁶.

فمن هذا النص يمكن ملاحظة أن المشترك العام بين المنطق الأرسطي والعلم الحديث هو أنهما معاً عبارة عن (فيزياء موضوع ما)، سواء كان (الموضوع) بخساً لا قيمة له بمنظارنا الحاضر كالذي اتخذ المنطق الأرسطي، أو كان (الموضوع) راقياً كما هو معلوم لدى ما تعامل به العلم الحديث.

نهاية المطاف

من خلال ما سبق، أرى أن طريقة الناقد في حلقة الأولى (نظرية العقل) لم تتبع أو تمارس البحث الاستيممي كما ينبغي، حيث نجد الاتهام والتحامل والجدل والتقدير في كل شاردة وواردة، أو السعي نحو التقاط الثغرات مهما كانت صغيرة ليست

⁵⁴⁶ نظرية العقل، ص 266.

ذات قيمة. والواقع إن الجابري نفسه لا يخلو هو الآخر من الجدل والتلاعب في الإحضار والتغيب، بل والتعامل في كتاباته على من حملهم مسؤولية التخلف وتكريس اللامعقول كما في موقفه المعياري من فلاسفة المشرق العربي والاسلامي وعلى رأسهم ابن سينا الذي اتهمه بالعنصرية الفارسية من غير دليل يقدمه. لكن مع هذا ينبغي عدم الانزلاق والوقوع فيما وقع به.

مع ذلك نرى أن ما قدمه الجابري من مشروع للنقد هو في غاية الجدة والأهمية. على الأقل إنه بإقرار الناقد - عند تثمينه للمشروع في مقاله بمجلة (الوحدة) المشار اليه في مستهل هذه الخاتمة - هو عبارة عن «اطروحة تغيير، وليس مجرد اطروحة نتقّف».

وهنا الأهمية، ذلك إنه يفتح أمامنا آفاقاً من التفكير لم يكن بالامكان فتحها ما لم تتطرق من موقع الجذور الخاصة بنقد العقل الذي نفكر به، وقد أفادنا مشروع الجابري بهذا النحو من العمل خير إفادة. وهو أمر لا يعني أننا نتفق معه بالضرورة، وبالتالي جاز لنا نفس اطروحته جملة وتفصيلاً، شرط أن يكون العمل مستمداً من النهج الابستيمي بعيداً قدر الامكان عن الأدلجة والجدل، كذلك بعيداً عن صيغ الاتهامات غير القاطعة.

المهم إن ما نستلهمه من الجابري هو ضرورة مراجعة العقل ونقده. فهذه هي الحكمة الثابتة التي نأخذها فعلاً من الطريقة التي طرحها صاحب (نقد العقل العربي)، أما غير ذلك فهو مما يقبل النقد، وبالتالي لا اعتقد أن ما طرحه هذا المفكر أصبح عقبة ابستمولوجية كما يقول الناقد، بل على العكس أرى أن ما طرحه

يبحث على التغيير والمساءلة والنقد، سواء بالنسبة للموضوع الذي أخضعه للنقد وهو العقل العربي، أو حتى بخصوص الأطروحة التي قدمها في نقده لهذا العقل.

هكذا نذكر - أخيراً - بأنه لا يمكن محو ما تثبته الجابري من تصور نظري متماسك، رغم ما ينطوي عليه من تناقض ومفارقات، إلا من خلال التجلية الاستيمية بعيداً عن الإكثار من لغة الاتهام والتحامل.

ملحق: حوار حول نقد مشروع الجابري

مقتبس من سلسلة حوارات فهم الدين مع يوسف محسن⁵⁴⁷

أصدر يحيى محمد كتاب (نقد العقل العربي في الميزان) دراسة معرفية تُعنى بنقد مطارحات مشروع (نقد العقل العربي) للمفكر المغربي محمد عابد الجابري، يتكون من قسمين رئيسيين أحدهما يتعلق بنقد الجابري حول نظرتة الكلية اتجاه دراسة التراث ورؤيته الخاصة للعقل العربي بما يتضمن من نُظم معرفية، وهو يشمل ثلاثة فصول ، الفصل الاول يتعلق بكيفية دراسة التراث من الناحية المنهجية، والفصل الثاني يتعلق بتحديد هوية العقل الذي انطوى فيه التراث إن كان عربياً أم إسلامي، والثالث يتعلق بنقده في تحديد نُظم العقل العربي وما تتضمنه من علوم ومذاهب. أما القسم الثاني فيختص بموضوع الفصل والقطيعة التي أقامها الجابري في الفكر العربي الإسلامي، وبالتحديد في الميدان الذي يعود إلى الفلسفة والتصوف، حيث يحتوي على فصلين؛ الفصل الأول يتعلق بالفصل الذي أقامه الجابري بين ابن سينا والمشرقيين من جهة، وبين أرسطو والمشائين من جهة أخرى. أما الثاني فيتعلق بالقطيعة التي صوّرها بين الفكر المغربي والفكر المشرقي من العالم الإسلامي. وفي آخر الكتاب يقدم يحيى محمد مجملاً لأهم المفارقات والتناقضات التي سقط فيها مشروع (نقد العقل العربي)..

⁵⁴⁷ضمّن الباحث يوسف محسن هذه السلسلة في كتاب (استعمالات فهم الدين). وقبل ذلك تم نشرها لدى موقع فهم الدين عام 2013م:

<https://www.fahmaldin.net/index.php?id=2220>

نص الحوار

س: إن عملكم (نقد العقل العربي في الميزان) اقتصر على تناول كتابين للجابري (التكوين والبنية) دون الجزء الثالث العقل السياسي العربي والجزء الرابع العقل الأخلاقي، ألم يكن مشروع الجابري في التكوين والبنية والعقل السياسي والعقل الأخلاقي مشروع موحد ومتماسك؟ ما هي أسباب هذا الاختزال؟

ج: لا اعتقد ان مشروع الجابري بأجزائه الاربعة يمثل مشروعاً موحداً، اذ نجد ان الجزئين الاولين من المشروع – اي التكوين والبنية – سائران ضمن مشروع واحد متماسك، فاحدهما يكامل الاخر من دون تباعد، وكلاهما يخضعان الى ذات البحث والادوات والصياغة المنهجية والتقسيم وحتى التفسير. وهذا ما لا نجده لدى الجزئين المتبقيين. لذلك اكتفيت ببحث الاولين واضفت اليهما ابحاثاً اخرى تخضع الى ذات الطريقة ونمط التفكير من البحث ككتاب نحن والتراث.

س: كيف أقام الجابري الفصل بين نقد العقل النظري ونقد العقل العملي من العقل العربي؟

ج: قلنا ان طريقة البحث التي سلكها الجابري في هذا المجال هي طريقة مختلفة كلياً. فهو فيما يخص العقل النظري ركز على القواعد الفكرية والادوات المعرفية التي تتحكم في التراث، لكنه في العقل العملي كان له اهتمام اخر غير معني بالقواعد والادوات

المعرفية، فهو في العقل السياسي العربي مثلاً كان يفكر في الدوافع النفسية او السياسية دون ربط بالنظريات والطروحات الفكرية. فهو لم يطرح الابعاد العملية لما يتعلق بنظم المعرفة وعلاقتها بالقضايا السياسية، فلا تجد مثلاً كلاماً عن علاقة النظام البرهاني بالسياسة، وكذا النظام العرفاني والنظام البياني. كذلك فان بحثه في الجزء الرابع حول العقل الاخلاقي العربي انما اراد ان يثبت تعددية القيم التي تم توارثها عبر التاريخ وما زال دورها حاضراً، واغلبها مستورد، ومنها الاخلاق السياسية الوافدة من بلاد فارس. فالبحت ايضاً لا علاقة له باصل النظم المعرفية.

واعتقد ان من المفترض ان يعالج الجابري علاقة نظم التراث الثلاث بقضايا العقل العملي، فمثلاً يمكن ان نتساءل ما هي نظرة النظام البرهاني الى القيم باعتبارها تقع ضمن اعتبارات العقل العملي؟ وكذا هو الحال فيما يخص النظامين الاخرين، لكننا لم نجد بحثاً من هذا القبيل، مع انه يمكن ان يفتح هذا الباب فيكون البحث في العقل العربي بحثاً متكاملأ على الصعيدين النظري والعملي، وان بين العقلين ارتباطاً صميماً غير مقطوع، خلاف ما وجدناه لدى الجزئين الاخيرين من المشروع. والا اين تأثير الصحراء ومفاهيمها على العقل السياسي والعقل الاخلاقي كما روج لها في التكوين والبنية؟ ومثل ذلك اين اثر النظامين البرهاني والعرفاني على العقل السياسي؟ كذلك اين تأثير السياسة على العقل العربي كما ابرزه في الجزء الاول (التكوين) معتبراً الثقافة عملية سياسية والافكار ردود فعل سياسية؟ ومثل ذلك يمكن ان يقال بحق العقل الاخلاقي ، رغم انه تناول علاقة الفلسفة

والعرفان بالاخلاق بصورة عرضية لا تمت الى طبيعة ما عليه الحال كنظام.

س: ألم يتناول الجابري في التكوين والبنية نسق العقل العربي النظري (مفاهيم ومقولات هذا العقل) إما الجانب العملي (البراكسيس) فقد تناولها في العقل السياسي والعقل الأخلاقي ؟

ج: لم تكن مفاهيم ومقولات العقل العربي النظري التي تناولها الجابري في التكوين والبنية حاضرة في الجانب العملي من هذا العقل. فكلا الجزئين المتبقيين يعالجان كل منهما موضوعاً لا علاقة له بالآخر، كما لا علاقة له بالعقل النظري المطروح في الجزئين الاولين. فمن الصحيح ان يقال بان الجابري تناول مواضيع مختلفة يمتّ احدها الى ما نطلق عليه العقل العربي، وهو ما يتعلق بنمط التفكير لدى العرب كما تناوله الجزءان الأولان. اما العقل السياسي العربي فليس له علاقة بالتفكير العملي بقدر ما له علاقة بالدوافع التي تدفع هذا العقل نحو السلوك السياسي. كذلك فان العقل الاخلاقي العربي هو تركيب لقيم متنازعة وموروثة دون ان يكون لها علاقة بالتحليل النظامي كالذي طرحه في التكوين والبنية.

فكأن هناك موضوعات مشتتة وقطائع متناثرة لا يجمعها جامع الا العنوان العام المسمى بالعقل العربي. وكان يمكن ان يقال كل شيء يتعلق بالتراث بأنه يدخل ضمن هذا العقل وان لم يجمع بينها سوى التراث ذاته دون ضابط نظم معرفية محددة بأدواتها ومنهاجيتها كالذي فعله في التكوين والبنية.

س: هل هناك اتساق بين البنية النظرية والبنية العملية لهذا العقل في مشروع الجابري، أي إن الجابري من وجهة نظري لم يخرج عن فرضياته النظرية؟

ج: ربما يكون المشترك الوحيد الذي يجمع اجزاء نقد العقل العربي هو ان الجابري يبحث عن الثوابت التي ظلت باقية مترسخة لدى هذا العقل دون تغيير، رغم اختلاف الموضوعات والاعتبارات، ففي التكوين والبنية نجد نظم المعرفة قديماً وحديثاً هي النظم الثلاثة (البرهان والبيان والعرفان). وفي العقل السياسي العربي نجد ثلاثة ثوابت اخرى متعلقة بالدوافع وهي (العقيدة والغنيمة والقبيلة). وفي العقل الاخلاقي العربي نجد عدداً من الثوابت كتلك المتعلقة بسلطة اردشير الفارسي في (طاعة السلطان من طاعة الله، والدين والملك توأمان). فهذا ما يجمع الاجزاء الاربعة لمشروع الجابري. فالعقل العربي محكوم على المستوى النظري بنظم المعرفة الثلاثة، وعلى المستوى السياسي بالدوافع السلوكية الثلاثة الثانية، وعلى المستوى الاخلاقي بعدد من القيم التي ابرزها حاكمية اردشير والتي هي اقرب للعقل السياسي منه الى الاخلاقي.

س: تبين ان مشروع الجابري يمتاز بالطرح المنهجي لدراسة تاريخ الفكر العربي و الإسلامي ، ما هو الطرح المنهجي الجديد الذي طرحه الجابري لدراسة تاريخ الفكر العربي الإسلامي؟

ج: معلوم ان الجابري قد ركز على ادوات الفكر دون نتاجه المفصل، وطبقاً لذلك استطاع تقسيم هذا الفكر الى نظم معرفية محددة هي البيان والبرهان والعرفان. فلكل نظام مفاهيمه وادواته

المنهجية وقواعده المعرفية، ومع ان الافكار تتغير وتتطور لكن هذه النظم الحاملة للافكار ظلت باقية رغم تنافسها وصراعها مع بعض بفعل النشاط السياسي.

س: تقول: إستراتيجية البحث التي اعتمدها الجابري اتصفت بأنها تترصد الفكر (كموضوع في ذاته) بغض النظر عن اعتبارات هامة تتعلق بكون هذا الفكر ليس منفصلاً عن فهم الخطاب الديني أو الشريعة؟ في حين أرى إن الجابري في مشروعه ككل كان يطرح ارتباطات الفكر العربي مع الخطاب الديني وخطاب الواقع والتاريخ وحركته وخاصة في كتاب التكوين؟

ج: لم يطرح الجابري شيئاً يخص فهم الخطاب الديني كالقرآن مثلاً. فكل ما كان يهمله هو التراث المعرفي في تكوينه وبنيته بمعزل عن فهم الخطاب ذاته، بل نجد ان تأثير البيئة والسياسة حاضرة بقوة في مشروعه، وكأن الفكر يسير بطريقة محتمة وفقاً لما تحدده الجغرافيا والسياسة التي تتلاعب به دفعاً وجذباً هنا وهناك.

س: رغم منهج الجابري العقلاني ولكن ظلت تلك العقلانية متصفة بصيغة سلفية واضحة ما هو رأيكم؟ فضلا عن ذلك في نهاية المطاف ان الترسيبات الإيديولوجية للجابري تنتصر على المنهج الابستمولوجي؟

ج: لم تتبين العقلانية السلفية لدى الجابري الا اذا اعتبرنا ميوله الفلسفية المشائية الارسطية ما تمثل هذه السلفية. فهو يضعها في قمة اعتباراته كالتالي يمثلها شارح ارسطو الفيلسوف ابن رشد. اما

ترسباته الايديولوجية فمن الواضح انها فاقت منهجه
الابستمولوجي. وهناك معطيات كثيرة تبين هذا المنحى
الايديولوجي.

س: منهج الجابري يقوم أساساً على كيفية تشكل العقل
العربي وهو يفحص الفكر العربي بوصفه أداة للإنتاج النظري
وليس بوصفه هذا الإنتاج، مع دمج صراعات المجالات
السياسية والايديولوجيا والأنظمة المعرفية للثقافة العربية، ما
أدى إلى إقصاء الإنتاج الصوفي العرفاني والعقل الباطني
والتركيز على عرب المغرب دون المشرق؟

ج: هذه واحدة من النقاط الدالة على مسلكه الايديولوجي،
واستخدامه المعايير المزدوجة عندما يحاكم مفكري المشرق
الاسلامي بالتضعيف والتوهين، فيما يعظّم من اقرانهم في
المغرب رغم ان الافكار لدى فلاسفة الطرفين تتشابه وتصل الى
حد التماثل والاستعانة بالفكر المشرقي ان جاز التعبير.

س: من وجهة نظري إن مشروع الجابري كان قائم على
(مركزية العقل العربي) و(هاجس التصنيف وبناء الأنساق) ما
هي وجهة نظركم؟

ج: ما فعله الجابري ضمن هذا المجال هو انه ذوّب العقل
العربي ضمن عقل عالمي، فلم يعد هناك اختلاف بين العقليين.
فجميع نظم التفكير العالمية هي مما يتضمنها العقل العربي ذاته.
وبالتالي لا توجد خصوصية لهذا العقل تميزه عن سائر العقول.
لكن ما يليق بالعقل العربي في مشروع الجابري هو العقل البياني

المتأثر بالبيئة العربية الصحراوية، فهو العقل الاصيل مقارنة بالوافدين الاخرين وفقاً لهذا المشروع.

س: ألم ترى معي ان تقسيم الجابري للعقل العربي عبر سلسلة الأنظمة (البيان والعرفان والبرهان) تقسيم قومي شوفيني (النظام البيان العربي، النظام العرفاني الهرمسي الفارسي، النظام البرهاني اليوناني)؟

ج: لا اعتقد ان تقسيم الجابري تقسيم قومي شوفيني. فهو لا ينكر ان من اصول الهرمسية والعرفان ما يعود الى اليونان بعد مرحلة ارسطو. اما النظام البرهاني اليوناني فقد يجد مبرراته في طبيعة الفلسفة التي ابدعتها العقلية اليونانية، كذلك فيما يخص النظام البياني وعلاقته باللغة العربية، رغم تحفظنا من التقسيم ومن الهالة التي اضاهاها الجابري على النظام الفلسفي ووصفه بالبرهاني.

س: إن المنظومة الفكرية للجابري وخاصة في كتابيه التكوين والبنية تعود إلى هيغلية مستترة رغم إن الجابري يستخدم الأسئلة المادية والمفاهيمات والمقولات الحديثة؟

ج: لقد كان الطرابيشي يتهم الجابري بأنه قد اخذ عن هيغل - دون تصريح - تقسيمه لحضارات العالم طبقاً لمعيارية التفكير بالعقل والتفكير في العقل، وقد ناقشناه حول ذلك وانتهينا الى ان ما كتبه الجابري بهذا الخصوص يختلف كثيراً عما اراد له هيغل. كما اتهمه ايضاً بقلب اشكالية هيغل القائلة: (كل ما هو عقلي فهو واقعي، وكل ما هو واقعي فهو عقلي)، حيث أنها لدى الجابري

عبارة عن: (كل ما هو واقعي فهو عقلي، وكل ما هو عقلي فهو واقعي).

س: عمل الجابري يتميز بانتقائية عالية ومزاج إيديولوجي فهو لا يستنتج فرضياته من أعمال الفكر الخام وإنما يقدم فرضيات لا تمت بصلة مباشرة إلى المادة الخام التي يعمل عليها ثم يعمد إلى انتقاء ما يلائم تلك الفرضيات من مواد ونصوص خام؟

ج: بالفعل ان الجابري قد مارس الانتقائية بكثرة، كما مارس التعميم وازدواجية المعايير بكثرة ايضاً. وكل ذلك لاعتبارات ايديولوجية.

س: الجابري ينطلق من إن العقل العربي له كيان ثابت معياري وأخلاقي في صميمه ونجد أن هذا الثبات في أعمال الجابري غير خاضع لمتغيرات الواقع والتاريخ؟

ج: لا شك ان عمل الجابري هو عمل بنيوي من حيث الصميم، فهو وان يبحث في تكون الفكر وصيرورته وتطوره، لكنه في النتيجة يتضمن مفاهيم وادوات ثابتة لم تتغير، وهذه هي بنيويته. فهو حتى في كتابه (تكوين العقل العربي) لا ينسى ان يؤكد على الجانب البنيوي للعقل العربي، وبذلك قد مزج بين الطرح التاريخي المعتمد على تغير الافكار وحركيتها، والطرح البنيوي المعتمد على ثبات الافكار او آلياتها ومناهجها، من دون مفارقة او تناقض خلاف ما يتصوره البعض.

س: رغم ان التراث الشيعي يشكل احد مكونات العقل العربي فإن الجابري وتحت هاجس سياسي وإيديولوجي على ما أتصور نعت هذا الفكر بالغنوصية والهرمسية والباطنية بوصفه فكر ذات أصول مشرقية لا عقلانية ؟

ج: هذه نقطة من نقاط تجني الجابري على التراث الشيعي حيث وصمه بالعقل المستقيل واللامعقول، وانه يرفض القياس والاجتهاد والاستدلال والاجماع، وحاله في ذلك حال الباطنية الاسماعيلية. مع ان المعروف بان الشيعة اصبحت اكبر مدرسة لتخريج المجتهدين، وان من مصادرها في الاجتهاد كلاً من الاجماع والعقل. وليس هناك مدرسة من المدارس الفقهية المعروفة من تدعي وجود العقل كمصدر للاجتهاد والتشريع غير الامامية الاثني عشرية. كما ان اتجاهها العقلي في الاستدلال الكلامي معروف على شاكلة ما عليه المعتزلة. فهذا هو غالب ما يذهب اليه علماء الشيعة، وان القليل منهم ذهب الى مخالفة ما ذكرنا، وهو ما ركز عليه الجابري دون الاتجاه الغالب.

س: عدّ الجابري العقل البرهاني المغربي وبالذات المغربي الأندلسي المشروع العقلاني للنهضة الحضارية، هل إن السبب يعود الى ان (المغربي الأندلسي) يقع تحت تأثير العقل البرهاني اليوناني؟

ج: هذا ما زعمه الجابري وهو ان المغرب الاسلامي قد وقع تحت تأثير العقل البرهاني اليوناني بفعل سياسي، وذلك عند تولي الخلافة الاموية في الاندلس، فأخذ يخلط بين عدد من المفكرين ذوي الاتجاهات المختلفة ليضمهم في خانة النظام البرهاني

الفلسفي، مع ان بعضهم ينتمي الى الاشاعرة كالشاطبي، وبعض اخر يعوّل على الجمع بين الفلسفة والعرفان كابن طفيل، وثالث يعادي الفلسفة وينتصر للعرفان كابن خلدون، كما منهم من يمارس الدور البياني كابن حزم الاندلسي. اضافة الى ان منهم من ينتمي الى الاتجاه الفلسفي كابن باجة وابن رشد .

س: تحدث الجابري عن انفصال الجغرافيتين المشرقية والمغربية لتحقيق النهضة العقلانية؟ هل ان اللحظة المشرقية عائق أمام النهضة العقلانية؟ ولماذا؟

ج: نعم ان الجابري رأى بان اللحظة المشرقية عائق لتحقيق النهضة، ويكفي مرور قرون طويلة دون تحقيق اي نهضة، لذلك انه عوّل على اللحظة المغربية التي سرعان ما انتهت، وبالذات انه عوّل على لحظة ابن رشد الفلسفية، وكأنه عوّل على ارسطو اليوناني الذي اعتبر خطه سليماً وسط الخطوط المتموجة او المنحرفة.

س: ما مدى مساهمة الإنتاج الصوفي العرفاني في تشكيل بنية العقل العربي؟

ج: يقع الانتاج الصوفي العرفاني ضمن النظام العرفاني، وقد اعتبره الجابري بانه قد صبغ العقل العربي بمعية البيان قروناً طويلة الى يومنا الحاضر. وكانت اعظم تجلياته المؤثرة تتمثل باتجاه الغزالي الذي اضى عليه الشرعية الدينية في الوسط السنّي، مما جعله قوياً في حضوره الى هذا اليوم.

س: استخدم الجابري (لقضية الباشلارية) ومن خلال هذا المفهوم قسم الفكر العربي إلى لحظتين (لحظة مشرقية، لحظة مغربية) ما مدى صحة فرضية انقسام الفكر العربي إلى لحظتين احدهما عقلانية، والأخرى لا عقلانية؟ وهل هناك قطائع وانفصالات في تاريخية الفكر العربي أم إن هذا الفكر العربي يمثل صيرورة موحدة؟

ج: رغم محاولة الجابري من ان يستدل على وجود مثل هذه القطيعة في تاريخ الفكر العربي وفي جغرافيته، لكن جميع المؤشرات تبدي عكس ما طمح اليه من محاولة. وقد حاول ان يستدل في هذا الصدد بعدد من الادلة التي تبين اختلاف وجهات نظر فلاسفة المغرب الاسلامي وعلى رأسهم ابن رشد عن فلاسفة ومفكري المشرق الاسلامي، لكن محاولاته لم تكن ناجحة مثلما اثبتنا ذلك بالادلة نقطة فنقطة.. وكان افصح ما تضمنته نظرية الجابري بهذا الخصوص هو اعتباره رسالة ابن طفيل جاءت لتعارض تفكير ابن سينا وغيره من فلاسفة المشرق. مع ان الرسالة من صريح المقدمة الى فحوى المضمون كلها تؤيد فلسفة ابن سينا واعتباراته، فهو يصرح في المقدمة بأنه ذاق شيئاً يسيراً بالمشاهدة العرفانية، وانه لذلك قام ببث شيئاً من اسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا والذي وصفه بالشيخ الامام. هذا بالاضافة الى ما ارادت ان تبلغه الرسالة للقارئ من هدف يتمثل بكون الحقيقة لا تنكشف شهوداً ورؤية الا مع السلوك العرفاني، كما لا يمكن التعرف عليها عقلاً الا مع التفكير الفلسفي. فالعرفان والفلسفة متفقان في الكشف عن الحقيقة رغم اختلاف الطريقة التي يسلكانها.

س: لماذا اقترنت اللحظة المشرقية في الفكر العربي في مشروع الجابري وفي المشاريع العربية الأخرى مع ظاهرة الانحطاط الحضاري؟

ج: في تصوري انه سواء اللحظة المشرقية ام المغربية فالامر سيان دون فارق، فكلاهما وقعا في ذات المصير من الانحطاط الحضاري والتخلف وما زلنا نجني اثار ذلك. ولهذا الانحطاط اسبابه العديدة، وقد يكون على رأسها العامل السياسي وطبيعة ما هيمن علينا من مناهج فهم قاصرة، اضافة الى عوامل اخرى متعلقة بشيوع ظاهرة التقليد وانتشارها واثار ذلك على اتكالية الفكر.

س: في تحديد هوية العقل في مشروع الجابري تم ربط العقل بالعروبة (تكوين العقل العربي) (بنية العقل العربي)، أتساءل ألم يكن هذا العقل المرتبط بالانتاج والتوليد هو العقل الاسلامي وليس العقل العربي؟

ج: إن تسمية الجابري لهذا العقل بالعربي يتناسب فعلاً مع الطرح والهدف الذي توصل اليه، وهو كون هذا العقل محكوماً بعوامل جغرافية هي البيئة الصحراوية، ومنها اللغة التي تضرر في جوفها حقائق هذه البيئة، ومن ثم وظّف العديد من المفاهيم المشتقة منها لتحديد طبيعة العقل العربي منهجاً ورؤية؛ كمفهوم الصحراء والاعرابي والتشبيه والبلاغة وما إليها، رغم اختلافنا معه حول هذا التحليل. اما حقيقة الانتاج داخل هذا التراث الضخم فهي لا تدع امكانية اخرى غير وصفه بالاسلامي او الديني.

س: أتساءل عن المغزى من استخدام مفهوم (العقل العربي) في التكوين والبنية؟ المغزى السياسي والإيديولوجي والابستمولوجي؟

ج: المغزى الابستمولوجي واضح من تحليل الجابري لبنية هذا العقل وتشكلاته عبر اثر الصحراء والبداءة في تحديد اداته البيانية وما يتصف به من مفاهيم مميزة تتحدد بثلاثة مبادئ هي: الانفصال والتجويز والمقاربة. اما المغزى الايديولوجي فقد يتعلق بما اضاف اليه الجابري من عقول اخرى غير هذا العقل الضعيف المتهاوي، لا سيما العقل البرهاني الذي يؤيده، فقد اضى عليه نوعاً من العروبة ليطلب باستعادته من جديد، ولو باسترداده من الغرب ضمن مقولة: (هذه بضاعتنا ردت الينا).

س: في تحليلات الجابري يرى ان العقل العربي انتاج للصانع الصحراوي وبنية هذا العقل حاضرة في الشعر وعلوم عرب الجاهلية، وهذا يتناقض مع سيرة تكوين العقل الذي هو انتاج الحواضر المدنية في التاريخ؟

ج: إن ما اراده الجابري من ذلك هو ان يبين بان الاصل في هذا العقل هو ما يعود الى تأثير بيئة الصحراء الحاسمة على العقل، وان بدا في صيرورته وتطوراته نتاج الحواضر المدنية. بمعنى ان البنية الصحراوية تظل حاضرة في صميم هذا العقل رغم تنقلاته في الحواضر المدنية.

س: لماذا العودة المستديمة في مشروع الجابري الى سلطة الاعرابي الماقبل – إسلامي، هل هنا يكمن المغزى في ركود وثبات العقل العربي الصحراوي؟

ج: كل ذلك يعود الى تحليل الجابري للعقل وفق الجغرافيا، فالبيئة العربية صحراوية، وهي تختلف عن بيئة اليونان مثلاً، وهذا الاختلاف البيئي هو سبب الاختلاف الظاهر في عقل كل منهما. ففي الصحراء نجد الرمال والحصى منفصلة، والنباتات والحيوانات متفرقة، وقطرات المطر متقطعة، والنجوم متناثرة، والخيم متباعدة... الخ. وهي مظاهر لها دلالة على الانفصال، وكان الجابري يهدف من ذكرها قصد الايضاح والايحاء. لكن هذه الخصائص في النتيجة انعكست على طبيعة العقل فجعلته عقلاً يقوم على الفصل والتجويز والتشبيه، رغم سذاجة التحليل وعدم منطقيته. لكن بغض النظر عن تهافت مثل هذا الكلام نقول انه من الناحية المبدئية ان الجابري قد جعل من هذا الحال ما يمثل قدرنا ان صح التعبير، وان كان لا يذهب الى الاتجاه الحتمي، لكن مآل الحال يقارب الحتمية، لذلك انه خفف من هذا الغلواء الصحراوي فأضاف عقليين وافدين اخرين، وان عوّد المسألة بافناء العقل العربي وجعله عقلاً عالمياً كما اشرنا الى ذلك من قبل.

س: إن الأنظمة المعرفية التي ابتكرها الجابري (النظام البياني والنظام العرفاني والنظام البرهاني) هي انعطافة في تصنيف انساق الثقافة العربية، ولكن فرضية الفصل والقطائع بين تلك الأنظمة أوقعته في فخ إيديولوجي؟ ألم تكن تلك الأنظمة المعرفية تعمل على استثمار النص واكتشاف مكوناته؟

ج: لا شك ان هذه النظم المعرفية كانت تتغذى على النص الديني وتسقط اعتباراتها الخاصة عليه ايضاً. فمع ان النظامين العرفاني والبرهاني سابقان على النص، لكن ما ان دخلا ضمن

الحضارة الاسلامية حتى بدت علامات تفاعلها مع هذا النص. الامر الذي اوليناه اهمية خاصة في مشروعنا الموسوم (المنهج في فهم الاسلام).

س: ما مدى مساهمة الإمامية الاثني عشرية أو الشيعة على العموم في تأسيس العقل العربي؟

ج: تمتلك الامامية الاثني عشرية جميع نظم التراث المعرفي. وهي لا تختلف في ذلك عما لدى السنة. فاذا اخذنا بالتقسيم الثلاثي للجابري فان لدى الامامية النظام البرهاني والعرفاني والبياني، مثلما ان لدى السنة هذه النظم الثلاثة من دون فرق. ولو قلنا بان نظم التراث اثنان لا ثلاثة هما النظامان الوجودي والمعياري، كما نعتقد بذلك، فان الحال هو هو لا فرق بين الامامية والسنة، اذ كل منهما يحمل هذين النظامين بمناهجها الاربعة.

س: أنت تقول: «الجابري يجرّد الامامية الاثني عشرية من صفاتها المعيارية او البيانية ليضعها في دائرة العرفان والباطنية المحض وشبيهاً بالاسماعيلية، ذلك انه ميّز بين الشيعة والسنة تمييزاً جذرياً قائماً على اختلاف النظام المعرفي، فهو يرى وجود عقليين، باعتبار ان الامر لا يتعلق بعقيدتين بل بنظامين معرفيين مختلفين يقرءان نفس العقيدة». ما هي مأخذكم على تلك الفرضية الجابرية؟

ج: يبدو لي ان الخطأ واضح تماماً، فالنظام المعياري لدى الامامية نظام عريق، سواء في هيئته البيانية او العقلية الكلامية. فمثلاً ان المنظرين للطريقة العقلية لدى الامامية من امثال المفيد والشريف المرتضى والطوسي لا علاقة لهم بالنظام الوجودي او

العرفاني، فدراساتهم وبحوثهم كلها تصب في المنحى المعياري، وحالهم في ذلك لا يختلف عن حال اهل السنة، حتى ان البعض منهم يكفر الفلاسفة والعرفاء. وبالتالي كيف يمكن تعميم النظام العرفاني على هذا المذهب وفيه الكثير ممن لا يعترف بهذا النظام او يستنكر مضامينه ويكفر رجالاته!؟

س: هل هذا معناه ان الجابري يضع الامامية الاثني عشرية داخل النظام الوجودي؟

ج: يضع الجابري الامامية في خانة النظام العرفاني لا مطلق النظام الوجودي، بمعنى انه يجردها من التوأم الاخر المتمثل بالنظام البرهاني او الفلسفي الصرف. فالخطأ هنا مضاعف، وهو خطأ الفصل التام بين الفلسفة والعرفان، كذلك خطأ وضع الامامية الاثني عشرية بجميع اتجاهاتها وتوجهاتها ضمن النظام العرفاني الباطني.

س: ألم ترَ معي ان الامامية الاثني عشرية تحتوى في بنيتها الذهنية على نزعة باطنية عالية؟

ج: لا شك في ذلك، فبالفعل ان الامامية الاثني عشرية تحتوي على نزعة باطنية عالية، لكن هذه الباطنية ليست بالضرورة تابعة من اعتقادات ومنهج النظام العرفاني، بل في الغالب انها نتاج كثرة الروايات التي تفيد هذا المعنى بمعزل عن اعتقادات النظام العرفاني ذاته، وان كان لهذا النظام ان يوظف مثل هذه الروايات لصالحه بشكل او باخر.

س: ألم يمتلك (الشيعة والسنة) كل منهما نظاماً معرفياً كاملاً في الفقه واللاهوت والتفسير والشخصيات الملهمة للدين.. وهذا يدل على قراءتين مختلفتين تماماً للدين؟

ج: لا اعتقد ذلك، بل ارى ان تشابهاً كبيراً بينهما. فكل منهما يحمل ذات النظم المعرفية ومناهج الفهم، كما كل منهما يحمل ذات العلوم، وانهما يتداخلان في مختلف المفاهيم والاعتقادات. وانا اعتقد بقاعدة ما موجود هنا موجود هناك، فاذا ما كان الشيء حسناً هنا، فهو حسن هناك، واذا ما كان سيئاً هنا فهو سيء هناك ايضاً من دون فرق، رغم انه قد تتفاوت النسب في حضور الشيء لدى الطرفين.

س: أنا اتفق إلى حد ما مع الاطروحة التي تقول بأن الشيعة والسنة هما دينان متكاملان (الدين الشيعي والدين السني)؟ وهناك قطائع بينهما (لاهوتياً وسياسياً وفقهياً وايدولوجياً)؟

ج: إذا كان الشيعة والسنة دينين، فماذا نقول عن الاسلام الذي يقرءانه، هل هو دين متعال؟

نعم هما مذهبان بشريان يقرءان ديناً خالصاً هو الاسلام، وبالتالي كانت نظرتهم مختلفة ازاء ما يقرءان، وهو امر طبيعي لولا تحول هاتين القرائتين إلى نوع من القدسية قد تفوق قدسية ما يقرءان. وعلى الرغم من أنهما يختلفان في القراءة نجد ان لكل منهما اتجاهات مختلفة في القراءة ايضاً، وقد تتفق بعض اتجاهات احدهما مع ما لدى الاخر. فهما من هذه الناحية متعادلان في الفهم.

المصادر

(١)

إبن باجة

- رسالة الوداع، ضمن الرسائل الإلهية، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار في بيروت، 1968م.

- قول يتلو رسالة الوداع، ضمن الرسائل الإلهية، نفس المعطيات السابقة.

- رسالة اتصال العقل بالانسان، ضمن الرسائل الإلهية، نفس المعطيات السابقة.

إبن تيمية

- منهاج السنة النبوية، طبعة دار الفكر.

- الرد على المنطقيين، نشر شرف الدين الكتبي.

- الايمان، دار الكتب العلمية في بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م.

- النبوات، دار القلم، بيروت.

إبن حزم

- رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم الاندلسي، تحقيق الدكتور

احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت، الطبعة الأولى،

1983م.

- رسالة مراتب العلوم، ضمن الرسائل الأنفة الذكر، نفس المعطيات السابقة.
- علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، نشر المكتب الثقافي، الأزهر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1989م.
- المحلى، تصحيح محمد خليل هراس، مطبعة الإمام بالقلعة بمصر.

إبن حيون المغربي

- تأويل دعائم الاسلام، أو تربية المؤمنين، ضمن منتخبات اسماعيلية، تحقيق عادل العواء، مطبعة الجامعة السورية، 1378هـ - 1958م.

إبن خلدون

- تاريخ ابن خلدون، الطبعة الثالثة، المكتبة المدرسية ودار الكتاب اللبناني، 1967م.
- مقدمة ابن خلدون، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.

إبن رشد

- مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق وتقديم الدكتور محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثانية.
- فصل المقال، تقديم وتعليق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية في بيروت، 1961م.
- فصل المقال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف بمصر.
- تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية في بيروت.

- تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية في بيروت، 1986م.
- كتاب النفس، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1366 هـ - 1947م.

إبن سينا

- الاشارات والتنبيهات، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف في مصر، الطبعة الثانية.
- الاشارات والتنبيهات / القسم الثالث والرابع ، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف في مصر، 1958م.
- إلهيات الشفاء، مراجعة وتقديم الدكتور ابراهيم مذكور، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية في القاهرة، 1969م.
- النجاة، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، الطبعة الثانية، 1938م - 1357هـ.

- البرهان، تحقيق الدكتور أبي العلا عفيفي.

- رسالة في اثبات النبوات، حققها وقدم لها ميشال مرمورة، دار النهار للنشر في بيروت، 1968م.

- رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي بمصر، الطبعة الأولى، 1368هـ - 1949م.

- المباحثات، في: أرسطو عند العرب. انظر: عبد الرحمن بدوي.

- الانصاف، في: أرسطو عند العرب. انظر: بدوي.

- التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو، في: أرسطو عند العرب. انظر: بدوي.

- التعليقات، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي.

- كتاب النفس من الشفاء، طبعة جامعة اكسفورد، لندن، 1959م.

- المبدأ والمعاد، مؤسسة مطالعات اسلامي، دانشگاه مك گيل في طهران.

ابن طفيل

- رسالة حي بن يقظان، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1968م.

ابن عبد العالي، عبد السلام

- الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة في بيروت، الطبعة الثالثة، 1986م.

ابن عربي

- الفتوحات المكية، دار صادر في بيروت.

- الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، 1985م - 1988م.

- فصوص الحكم، ضمن كتاب فصوص الحكم والتعليقات عليه (انظر: عفيفي ، أبو العلا).

- لطائف الأسرار، حققه وقدم له أحمد زكي عطيه وطه عبد الباقي سرور، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1380هـ - 1961م.

- كتاب الجلالة، من رسائل ابن العربي، ج1، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1948م.

إبن منظور

- لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1412هـ - 1992م.

إبن الموصلي، شيخ محمد

- مختصر الصواعق المرسلّة لإبن القيم الجوزية، تصحيح زكريا علي يوسف، مطبعة الامام 13 في مصر.

أبو ريان، محمد علي

- الاشرافية مدرسة افلاطونية اسلامية، بحث في: الكتاب التذكري شيخ الاشراف شهاب الدين السهروردي، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، اشراف وتقديم الدكتور ابراهيم مدكور، المكتبة العربية في القاهرة، 1394هـ - 1974م.

ابو زيد ، نصر حامد

- الاتجاه العقلي في التفسير، الطبعة الثانية، دار التنوير في بيروت، 1983م.

أدونيس

- الثابت والمتحول، دار الفكر في بيروت، الطبعة الخامسة، 1406هـ - 1986م.

أرسطو طاليس

- منطق أرسطو، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، نشر مكتبة النهضة المصرية، 1949م.

الاسترابادي، محمد أمين

- الفوائد المدنية، طبعة حجرية، تبريز.

الأعظمي، محمد حسن

- الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثنى عشرية، إعداد وتقديم الأعظمي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م.

الأفروديسي

- مقالة في القول في مبادئ الكل بحسب رأي أرسطو طاليس الفيلسوف، في: أرسطو عند العرب. انظر: بدوي.

افلوطين

- أثولوجيا، في: افلوطين عند العرب. انظر: بدوي.

الأملي، حيدر

- المقدمات من كتاب نص النصوص، تصحيح وتحقيق هنري كوربين وعثمان يحيى، طبعة طهران، 1975م.

أينشتاين، ألبرت

- أفكار وآراء، ترجمة رمسيس شحاتة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م.

(ب)

البحراني، يوسف

- لؤلؤة البحرين، حققه وعلق عليه محمد صادق بحر العلوم، مطبعة النعمان في النجف الأشرف.

- الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

- الحدائق الناضرة، مؤسسة نشر جماعة المدرسين في قم.

بدوي، عبد الرحمن

- شخصيات قلقة في الاسلام، مكتبة النهضة المصرية في القاهرة، 1946م.

- افلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1955م.

- أرسطو عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، 1947م.

- أرسطو، دار القلم، الطبعة الثانية.

- موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1984م.

بلاثيوس، اسين

- ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الاسبانية عبد الرحمن بدوي، دار القلم في بيروت، وكالة المطبوعات في الكويت، 1979م.

البهبهاني، محمد باقر

- رسالة الاجتهاد والأخبار، وهي ملحقة خلف عدة الأصول للشيخ الطوسي مع حاشية في الأخير، طُبعت بالطبعة الحجرية في مطبعة ميرزا حبيب الله في دار الخلافة في طهران، 1317هـ.

بيرلين ، ايسايا

- عصر التنوير، ترجمة الدكتور فؤاد شعبان، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي بدمشق، 1980م.

(ت)

التهانوي

- كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة الخيام، طهران.

التوحيدي

- الامتاع والموانسة، منشورات دار مكتبة الحياة في بيروت، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين.

(ج)

الجابري ، محمد عابد

- تكوين العقل العربي، ضمن سلسلة نقد العقل العربي (1)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، 1988م.

- بنية العقل العربي، ضمن سلسلة نقد العقل العربي (2)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1987م.

- الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة في بيروت، الطبعة الثالثة، 1988م.

- التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1991م.

- اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1989م.

- نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 1986م.

الجامي، عبد الرحمن

- الدرّة الفاخرة، مع انضمام حواشي وشرح لعبد الغفور اللاري مع حكمت عمادية، مؤسسة مطالعات اسلامي، دانشگاه مك گيل، شعبة طهران، 1980م.

الجرجاني

- التعريفات، نسخ وترتيب وتنسيق شبكة مشكاة الإسلامية. انظر:

<https://www.ghazali.org/arabic/jurjani-tarifat.htm~:#>

الجزائري، نعمة الله

- الأنوار النعمانية، طبعة تبريز في ايران.

چلبی، المولى حسن

- شرح المواقف، طبعة حجرية قديمة.

الجميبي، عبد المنعم الدسوقي

- مجمع اللغة العربية / دراسة تاريخية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983م.

الجندي، أنور

- الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة.

- معالم الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة.

- الثقافة العربية المعاصرة، مطبعة الرسالة.

جولدتسيهر، اجنتس

- العقيدة والشريعة في الاسلام، نقله الى العربية كل من محمد يوسف موسى
وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، دار الكتاب المصري في القاهرة،
الطبعة الأولى، 1946م.

(ح)

حرب، علي

- مداخلات، دار الحداثة، الطبعة الأولى، 1985م.

- نقد النص، نشر المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1993م.

الحسني، هاشم معروف

- الموضوعات في الآثار والأخبار، دار الكتاب اللبناني في بيروت، الطبعة الأولى، 1973م.

الحلي، ابن ادريس

- السرائر، انتشارات المعارف الاسلامية في طهران، الطبعة الثانية.

حنفي، حسن

- مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1992م.

(د)

دنيا، سليمان

- الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف في مصر، الطبعة الثالثة، 1971م.

ديناني، غلام حسين ابراهيمي

- قواعد فلسفي در فلسفه اسلامي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي في طهران، الطبعة الثانية، 1366هـ. ش.

(ر)

الرازي، فخر الدين

- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1404هـ - 1984م.

- أصول الدين، أو (معالم أصول الدين)، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، 1404هـ - 1984م.

- أساس التقديس في علم الكلام، مطبعة كردستان العلمية في مصر.

الرشتي

- دليل المتحيرين، مطبعة السعادة في كرمان، الطبعة الثانية.

ريشنباخ ، هانز

- نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية ، 1979م.

(ز)

زيدان، جرجي

- تاريخ آداب اللغة العربية، منشورات دار مكتبة الحياة في بيروت.

زيدان، محمود فهمي

- من نظريات العلم المعاصر الى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية، بيروت، 1982م.

(س)

السيزواري، ملا هادي

- شرح المنظومة، طبعة حجرية.

السهروردي، الشيخ المقتول

- حكمة الاشراف، ضمن مجموعة مصنفات الشيخ السهروردي، مقدمة وتصحيح هنري كربين، انجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران، 1397هـ.

- المشارع والمطارحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات السهروردي، صححه هنري كربين، مطبعة المعارف في استانبول، 1945م.

- التلويحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية، نفس المعطيات السابقة.

(ش)

الشاطبي

- الاعتصام، دار الكتب الخديوية في مصر، تقديم محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، 1913م.

- الاعتصام، دار المعرفة، بيروت، تقديم محمد رشيد رضا، 1402هـ - 1982م.

- الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة في بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ - 1975م.

الشهابي ، مصطفى

- المصطلحات العلمية في اللغة العربية، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، الطبعة الثانية ، 1965م.

الشهرستاني ، أبو الفتح

- الملل والنحل، عرض وتعريف الدكتور حسين جمعة، الطبعة الأولى، دار دانبة للنشر، 1990م.

(ص)

صدر المتألهين الشيرازي

- الشواهد الربوبية، مقدمة وتصحيح وتعليق سيد جلال الدين اشثياني، مركز نشر دانشگاهي، الطبعة الثانية.

- أسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجهي، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران، 1402هـ.

- تفسير القرآن، تصحيح محمد خواجهي، انتشارات بيدار في قم بايران.

- مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجهي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي.

- المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح سيد جلال الدين اشثياني، انجمن حكمت وفلسفه ايران، 1976م.

- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السبزواري والسيد محمد حسين الطباطبائي، دار احياء التراث العربي في بيروت، الطبعة الثانية، 1981م.

- شرح أصول الكافي، طبعة حجرية قديمة.

- شرح الهداية الأثيرية، طبعة حجرية قديمة، 1313هـ.

- عرشيه، تصحيح وترجمة فارسية بقلم غلام حسين أهني، كتابفروشي شهريار في اصفهان، 1341هـ. ش.

- المظاهر الإلهية، تحقيق وتقديم وتعليق سيد جلال الدين اشتياني، چاپخانه خراسان في مشهد.

الصدر، محمد باقر

- فلسفتنا، طبعة دار التعارف، بيروت.

- الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة.

- رسالتنا ومعالمها الرئيسية، مقالة ضمن كتاب: رسالتنا.

صليبا، جميل

- المعجم الفلسفي، نشر الشركة العالمية للكتاب.

(ط)

الطالقاني، ملا نعيم

- أصل الأصول، مقدمة وتصحيح وتعليق سيد جلال الدين أشتياني، طبعة طهران.

الطباطبائي، محمد حسين

- بداية الحكمة، دار المصطفى في بيروت، الطبعة الثانية.

طرابيشي، جورج

- نظرية العقل، ضمن سلسلة: نقد نقد العقل العربي (1)، دار الساقى، لندن، الطبعة الأولى، 1996م.

الطريحي، محمد قاسم

- ابن سينا، بحث وتحقيق، مطبعة الزهراء في النجف، 1369هـ - 1949م.

الطوسي، أبو جعفر

- الاقتصاد في الاعتقاد، منشورات مكتبة جامع جهلستون في طهران.

- الرسائل العشر، تقديم واعظ زادة الخراساني، مؤسسة النشر الاسلامي لجماعة المدرسين في قم.

الطوسي، نصير الدين

- مصارع المصارع، تحقيق حسن المعزي، نشر مكتبة المرعشي في قم، 1405هـ.

(ع)

العالمي، الحر

- وسائل الشيعة، المكتبة الاسلامية في طهران.

عبد الرحمن، وجيه حمد

- اللغة العربية والحضارة الانسانية، مجلة دراسات شرقية، العدد المزدوج (5) - (6)، 1990م.

العراقي، محمد عاطف

- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف في مصر، 1968م.

عفيفي، أبو العلا

- فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار إحياء الكتب العربية، 1365 هـ - 1946م.

(ع)

الغزالي، أبو حامد

- تهافت الفلاسفة، دار المعارف في مصر، الطبعة الخامسة.

(ف)

الفارابي

- آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية في بيروت، 1959م.

- السياسة المدنية، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، 1964م.

- احصاء العلوم، تصحيح وتقديم وتعليق عثمان محمد أمين، مطبعة السعادة في مصر، 1950هـ - 1931م.

- رسالة الفصوص، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، تصحيح الشيخ فريد، خ. ديتريصي، طبع في مدينة ليدن.

- رسالة عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية، نفس المعطيات السابقة.

- كتاب السياسة المدنية، ضمن رسائل الفارابي، الطبعة الأولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن في الهند، 1345هـ - 1926م.

- رسالة الدعاوي القلبية، ضمن رسائل الفارابي، نفس المعطيات السابقة.

- رسالة التعليقات، ضمن رسائل الفارابي، نفس المعطيات السابقة.

- رسالة تحصيل السعادة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، 1345هـ.

فخري، ماجد

- السهروردي ومآخذه على المشائين العرب، ضمن الكتاب التذكري لشيخ الاشراف شهاب الدين السهروردي، نفس المعطيات السابقة.

- أرسطو طاليس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958م.

فرانك، فيليب

- فلسفة العلم، ترجمة الدكتور علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1983م.

(ق)

القشيري، عبد الكريم بن هوازن

- لطائف الاشارات، قدم له وحققه وعلق عليه الدكتور ابراهيم بسيوني، صدر له الاستاذ حسن عباس زكي، دار الكاتب العربي في القاهرة.

(ك)

كارناب، رودلف

- الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نفادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الكاشاني، الفيض

- الأصول الأصيلة، سازمان چاپ دانشگاه في ايران، 1390هـ.

الكليني

- أصول الكافي، دار صعب - دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 1401هـ.

كوربين، هنري

- السهروردي الحلبي مؤسس المذهب الاشراقي، في: شخصيات قلقة في الاسلام
لبدوي، نفس المعطيات السابقة.

الكيلاني

- رسالة تحفه ضمن رسائل فلسفي، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفة
ايران، تعليق وتصحيح سيد جلال الدين اشتياني.

(ل)

اللاهيجي، ملا محمد جعفر

- شرح رسالة المشاعر، مقدمة وتصحيح وتعليق سيد جلال الدين اشتياني، نشر
مكتب الاعلام الاسلامي في طهران.

(م)

محمد، يحيى

- موسوعة المنهج في فهم الإسلام (1-5)، جزيرة التكنولوجيا للطباعة والنشر،
المغرب، الطبعة الثانية، 2025.

- مشكلة الحديث، مؤسسة العارف، الطبعة الثالثة، 2021م.

- الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، مؤسسة العارف، الطبعة الرابعة، 2021م.

- الاستقراء والمنطق الذاتي، مؤسسة العارف، الطبعة الثالثة، 2022م.
- منهج العلم والفهم الديني، دار النهى، الجزائر، الطبعة الثانية، 2024م.
- مدخل الى فهم الاسلام، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2012م.
- الاسس المنطقية للاستقراء / بحث وتعليق، مطبعة نمونة، قم، 1985م.
- نظرات فلسفية في فكر السيد الصدر، مجلة دراسات وبحوث، العدد السادس، طهران، 1403هـ.
- منهج التفكير لدى الفلاسفة المسلمين، تحت اسم مستعار (عاطف عبد الحليم)، مجلة البصائر، العدد السادس، 1987م.
- الحضارة العربية بين الحضارة اليونانية والحضارة الغربية، مجلة الوحدة، العدد المزدوج (101/102)، 1413هـ - 1993م.
- حوار حول نقد مشروع الجابري، مقتبس من سلسلة حوارات فهم الدين مع الصحفي يوسف محسن، موقع فهم الدين: <https://www.fahmaldin.net/index.php?id=2220>

محمد علي، ماهر عبد القادر

- المنطق ومناهج البحث، دار النهضة العربية، بيروت، 1405هـ - 1985م.

محمود، زكي نجيب

- ديفد هيوم، دار المعارف، 1958 م.

مدكور، ابراهيم

- بين السهروردي وابن سينا، الكتاب التذكري لشيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي، نفس المعطيات السابقة.

- مجمع اللغة العربية في عيده الخمسيني، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1981م.

المرتضى، الشريف علم الهدى

- أمالي المرتضى، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم 1403هـ.

- تنزيه الأنبياء، منشورات الشريف الرضي في قم.

- رسائل الشريف المرتضى، إعداد مهدي رجائي، تقديم و اشراف أحمد الحسيني، نشر دار القرآن الكريم في قم، 1405هـ.

مروة، حسين

- النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، دار الفارابي في بيروت، الطبعة السادسة، 1988م.

المظفر، محمد رضا

- أصول الفقه، دار النعمان في النجف، الطبعة الثانية، 1386هـ - 1966م.

المفيد، أبو عبد الله محمد العكبري

- شرح عقائد الصدوق، أو (تصحيح الاعتقاد)، وهو ملحق خلف أوائل المقالات، نشر مكتبة الداوري في قم.

(ن)

النجفي، محمد حسن

- جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، دار الكتب الاسلامية، طهران، 1367هـ.ش.

نعمة، عبد الله

- فلاسفة الشيعة، منشورات دار مكتبة الحياة في بيروت.

(ي)

يفوت، سالم

- ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1986م.