

يحيى محمد

نقد العقل العربي في الميزان

نقد مطارحات (نقد العقل العربي)
للمفكر المغربي محمد عابد الجابري

إلى
قُرّاء الجابري.. مريديه 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 لوحدة 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

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
الفصل الثالث: مع نُظم العقل العربي
التصنيف الثلاثي للعقل العربي
خلل التصنيف

صورية النُظم والصراع المزعوم
العقل العربي وتغييب العقل

دفاع عن العقل الشيعي

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

مزاعم اختلاف ابن سينا عن الفارابي

الجدور 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

الفصل الخامس: القطيعة بين الفكر المغربي والمشرقي وهم أم

حقيقة أم..؟! !

تمهيد

- إبن باجة والقطيعة المزعومة
إبن طفيل والقطيعة المزعومة
إبن رشد والقطيعة المزعومة
الاشكالية الرشدية والقطيعة المزعومة
المنهج الرشدي والقطيعة المزعومة
المفاهيم الرشدية والقطيعة المزعومة
- 1 - مفهوم (الحدوث والقدم) والقطيعة المزعومة
 - 2 - مفهوم (النهاية واللانهاية) والقطيعة المزعومة
 - 3 - مفهوم (الممكن والواجب) والقطيعة المزعومة
 - 4 - نظرية الفيض والقطيعة المزعومة
- محاور نقد إبن 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 إبن رشد من التصوف
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 والسرققة والتحريف

مع معجم فوكييه.. المصدر المسكوت عنه
الجابري والسرقات الفكرية والأدبية
الجابري وتحريف النصوص
نهاية المطاف
ملحق: حوار حول نقد مشروع الجابري
المصادر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

لا أشكّ بأن مشروع (نقد العقل العربي) للمفكر المغربي محمد عابد الجابري يُعد على قائمة المشاريع الرئيسية الناضجة التي شهدتها سني (النهضة الحديثة) إن لم أقل إنه على رأسها جميعاً، وإنه يطبع (عقل) قرنين من الزمان للثقافة العربية، أو هو بمثابة بداية (نهضة) للنهضة الأنفة الذكر، وذلك بما يحمله من طابع كلي ومنهجي منظم لمعالجة طرق التفكير العامة التي مرّ بها الفكر العربي الإسلامي في تراثنا المعرفي. فهو من هذه الناحية يُعد من الأهمية بمكان رغم سعة الخلاف التي تفصلنا عنه، سواء من حيث ما طرحه في مجال الرؤية، أو في مجال المنهج. وهو ذات الأمر الذي جعل العديد من الكتاب والباحثين يهتمون بالاطروحات التي قدّمها نقداً وتحليلاً، رغم أن الكتابات التي استهدفت نقده لم تحمل بيدها أهم ما فيه وهو سلاح التوثيق، حيث إن حضورها كان على مستوى منطق السجال والمطارحة من غير توثيق إلا ما ندر، مع أن المشروع برمّته قائم على توظيف الوثائق التراثية كسلاح لنقد السلاح المتمثل في العقل العربي. ما يعني أن ما طُرح من نقود بحق المشروع لا يمكنها أن ترقى إلى مستوى تقويضه أو نسف أطروحاته الأساسية، حيث مهما بلغت من القوة إلا أنها تظل من حيث التأثير هامشية أو سطحية¹.

لذلك تأتي أهمية ما نقدّمه في هذا الصدد من مقارعة السلاح بالسلاح، على الأقل في القسم الأغلب من كتابنا هذا، وبكيفية خاصة الفصلين المنضويين تحت القسم الثاني.. لكن لنعلم أن النقد

¹ بهذا الصدد أشيد بالدراسات النقدية الممتازة التي قدّمها علي حرب حول مشروع الجابري، والتي نُشرت أولاً في بعض المجلات الثقافية ثم أُعيد نشرها مع عدد آخر من الدراسات النقدية الخاصة بمفكرين عرب آخرين في بعض من كتبه، كما في كتابيه: (مداخلات) و(نقد النص). انظر: حرب، علي: مداخلات، دار الحداثة، الطبعة الأولى، 1985م، ص7-126. كذلك: نقد النص، نشر المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1993م ص89-129.

والتقويض الذي نقدّمه ليس الغرض منه الدفاع الأيديولوجي عن حق السلاح المنتقد (العقل العربي)، ولا رغبة في إلتقاط ثغرات المشروع وإحصائها، بل الغرض من ذلك هو الدفاع عن موضوعية (الحقيقة) التي حاول المشروع اطماسها.

والواقع إننا تجاوزنا الدخول في نقد هو أشبه بالمعارضة الجدلية، وتحاشينا التعامل مع اطروحات الجابري تعاملأً أيديولوجياً، بخلاف ما تعامل به في قراءته لمنظومات العقل العربي، والذي يفترض أن تكون دراسته محافظة على النهج المعرفي العلمي (الابستمولوجي)، لكنه لم يحقق ما وعد به. فقد حاولنا قدر المستطاع أن نجعل مناقشاتنا تدور ضمن أخذ اعتبار نفس المنطلقات والمسلمات التي انطلق منها، ونتحاشى ما يتعارض معها من رؤى مبدئية أو مسلمات أولية، رغم بدائية هذه المسلمات أو وضوح خطئها، كتجنيه على رجال العرفان ومن لفّ لفهم من الفلاسفة جملة وتفصيلاً، وكذا ما فعله بخصوص فلاسفة المشرق في قبال زملائهم في المغرب وإتهاماته المغالية لكل من ابن سينا والغزالي وغيرهما، ورفضه جميع الأفكار التي تصدر من أوساطهم، رغم أن الكثير منها هي ذاتها تصدر من رجالات أهل المغرب، الأمر الذي جعلنا نكشف عن تناقضاته ومطباته الأيديولوجية. هكذا سوف لا ندخل معه مدخل المعارضة والجدل، بل سندخل معه مدخل الكاشف عن التناقض الذي حلّ في اطروحاته كنتيجة طبيعية لما تسفر عنه مسلماته ومنطلقاته، وهي طريقة أبستمية غير جدلية، تمس الجذور والأعماق وتترفع عن الحشو والصغائر.

علمأً إننا نتناول مشروع (نقد العقل العربي) بنوع من التركيب والتفكيك. فمن جهة إننا لا نقصد به مجرد أجزائه الأربعة التي دخلت تحت هذه التسمية، وهي: تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، والعقل السياسي العربي، والعقل الأخلاقي العربي.. بل نضيف إلى ذلك كل ما كتبه الجابري حول التراث استناداً إلى طريقته المنهجية في دراسة الفكر العربي الاسلامي. لذا نأخذ بنظر الاعتبار دراسات قُدمت بهذا الصدد لم تكن منضوية تحت تلك

التسمية، وبكيفية خاصة الدراسة الهامة التي جاءت تحت عنوان (نحن والتراث) والتي نُشرت قبل انطلاق المشروع ببضع سنوات. أما من جهة أخرى فقد اقتصر تعاملنا مع (نقد العقل العربي) على الجزئين الأولين منه دون البقية، لقناعتنا بأن الجابري في الجزء الثالث (العقل السياسي العربي) أقام حاجزاً فاصلاً بين نقده للعقل النظري والعقل العملي السياسي من (العقل العربي)، فهما عبارة عن عقليين (منفصلين!) لا علاقة لأحدهما بالآخر. إذ الأول يبحث في (العقل العربي) بما هو تنظير وفكر، بينما الثاني لا يعالج موضوعه على هذا المستوى كما يفعل المنظرون من أمثال الماوردي صاحب (الأحكام السلطانية) وغيره، بل يكتفي بمعالجة الواقع السياسي العربي ودوافعه. ولا شك أن الغرض من نقدنا هنا لا يتجاوز الطروحات التنظيرية للفكر، دون أن يكون له علاقة بحركة الواقع السياسي وتطوراتها. كما أن معالجته للجزء الرابع (العقل الأخلاقي العربي) لا ترقى إلى مستوى الجزئين الأولين، بل ولا ترقى كذلك إلى الجزء الثالث من المشروع، وهو في جميع الأحوال لا يعالج العقل العربي على وتيرة ما عالجه في الجزئين الأولين، وهما اللذان يشكلان أهم ما في مشروع هذا المفكر المغربي، وسيظل اسمه مقترناً باطروحتهما وعلى رأسها تقسيمه لنُظم العقل العربي (البرهان والبيان والعرفان).

وحول موضوعات هذا الكتاب فقد جزأناه إلى قسمين رئيسيين أحدهما يتعلق برؤية الجابري إزاء دراسة التراث ونظريته الخاصة للعقل العربي بما يتضمن من نُظم 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 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؛ الأول منهما يتعلق بالفصل الذي أقامه

الجابري بين ابن سينا والمشرقيين من جهة، وبين أرسطو والمشائين من جهة أخرى. أما الثاني فيتعلق بالقضية التي صورها بين الفكرين المغربي والمشرقي من العالم الإسلامي. وفي آخر الكتاب قدّمنا مجملًا 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 جزئه الأول من مشروعه الضخم (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 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 الأنف الذكر.

يحيى محمد

ليدز - بريطانيا

1996-9-5

تمّ تجديد المقدمة في:

2022-11-8

تمهيد

إن أهم ما امتاز به مشروع الجابري هو الطرح المنهجي لدراسة تاريخ الفكر العربي الإسلامي. لكن استراتيجية البحث التي اعتمدها اتصفت بترصدها لهذا الفكر كـ (موضوع في ذاته) بغض النظر عن اعتبارات هامة تتعلق بكون الفكر المشار إليه ليس منفصلاً عن فهمه للنص الديني. إذ كان صاحب المشروع يبحث عن سند تراثي يجد فيه ضالته نحو التجديد والتغيير، معتبراً أن تاريخ الفكر العربي الإسلامي يحمل لحظتين مختلفتين، سلبية وإيجابية، شرقية ومغربية، لا معقولة ومعقولة، مما دفعه إلى المراهنة بالانطلاق من اللحظة المغربية (المهملة أو المغيبة) كخطوة أساسية نحو المعقولة والعقلانية، فالتغيير والتجديد لا يأتي عنده بأكثر من إحياء هذا التراث المهمل والانتظام به مثلما حصل في الغرب.

من جهتنا سبق أن عوّلنا على استراتيجية أخرى لم نبغ فيها قراءة الفكر العربي الإسلامي كـ (موضوع في ذاته)، بل توخينا بحث هذا الفكر من حيث علاقته بفهم الخطاب أو النص الديني. أي أن ما فكرنا به كشغل أساس هو حل اشكالية هذا الفهم على الصعيد الاستمولوجي (المعرفي العلمي)، فخلق النهضة والتجديد الحضاري لا يمكنهما أن يكونا بمعزل عن هذه الاستراتيجية الضخمة، وليس بالتراث المعرفي وحده. ذلك لأن حضارتنا كما يقول حسن حنفي هي حضارة مركزية، وليست طردية كما هي الحال مع الحضارة الغربية². 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 نهضة وتجديد حضاري يتعذر عليها اجتياز القنطرة ما لم تمر عبر ذلك الفهم، لا بتجاوزه.

والمهم في الأمر هو أن إتباع هذا المنهج دلّنا على تقسيم الفكر العربي الإسلامي إلى نظامين رئيسيين يحمل كل منهما دائرتين

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

معرفيتين، اطلقنا على أحدهما النظام المعياري، وعلى الآخر النظام الوجودي. فالنظام الأول يشمل علوم الكلام والفقه والتفسير والحديث وما إليها من العلوم التي ميزتها أنها تتخذ (السلوك التكليفي) قطبها الأساس الذي تدور حوله. فهي علوم همّها الأساس البحث في القيم المتعلقة بالفعل والسلوك، سواء لدى الدائرة البيانية منها أو العقلية. أما النظام الآخر (الوجودي) فهو يشمل علوم الفلسفة والعرفان، ويمارس التفكير في اشكالية (الوجود العام) كموضوع له، مضافاً عليه الطابع الحتمي في جميع مراتبه ومفاصله. وهو يوظف طريقته الوجودية الحتمية حتى على مستوى تعامله مع القضايا المعيارية والقيمية ومنها نظرية التكليف ذاتها، سواء لدى دائرة العرفان الذوقية أو لدى دائرة الفلسفة العقلية³.

على ذلك يكمن الفارق بين النظرتين الوجودية والمعيارية في أن النظرة الوجودية ترى الأشياء من حيث ذواتها وصفاتها وعلاقاتها

³ فمثلاً يردّ الفيلسوف الأرسطي ابن رشد مصدر التكليف الأمري الإنشائي (المعياري) الى تكليف (وجودي)، إذ اعتقد بأن الله أمراً (وجودياً) حكم فيه على الفلك الذي يخصّه بالحركة وأمر سائر المبادئ المفارقة بأن 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).

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 اشتياني، 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).

الكيونونية. بينما النظرة المعيارية تترصد الفعل الارادي ودوافعه النفسية وما ينطوي عليه أو يقتضيه من صفات وعلاقات إنشائية أخلاقية لا كيونونية. فشرط الوجود هو الذات، وبالأساس الذات الإلهية، حيث من خلالها تتشخص طبيعة النظرة إلى سائر الوجودات. بينما شرط (المعيار) هو القدرة والارادة، حيث بها يصح التحدث عن الخصال المعيارية للفعل أو السلوك الحر. وهذا يعني أنه لولا الذات ما كان للوجود وجود، كذلك لولا القدرة والإرادة ما كان للمعيار عيار. وبهذا التمايز بين النظرتين (الوجودية والمعيارية) يمكننا أن نتفهم طبيعة التفكير لدى كل منهما. نكتفي بهذا القدر دون أن ندخل في تفاصيل المبررات التي حملتنا على اتخاذ مثل هذا التقسيم للفكر العربي الإسلامي، ودون أن نعمد 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 عوّلنا عليه من طريقة منهجية في التعامل مع قضايا تراثنا المعرفي، ونعمد أحياناً أخرى إلى بعض المقارنات الخاصة بين الطرحين المنهجين. لكن يظل التعرف على تفاصيل ما طرحناه من مبررات حملتنا على مثل ذلك التقسيم؛ بحاجة إلى مراجعة مشروعنا الخماسي (المنهج في فهم الإسلام).

**القسم الأول:
العقل والتراث**

الفصل الأول تحليل التراث

كيف نقرأ التراث؟

لا شك أن طبيعة هذا السؤال تعود بنا إلى التفكير المنهجي مباشرة. فهو سؤال يبحث عن ماهية المنهج الذي يمكن إتباعه في دراسة التراث وقراءته بما لا يخرج عن مكنونه الحقيقي؟ كما لا شك أن التفكير في الأطر المنهجية تجعل من الباحث يرفض الدخول في القراءة التي تعمل على الأخذ بالتفاصيل من غير روابط عامة تشدها وتتحكم فيها. أي أنه يرفض القراءة غير المنهجية.

يظل بعد ذلك أن التفكير في القراءات المنهجية يتنازعها اتجاهان رئيسيان، أحدهما يعتمد التحليل الجواني في تفسير التراث، وذلك باتباع المنطق الداخلي للمعرفة التراثية ذاتها. أما الآخر فيعتمد التحليل البراني من خلال إتباع أثر الظروف الخارجية على تكوين التراث وتطوره؛ سواء كانت هذه الظروف جغرافية أو إجتماعية أو سياسية أو غيرها، فالمهم أن تكون حاسمة في تشكيل الظاهرة المعرفية للتراث في كافة تفاصيلها ومختلف مجالاتها.

أمام هذين المنهجين نحن ندعو إلى إتباع القراءة الأولى ونقد الثانية، بل ونفترض في القراءة الجوانبية وجود أجهزة معرفية لها أصول مولدة ومنظمة تنظيمياً جوانبياً وأكسيمياً ثابتاً، أي أن أي جزء من النظام المعرفي لا يفهم إلا عبر إناطته بالكل الذي ينتمي إليه ذاتياً، بفضل وجود بعض المعارف القادرة على التوليد والإنتاج المعرفي، فهي أصول مولدة فعالة باعتبارها تمتاز بإنتاج المعرفة وتوليدها.

وسبق أن أوضحنا في دراسة سابقة أن القراءة التي نجريها على الجهاز المعرفي الخاص بالفهم الديني وفق ما أطلقنا عليه (علم الطريقة) تجعل منه جهازاً لا يصح أن ينغلق ضمن حدود الاطار

الخاص بأي تيار من التيارات المذهبية، كما أنه يتعدى حدود العلم ذي الموضوع الواحد، وهو بالتالي عبارة عن نظام معرفي قائم على خمسة أركان مترابطة، فلا بد أن يستقي معارفه من مصدر أو مصادر محددة، كما لا بد أن تكون فيه أداة منهجية لتوليد المعرفة، كذلك لا بد أن يكون فيه تأسيس قبلي من القضايا المعرفية السابقة على كل فهم ونتاج معرفي منظم، يضاف الى ضرورة وجود الفهم، ومثله الانتاج.

ونحن نعد آلية (الفهم) عنصراً من عناصر تركيب الجهاز المعرفي، ذلك لأن جزءاً من نشاط الجهاز مسخر لفهم الخطاب الديني، بخلاف الأجهزة المعرفية التي لا علاقة لها بهذا الفهم، كما هو الحال مع الأجهزة الموظفة لمعرفة الواقع العلمي من الطبيعة، والتي تخلو من وجود رابطة بينها وبين الخطاب. فطبقاً لذلك الحد يمكن للجهاز أن يضم مذاهب وعلوم متعددة ومتنوعة، ميزتها أنها تشترك في تلك العناصر الخمسة، وإن كانت قد تختلف أحياناً في طبيعة الفهم وما تنتجه من معارف تبعاً لاختلاف الموضوع أو لمرونة التأسيس القبلي، أو لإعتبارات وأمور عارضة أخرى.

أما عن الترابط المحكم بين تلك العناصر، فلما كانت الأداة عبارة عن منهج صوري، فستكون وظيفتها تحديد طريق الحركة ومنها الحركة الاستدلالية التي ينشط فيها التأسيس القبلي للتوليد والفهم، اعتماداً على المصدر المعرفي. فرغم أن الأداة قد تكون عقلية أو بيانية أو كشفية أو واقعية.. الخ، إلا أن كونها صورية يجعلها غير قادرة على تحديد المضمون الحقيقي للإنتاج، ومن ثم الفهم، ما لم يتم ذلك عبر التأسيس المشار إليه كأصرة معرفية تربط بينهما، باعتباره يحمل آثارهما معاً. فهو منهج ورؤية في الوقت نفسه، اعتماداً على المصدر المعرفي. فهو منهج تبعاً لقدرته العامة على التوليد والإنتاج الذاتي، وهو رؤية باعتباره مفرزاً افرازاً معرفياً كقضية ما من القضايا التي يتضمنها المصدر المعرفي. ومع هذا فإننا لا نعدّه منطوياً ضمن لائحة الإنتاج المعرفي الخاص، لكونه أصل هذا

الإنتاج وعلّة نشوئه وتولّده. فهو أصل مولّد وفعلّ يعمل كآصرة لربط الأداة المنهجية بالرؤية الخاصة للمعارف المنتجة. وهو بالتالي عبارة عن «دينامو التفكير» الذي يتحدد به الطابع النظامي الهندسي (الأكسيومي) للفهم والإنتاج، ويجعل من ذلك نسقاً بنيوياً يتعالى على الاعتبارات التاريخية والقراءات البرانية التي تعمل على تشتيت نسيجه الذاتي وأجزائه الداخلية، كما ويجعل من علاقة الكل بالأجزاء علاقة قائمة على أسبقية الكل على الأجزاء من دون عكس. وهو بذلك يقع موقع الروح والجوهر بالنسبة للجهاز، إذ لولاه لكان من غير الممكن توليد معرفة هندسية (أكسيومية) اشتقاقية، فضلاً عن أن طاقته التوليدية الكامنة لا تنضب ولا تقبل النفاذ.

وعليه فبمعرفة الأصل المولّد يمكننا إدراك روح الجهاز وطبيعة ممارساته الاستدلالية وربما مضامينه الكامنة أو المستنتجة عنه، فغالباً ما يكون الاستدلال موجهاً بصورة صريحة أو خفية باتجاه ما يتسق مع هذا الأصل. كما ويمكننا إدراك شروطه المعرفية، فهو لا يعرفنا على طبيعة توليده اللزومي أو الإتساق، بل ويعرفنا - أيضاً - على ما هو شرط معرفي لتأسيسه البنيوي. فمع أن الشرط لا يصح إستنتاجه منه لأنه يفضي إلى الدور، لكنه للمدرك الناظر يكون كالمستنتج تماماً. يضاف إلى أن بمعرفته نتمكن من إدراك روح النظام العام الذي ينتمي إليه الجهاز المعرفي⁴.

هكذا إن القراءة الجوانبية تنفذ إلى صميم الظاهرة المعرفية - لا خارجها -، حيث تفترض الظاهرة كقالب منطقي يحظى بدرجة معقولة من النظام الهندسي الأكسيومي تبعاً لما يفرضه المنطق الخاص بالأصول المولدة للمعرفة والتي نطلق عليها (دينامو التفكير). الأمر الذي يغني - في مثل هذه الصورة - عن بحث التطورات المفصلية للظاهرة المعرفية ومراحل ظهورها وما يمكن أن تتأثر به من عوامل خارجية مختلفة عبر التاريخ. فليس من

⁴ للتفصيل انظر: علم الطريقة، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (1)، مؤسسة العارف، بيروت، 2016م.

وظيفة ذلك المنهج الخوض في البحوث التي تجعل همّها محصوراً في التفتيش عن عوامل البيئة والتاريخ لنشأة الظاهرة المعرفية كأداة ورؤية، والتي تمنح ثقافة الوسط مصدر ظهورها بالكامل، على نحو آلي أو منعكس شرطي. فعيب هذه الدراسات المغالية أنها تعمل على قتل الروح الداخلية للظاهرة المعرفية. إذ مهما نجحت في الكشف عن العوامل التي تؤثر على بناء وتأسيس بعض جوانب الظاهرة؛ فإنها تتصاغر أمام حقيقة ما تستضمره من مغنطة هندسية للنظام الأكسيمي الدال على النشاط الذاتي والجواني للأصل المولد الفعال.

لذلك نحن نعتبر هذه الدراسات واقعة في ملابسة من الوهم والحقيقة، سيما حينما يتستر خلفها دوافع أيديولوجية (تأسيسية). فلو سلمنا بصدق نظرية هذه الدراسات وما تفرضه من تأثير حاسم للوسط على كل من الأداة والمحتوى الفكري؛ لكان هذا مانعاً من دراسة الفكر دراسة منطقية 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 قائمة على محض الصدفة، فلا فرق بين وجود الاتساق وعدمه، فبكلا الحالين إن مرد تحليل هذه العلاقة يكون عائداً إلى العامل البراني. وهو أمر غير مقبول تبعاً لمنطق الإستقراء والإحتمالات، إذ وجود الاتساق له دلالة على التأثير المنظم للمحور المشترك، مما يعجز عن تفسيره عامل الوسط الخارجي، خلافاً للتحليل المنبعث من الحكم الذاتي للظاهرة المعرفية تبعاً لمنطق الأصل المولد وكونه محوراً مشتركاً قادراً على تفسير النظام الحاصل في العلاقة المعرفية.

ورغم ما قد يقال بأن ثبات الوسط، كالبينة الجغرافية أو العرق، هو بمثابة المحور المشترك لتفسير الوحدة والاتساق في الظاهرة المعرفية بين الأصل وفروعه.. إلا أن هكذا افتراض لا تتقبله حقيقة وجود التفاوت والاختلاف بين الأجهزة المعرفية وأصولها المولدة حتى لدى الوسط والعرق الواحد. وبعبارة ثانية، أنه لو صح مثل هذا الافتراض لكان من المناسب أن لا نجد تكثراً في الأجهزة المعرفية

ولا نحظى بأكثر من أصل مولد واحد يستحوذ على الوسط الثابت بكامله. والحال ان في الوسط الواحد العديد من الأجهزة وأدواتها وأصولها، مما يدل على أن الوسط - على ما له من تأثير نسبي كبير - ليس هو العامل الحاسم ولا المحور المشترك الذي يتم به تفسير الأكسمة للظاهرة المعرفية وتبرير تعدد الأجهزة وأصولها الابستيمية.

وكمقارنة بين القراءتين (الجوانية الأكسيمية) و(البرانية الوسطية) نرى أن الأولى تميل بحسب منطقتها الهندسي المغنيطي إلى إبراز الاتساق والوحدة في الظاهرة المعرفية والفكر. أما القراءة الأخرى فهي إن لم تبعثر الظاهرة المعرفية تبعاً لتأثير صيرورة التاريخ وتغيرات البيئة فإنها تعمل على تخصيصها بالظرف المولد، وتجعل من وحدة الوسط البراني علة الظاهرة المعرفية وإتساقها. مع أنه بحسب القراءة الجوانية حتى لو افترضنا بأن أدوات الفكر وأصولها المولدة ناشئة كلياً تبعاً لثقافة الوسط، والتي تعود بدورها إلى ظروف الوسط ذاته؛ فمع ذلك فإن ما ينشأ عن تلك الأدوات والأصول من معارف علمية مستجدة لا يصح اعتبارها منعكسة عن الظروف أو عدها تعبر عن رد فعل ميكانيكي عن الوسط. فمن المعقول أن يبعث الوسط على أشكال ساذجة من التفكير غير المنتظم. كما ومن المعقول أن يكون أثره العام على مجمل العملية المعرفية، بعيداً عن التحديد الآلي والحتمي مفصلاً بعد آخر. وكذا من المعقول أيضاً أن يبعث على صور معرفية أيديولوجية متمظهرة بمظهر الشكل العلمي المنتظم التفكير. لكن هذه الصور تظل متقلبة عندما تكون هناك دوافع سياسية أو إجتماعية أو غيرها تستبطن العملية المعرفية وتقع خلف تأسيسها بالكامل. أما أن يبعث الوسط على صور متنسقة ومنظمة من التفكير الأكسيمي؛ فهذا غير معقول، طالما أن الوسط وما يستتضمره من دوافع أيديولوجية يخضعان إلى التغير والصيرورة باستمرار.

الأيديولوجيا بين تأسيس المعرفة وتوظيفها

لا شك ان العلاقة بين المعرفة العلمية والأيدولوجيا لا تعبر دائماً عن (الصدام). فالأخير لا يتحقق ما لم تأت الأيدولوجيا على حساب الحقيقة والدقة المعرفية. فبعض الأيدولوجيات تمتلك أهدافاً مستقبلية عامة تحفز على الاثبات العلمي دون أن تقف عثرة في طريقها. بل يمكن القول أنه من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن تكون هناك معرفة علمية دون أن يقبع خلفها دافع أيدولوجي يعبر عن غرض ما من الاغراض الانسانية، مهما كان نوعه وسعته، سيما فيما يتعلق بالمعارف التي تلفّ حول الدراسات الانسانية.

وليس بالضرورة أن يكون تأثير الفضول الأيدولوجي على كافة مفاصل العملية المعرفية وجزئياتها، فقد يكتفي بالغرض العام المستفاد من مجمل هذه العملية. ويمكننا تحديد القيمة الإحتمالية للفضول الأيدولوجي في علاقته بجزئيات العملية المعرفية عبر ما تتمتع به الأخيرة من قدرة أكسيمية، فكلما كانت المعرفة شديدة المغنطة والارتباط؛ كلما كانت القيمة الإحتمالية للفضول الأيدولوجي ضعيفة. ما يعني أن الأيدولوجيا تخبو وتغيب حينما يكون هناك اتساق وارتباط بين مفاصل المعرفة ضمن المنظومة أو المذهب الواحد. إذ لا قدرة للأيدولوجيا على تأسيس الاتساق والارتباط بين المعارف الجزئية، ما لم يكن القصد منها عاماً يتمثل في ايجاد الاتساق ذاته، بغض النظر عن نوع المفاصل المعرفية، وهو ما لا يحدث الا نادراً. أو يحصل في بعض الأحيان أن تكون قادرة على تأسيس الأداة المنهجية أو حتى الأصل المولد طبقاً لأغراضها الخاصة، لكن كل ذلك ليس له علاقة بتأسيس المفاصل الجزئية للمعرفة المنظمة، مفصلاً بعد مفصل وجزئية بعد أخرى، فتأسيس الأيدولوجيا لهذه الخصوصية أكسيمياً هو ما لا يتفق مع منطق الإحتمالات، إذ يصبح تفسير الارتباط والمغنطة بين المعارف قائماً على محض الصدفة والاتفاق بالقياس إلى مسبباتها من الاغراض الأيدولوجية المتنازعة. وبالتالي ليس من السهل على الغرض الأيدولوجي أن يفسر - كمحور مشترك - جميع قضايا المذهب أو المنظومة المعرفية المغنطة بعضها بالبعض الآخر

حسب الاتساق. فبحسب منطق الاحتمالات أن من المعقول أن يشكل الغرض الأيديولوجي محوراً لتفسير قضية ما أو قضيتين معرفيتين بدرجة معتبرة من الاحتمال، إلا أن مع إزدياد القضايا الممغطة برباط الشد والأكسمة يصبح المحور عاجزاً عن أن يحظى بدرجة معتبرة من القيمة الاحتمالية، الأمر الذي يفقد جدارته في التفسير ويكون غير ثابت، مثلما لا تثبت كتابة جملة منتظمة المعنى بافتراض مجيئها عن طريق الصدفة، كأن يُفترض أنها حدثت نتيجة لهو طفل لا يعرف القراءة ولا الكتابة.

على أنه إذا لم يكن للأيديولوجيا حضور على مستوى تأسيس مفاصل المنظومة المعرفية وجزئياتها المتسقة؛ فإن بإمكانها الحضور على مستوى آخر هو توظيف تلك المفاصل والجزئيات المعرفية لأغراضها الخاصة. ما يعني أن هناك فارقاً بين التأسيس الأيديولوجي للمعرفة وتوظيفها، وهو ما يفسر لنا ذلك (الازدواج) الذي حلّ لدى الكثير من المذاهب والمنظومات المعرفية التي ظهرت وترعرعت خلال تاريخ الفكر الإسلامي. فمع أن هذه المذاهب لم تمارس في الغالب ظاهرة النقد الذاتي، وهي الظاهرة التي لها علاقة عكسية بالأيديولوجيا، فهي تغيب مع حضور النقد وتحضر مع غيابه، وبالتالي فإن ضعف حضور النقد الذاتي في التراث له دلالة على حضور الأيديولوجيا، لكن مع ذلك يمكننا أن نعتبر في الوقت نفسه أن الكثير من المنظومات في تراثنا لم يكن لها صلة بالأيديولوجيا بحسب المعنى الأنف الذكر، بسبب حملها لصفة الممغطة والاتساق.

فلا يمكننا مثلاً أن نردّ مقالات المعتزلة في العدل واللفظ والحسن والقبح العقليين وحرية إختيار الانسان وغيرها من المقالات؛ إلى أغراض أيديولوجية ببعثرتها وانتزاعها عن انتظامها الخاص في المنظومة المعرفية. كما لا يمكننا أيضاً أن ننزع مقالات الأشاعرة عن النظام الخاص بها باضفاء سمات الأيديولوجيا عليها، كمقالة الكسب وقدم القرآن وجواز تكليف ما لا يطاق والحسن والقبح الشرعيين وما إليها من المقالات الأخرى. وكذا

الحال مع المقالات الفلسفية والعرفانية، كنظرية الفيض والحتمية ووحدة الوجود وقدم العالم وتأثير العالم العلوي على السفلي وما إليها. فأَيّ تفكيك بين المقالات المتسقة تفضي إلى التعارض مع منطق الإحتمالات كما عرفنا.

وبهذا نصل إلى بيت القصيد من معنى الازدواج الحاصل في حضور وغياب الأيديولوجيا لدى الكثير من المذاهب المعرفية لتاريخ الفكر الإسلامي. فعندما نقول أنها حاضرة غائبة في الوقت ذاته، نعني بأنها حاضرة على مستوى توظيف المنظومة المعرفية بما تحمله من جوانب اتساقية مشدودة برباط الأصل المولد، إلا أنها في الوقت نفسه غائبة على مستوى التأسيس ضمن المنظومة المتسقة بنظام المغنطة والارتباط.

وبذلك ندرك أهمية التعرف على الأصل المولد وعلاقته بإنتاجه المعرفي، فهو عبارة عن مصدر التشريع والعقل المنتج في الثقافة والفكر للجهاز المعرفي. مما يعني أن أي عملية فهم للتراث لا تأخذ ذلك بنظر الاعتبار تظل ناقصة ومشوشة.

وأقل ما يمكن أن يقال عند المقارنة بين هذه الطريقة (الجوانبية) لبحث التراث المعرفي، وبين الطرق الأخرى (البرانية) التي تركز 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 ثانياً الفكر والظاهرة بعضها ببعض الآخر. كما بالرغم من أن الكثير من مفاصل التراث المعرفي لم تعد له اليوم حاجة وقيمة كما كانت بالأمس بحكم ظروفها الخاصة، إلا أن طريقة المعرفة والتفكير ما زالت حية حاضرة تمد يد التوجيه إلى عقولنا الحاضر باستمرار، فهي فعالة لا تموت بموت ما أنتجته من فكر ومعرفة، الأمر الذي يفرض علينا قراءة التراث المعرفي طبقاً لافتراض أوله كآخره، إذ بعضه مستضم في البعض الآخر ضمن دوائر خاصة،

وكل ما يظهر من أفكار ومعارف يعبر عن افرازات جديدة تولدها العقول المولدة داخل هذه الدوائر.

هكذا فالطريقة الأكسيمية الجوانية تنحو إلى قراءة التاريخ الفكري للتراث طبقاً لتحديد (الوحدات المعرفية). فهي لا تعير أهمية للافتراض القائل بوجود وحدة للتاريخ كما تحاول بعض الاتجاهات البرانية إثباتها. فكل ما يهّمها هو النظر للمعرفة كوحدة قائمة في ذاتها، الأمر الذي يجعلها ترى التاريخ كياناً قائماً 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 يجعل للوحدة المعرفية استقلالها الذاتي الخاص، ولا النظر الجواني الدينامي، فالاساس الذي يهتم به هو وحدة العامل البراني، باعتباره علة مؤثرة وحاسمة تفضي بالأفكار المعرفية إلى اتخاذ طابع التطور والوحدة والاستمرارية عبر التاريخ. وبعبارة أخرى، إن تطور الفكرة ووحدتها واستمراريتها المنظمة، كلها تحدث نتيجة العامل البراني، فبوحده واستمراريته وارتباط أحداثه يتحقق الإتصال والتطور المشدود بعضه ببعض الآخر داخل الظاهرة المعرفية.

مشروع الجابري والتحليل البراني لوحدة العقل

إن أهم الدراسات الحديثة التي جسدت النهج البراني بشكله الأخير هي تلك التي تعود إلى الاستاذ الجابري. فقد اتخذت من وحدة العامل الجغرافي والاستمرارية التاريخية أساساً لتعليل وحدة العقل العربي الإسلامي، فتوصلت إلى أن مردّ آلية البنية والثبات تعود إلى وحدة التكوين والمنشأ التي تحددها البيئة العربية، ومن ثم تجسدها الصيرورة التاريخية متمثلة بالعامل السياسي. مما يعني أن هذه الدراسة قد جمعت بين التحليلين البيئي والتاريخي كأساس لإثبات الوحدة المعرفية، وعملت على المزاجية بين ثلاثة أنواع من

الطرح؛ هي طرح 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 إذاً باعادة 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 لنا تاريخاً قائماً على الوحدة المعرفية، لكنها وحدة مؤسسة على العامل الجغرافي ومفرزاته اللغوية. فهو لم ينظر إلى التاريخ العربي بأنه تاريخ فرق ومقالات وطبقات، بل رآه تاريخاً استمراريّاً ووحيدويّاً 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 البنية المشتركة للعقل كوحدة معرفية تسترّها الاختلافات الظاهرية من الموضوعات. 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.

⁵ الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة، 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.

⁸ □ نفس الصفحة والمصدر السابق.

وبهذا فقد استخدم منظراً 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. وهو مع ذلك لم يُخفِ أن أساس هذه النظرة الأكاديمية الجوانية منبعت عن الطابع الجغرافي ومفرزاته الخاصة.

هكذا فتلك الدراسة تتناول منوالين متواصلين يستحقان النقد: الأول يتعلق باثبات وحدة التاريخ العربي واستمراريته؛ كموضوع يتحقق فيه البناء المعرفي الوحدوي. أما الثاني فيتعلق بالدور الذي أعطي للعامل الجغرافي ومفرزاته في تكوين العقل العربي وتحديد بنيته أو وحدته المعرفية. فقد جاء كلا الطرحين - الذين شغلا الجزئين الأول والثاني من مشروع نقد العقل العربي على التوالي - على حساب المنطق الأكاديمي للمعرفة، ولو من حيث لم يرد المشروع ذلك، لأنه قام أساساً لتثبيت هذا المنطق، كما شهدت عليه محاولته الخاصة بطي تاريخ الفكر العربي ضمن الوحدة المعرفية المتمثلة بالعقل العربي. لكن تأسيسه لهذه الوحدة وإقامتها على وحدة التاريخ والجغرافيا جعلته يضطر إلى أن يمارس حالة الهدم والتفتيت فيها، خصوصاً وقد كان للعامل الأيديولوجي دوره في هذا المجال على ما 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 يفسر البعض الآخر ويوضحه، إنطلاقاً 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

9 □ المصدر السابق، ص6.

إيجاد الدينامية والتنظيم في الفكر داخل الظاهرة المعرفية. وربما كان هاجس هذه الإرادة نابغاً مما رآه صاحبه من الأوروبيين وهم يكتبون تاريخهم على صورة الوحدة والاستمرارية بشكل حقب بعضها يفسر البعض الآخر ويؤسسه. الأمر الذي أفضى بذلك التفكير إلى أن يفبرك لنا تاريخاً معرفياً لا نجده الا في عالم الخيال والأحلام، وأن 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 الانسانية، خصوصاً فيما يتعلق بالدراسات التراثية¹⁰. وهو بهذا الهاجس 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 لمختلف التيارات المعرفية للحساب (السياسي)، مما جعل المشروع يعتبر التيارات المعرفية 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 هو أن الجابري قام بتقسيم تاريخ الثقافة العربية إلى لحظتين اعتبرهما منفصلتين بفاصل (القطيعة الاستمولوجية). ويُعدّ هذا المفهوم من أهم المفاهيم التي وظّفها في المشروع خدمة لأغراضه الأيديولوجية. وهو مفهوم يرجع تاريخ استخدامه إلى فيلسوف العلم الفرنسي (باشلار)، فهو أول من استخدمه في مجال

10 □ التراث والحداثة، ص 282 و 285.
11 □ انظر: تكوين العقل العربي، ص 6-7.

العلوم الطبيعية، معتبراً أن العلم لا يتطور بصورة إتصالية تراكمية، بل يتحول بطريقة إنفصالية تسود فيها المفاهيم الجديدة تاركة خلفها تلك المفاهيم التي سبقتها. وقد تسرب استخدام هذا المفهوم الى مجالات أخرى غير علمية، فطبقه الفيلسوف الفرنسي (التوسير) على العلاقة بين هيغل وماركس، إذ كان هذا الأخير تابعاً للأول، حتى إنتهى به الأمر إلى أن ينقلب عليه منهجياً بعد دراسته وتحليله للاقتصاد الرأسمالي، كما في كتابه (رأس المال). وهذا ما دفع الجابري الى القيام هو الآخر بعملية توظيف وتطبيق للمفهوم على تاريخ الفكر العربي الإسلامي، معتبراً أنه يمكنه بذلك أن يصنع تاريخاً لفلسفة لا تاريخ لها، وهي الفلسفة العربية، من حيث أنها كانت قراءات مستقلة ومتوازية لفلسفة معينة¹². فهو بمفهوم القطيعة جعل الفكر العربي منقسماً إلى لحظتين؛ إحداهما مشرقية ترتبط بكل من الاسماعيلية والفارابي وابن سينا والسهوروردي والغزالي وصدر المتألهين ثم داخل الفكر الايراني 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 باستخدامه طريقة (البرهان) وتحصيل القطع في النتائج من خلال التسليم بمبدأ السببية الحتمية. وهو بذلك المفهوم يقضي على ما هو مسلم به من القول بأن الفلسفة في الأندلس هي استمرار للفلسفة في المشرق. فبرأيه أن الفلسفتين متقاطعتان بكل من الاشكالية والمنهج والمفاهيم والرؤية¹³.

وإذا كان الجابري في مشروع (نقد العقل العربي) قد جعل للاعتبارات السياسية دورها الرئيسي لخلق وتجسيد الوحدة للتاريخ المعرفي؛ فإنه قبل ذلك، وتحديداً في كتابه (نحن والتراث)، جعل الدور المؤثر على الفكر العربي الإسلامي محدداً بالعلاقات المادية. لكنه سواء بهذا العامل أو بذاك؛ قد عمل على هدم وتفتيت صميم البنى الحقيقية للفكر ونظمه الذاتية، سواء في لحظته المشرقية أو

12 انظر: التراث والحداثة، ص262.

13 المصدر السابق، ص327-328.

المغربية، أو حتى في العلاقة التي تربطهما معاً، والتي صوّرها بأنها علاقة إنفصال لا علاقة إتصال وارتباط.

القراءة التأويلية للحظة المشرقية

إن من أبرز الأمثلة على القراءة التأويلية للحظة المشرقية تلك التي لاحت الفارابي. ففي كتاب (نحن والتراث) لا يبرئ الجابري قراءته لفلسفة الفارابي السياسية الدينية عن الطابع الأيديولوجي، بل وينفي أن تكون هناك قراءة دون أن تقع في هذا المستنقع¹⁴. فهي قراءة واقعة تحت مظلة منهج الإسقاط المادي على الفكر العربي الإسلامي. 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 مولد 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 بطريقة تمّ فيها تجاوز المنطق الأكاديمي الذي فيه تُردّ الفكرة إلى أصلها ونظامها الكلي ضمن الجهاز المعرفي.

فالجابري يعتبر أن المعلم الثاني قد جاء بعد الثورات واستقلال الكثير من الإمارات ليعبر في مدينته الفاضلة عن تطلعات القوى الجديدة النامية والمهددة في آن واحد. وبحسب رأيه أن الفارابي حين يجعل من «رئيس المدينة قطب الرحي وعندما يرفع منزلته كمنزلة

¹⁴ الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي في المغرب، الطبعة الخامسة، 1986م، ص83.

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». ومن ثم فهو ينظر إلى أن مشروع الفارابي للتنظيم الاجتماعي هو الذي أوحى له بالنظام الهرمي على الصعيد الميتافيزيقي، كظاهرة من الظواهر المعروفة للقلب الأيديولوجي¹⁵. وطبقاً لهذا النمط من التحليل الأيديولوجي البراني، فإن بعض الباحثين اعتبر أن فلسفة الفارابي بجميع مواضيعها تتبع نظريته في السياسة. فالمستشرق (بول كراوس) يصرح بأن «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. وعلى هذا المنوال من التحليل اعتبر صاحب كتاب (الفلسفة السياسية عند الفارابي) أن عملية الجمع التي قام بها ذلك الفيلسوف بين رأيي الحكيمين (افلاطون وأرسطو) إنما كان لغرض سياسي هو توحيد الفلسفة من أجل توحيد المدينة¹⁷.

وقد سبق لجميل صليبا أن أبدى تفسيراً برانياً خصّ به فلسفة ابن سينا، حيث رأى أن بعض مضامينها قد عكس ما كانت عليه الحياة السياسية آنذاك. فنظريته الخاصة بالإله المجرد والبعيد عن «الحياة والحركة والرحمة والمحبة وغيرها من الصفات التي نجدها في الأديان» لم يُنظر إليها من حيث البعد الجواني لمنطق الجهاز المعرفي للفلسفة، بل اعتبرها كإفراز من إفرازات الانعكاس عن الحياة السياسية آنذاك. فالإله الذي يتحدث عنه الشيخ الرئيس هو انعكاس عما في نفسه من صورة الخليفة العباسي بعد انحلال الخلافة العباسية وصيرورتها إلى إمارات ودويلات شبه مستقلة «إذ كان الخليفة مقيماً في بغداد، لا يعرف ما يفعله السلاطين في

15 المصدر السابق، ص 78-81.

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

1986م، ص 14.

17 المصدر السابق، ص 97-98.

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. فكأن السماء دولة فصلت القوة المدبرة فيها عن القوة المحركة، وكأن الحياة السياسية نُظمت على صورة الأفلاك وحركاتها. وعلى ذلك فليست أفكار ابن سينا رؤيا 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؟!

أما بخصوص الفارابي فهو كإبن سينا لم يخرج عن نهج الاتساق للمنطق الجواني للجهاز المعرفي الفلسفي ولم يقد بأي عملية من عمليات القلب الأيديولوجي السياسي. فكل ما هنالك هو أنه عمل أيديولوجياً على توظيف ذلك المنطق لخدمة أغراضه السياسية، لا أنه قام بتأسيس الأيديولوجيا على حسابه. فقد سبق لنا أن ميّزنا بين نمطين من الأيديولوجيا؛ أحدهما عبارة عن التوظيف المعرفي المغرض، ميزته هو أنه لا يأتي على حساب منطق المعرفة العلمية فيقلبه، أما الآخر فهو التأسيس المعرفي الذي يعمل على هدم وقلب ذلك المنطق. وقد قام الفارابي فعلاً بعملية التوظيف، لا التأسيس كما توهم الباحثون. فكل ما فعله هو أنه قام بسحب بساط منطق (السنخية) ليتم له تطبيقه على كل من الدين والسياسة، بل وعلى

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

توحيد الفلاسفة، فضلاً عن الوجود، حيث سبقه في ذلك الفلاسفة أنفسهم. وهو بهذا العمل لم يمارس لعبة القلب الأيديولوجي ولا التأسيس المعرفي (الأيديولوجي)، بل وظّف الأصل المولد للجهاز المعرفي الفلسفي - المتمثل في السنخية - لمزيد من الإنتاج المعرفي خدمة لبعض الأغراض التي حلم بها أو التي طمح إلى تحقيقها دون أن يتجاوز المقاييس الفلسفية المعترف بها على ما فصلنا ذلك ضمن مشروع (المنهج في فهم الإسلام)¹⁹.

هذا فيما يخص (اللحظة المشرقية)، أما (اللحظة المغربية) فقد أغمرت بكاملها في بحر القراءة الأيديولوجية بما فيها من إسقاطات قسرية غرضها تحقيق تاريخ معرفي موحد قائم على الاعتبارات السياسية. فصاحب مشروع (نقد العقل العربي) أقام علاقات وامتدادات بين مفكري المغرب والأندلس لأدنى مشابهة ومناسبة، ليثبت وجود وحدة واستمرارية في التاريخ المعرفي لهذه اللحظة. فربط بين كل من ابن حزم وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون والشاطبي، وضمهم جميعاً تحت سقف واحد من النظام المعرفي، بالرغم مما يحمله بعضهم إلى البعض الآخر من منافاة وتضاد على مستوى طريقة التفكير وروحها المعرفية.

فطبقاً لتفسيره السياسي رأى أن أيديولوجيا دولة الأندلس كانت توظف المشروع الظاهري لإقصاء العرفان بدءاً من ابن حزم وحتى ابن رشد²⁰. وتصور أن حركة التجديد الضرورية للأمويين في الأندلس جعلتهم يتجاوزون ما تبناه خصومهم من العباسيين والفاطميين، وحيث أن ما تبناه العباسيون من أيديولوجيا هي تلك التي تقوم تارة بمحاولة الجمع بين النظام البياني - القائم على علوم الشريعة واللغة - والنظام البرهاني الفلسفي، وأخرى بالجمع بين البيان والعرفان، أما الفاطميون فقد كانت أيديولوجيتهم قائمة على العرفان؛ لذا فإن حركة التجديد والتجاوز لدى الأمويين في قبال خصومهم أخذت تبحث عن طريقة مختلفة لترتيب العلاقات بين تلك

19 انظر بهذا الخصوص: نُظُم التراث، القسم الأول.
20 تكوين العقل العربي، ص 316.

النظم الثلاثة للفكر العربي الإسلامي (البياني والبرهاني والعرفاني)²¹.

فابتداءً كانت هناك مطالبة بترك التقليد والرجوع إلى الأصول، سواء في الفلسفة بالرجوع إلى أرسطو، أو في الفقه من خلال الرجوع إلى القرآن والسنة وترك تقليد المذاهب الفقهية، أو في اللغة عن طريق الرجوع إلى لغة العرب ونبذ القياس والتعليقات. لكن الأهم من ذلك كله هو ما صوّره الجابري من أن السياسة الأموية أفضت إلى أن يكون محور التفكير قائماً على أساس النظام البرهاني لا غير، أي أن أصحاب اللحظة المغربية أصبحوا ينتمون إلى المنطق الأرسطي ضد النزعتين المشرقيتين البيانية والعرفانية. فبرأيه أنه قد أنبنت طريقة هؤلاء على نقد مبادئ القياس والتجويز والعرفان والعادة وإمكان الكرامات، وشُيدت في قبالتها مفاهيم بديلة تحرر فيها العقل من سلطات اللفظ والأصول والتجويز، وهي السلطات الثابتة التي بعضها يدعو إلى البعض الآخر والتي تحكمت وما زالت تتحكم بالنظامين المشرقيين البياني والعرفاني. أما جوهر النظام البرهاني فهو أنه يستمد طاقته من منطق البرهان الأرسطي بالإرتكاز إلى مفهوم السببية الحتمية الذي تثبت به أن الأشياء الخارجية طبائع لا تقبل (التجويز)²². فالجابري يعد مسألة السببية الحتمية هي ذاتها مسألة العقل، وإنكارها يعني إنكاراً للعقل ذاته، الأمر الذي يميز طريقة الفلاسفة عن غيرهم من ذوي النزعات الأخرى البيانية والعرفانية²³. لذا فسنركز على هذه النقطة بالخصوص لنكشف عن زيف ما تبناه هذا المفكر.

الخط بين مفكري اللحظة المغربية

عرفنا ان منطق الجابري محكوم بهاجس بناء الوحدة والاستمرارية التاريخية للحظة المغربية طبقاً للتفسير السياسي

21 المصدر السابق، ص299.

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.

للدولة في الأندلس. وهذا ما اضطره إلى الخلط بين مفكري هذه اللحظة وضمهم جميعاً تحت سقف النظام البرهاني الأرسطي مع كل من الفيلسوفين الأندلسيين؛ ابن باجة وابن رشد، رغم أن بعضهم ينتمي صراحة إلى (النظام البياني) أو المعياري، وبعض آخر ينتمي إلى النظام العرفاني. فإبن حزم والشاطبي وابن خلدون ينتمون إلى النظام الأول، فهم على الأقل لم يركنوا إلى سلطة مفهوم السببية الأرسطية كما توهم الجابري، بل خضعوا لسلطة أخرى، هي التجويز (البياني) أو (المعياري). كذلك فإن ابن طفيل لا ينتمي إلى النظام البرهاني، بل هو صريح الميل والانتماء إلى العرفان، كما سيمر علينا تفصيل ذلك فيما بعد.

أ - ابن حزم والإسقاط الأرسطي

فإذا بدأنا بإبن حزم، نجد أنه وإن كان قد اعتمد كثيراً على النتائج الأرسطي، إلا أنه لم يتخذ من المنظومة الأرسطية أصلاً لمذهبه. فما فعله إنما هو توظيف المنطق لأغراضه المعيارية المتعلقة بتأسيس النظر القبلي وفهم الخطاب الديني. فنهجه يختلف عن الطريقة الفلسفية اختلافاً جوهرياً من حيث موقفها من علاقة السببية التي تشكل صلب التفكير الفلسفي. فإذا كانت هذه العلاقة عند الفلاسفة تتضمن معنى الضرورة والحتمية والمناسبة بين العلة والمعلول؛ فإن الأمر عند ابن حزم على العكس. لكن لا يعني ذلك أنه يتبنى التفسير الأشعري القائم على العادة وتداعي المعاني. فهو لا ينكر أن يكون للطبيعة طبائع وعلاقات سببية ثابتة، في الوقت الذي لا ينظر إلى هذه الطبائع والعلاقات نظرة الفلاسفة إليها. فنظرية هؤلاء تتضمن الاعتقاد بوجود الضرورة والحتمية في الطبائع والعلاقات، ما يعني استحالة خرق هذه القوانين. أما لدى ابن حزم فإن ثبات الطبائع والعلاقات لم ينتج عن الضرورة والحتمية كما يقول الفلاسفة، بل هو نتاج (أمر الله) كسنة ثابتة غير قابلة للتبديل والتحويل إلا بأمره. لهذا أجاز المعجزة وخرق القوانين، من حيث أنها متوقفة على أمر الله دون غيره من الخلائق، فهو الجاعل

وهو الخارق. 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 الأقل إنه قد أحكم هذا الإثبات وجعله أمراً عقلياً؛ فاعتقد بصحة ما يحصل من خرق للطبائع في العالم، مقررراً أن العقل يستحيل عليه تقبل أن يكون المخلوق قادراً على خرق هذه الطبائع؛ كقلب العصا حية تسعى، وشق البحر، وإحياء الموتى، وخروج الناقة من الصخرة، وعدم احتراق الانسان وهو يُرمى في النار، واشباع عشرات الناس من صاع شعير، ونبعان الماء الكثير من بين أصابع انسان لإرواء عسكر بكامله. فكل هذا يدل على صدق النبوة وصحتها²⁶.

على هذا فإن ابن حزم يختلف عن الفلاسفة الذين لا يملكون ما يمكن تبريره من أمر المعجزة، باعتبار أن علاقات الطبيعة وطبائعها قائمة عندهم على الضرورة والحتمية. كما أنه يختلف عن الأشاعرة الذين ليس باستطاعتهم إثبات النبوة عبر المعجزة، لأن الأشياء عندهم ليس فيها طبائع ثابتة ولا علاقاتها قائمة على الثبات.

ب - الشاطبي والإسقاط الأرسطي

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.

والأمر نفسه ينطبق على الشاطبي، فهو ينتمي أيضاً إلى النظام المعياري ولم يفكر ضمن دائرة التفكير الفلسفي، ولا يحمل أي أساس من أسس هذا التفكير، بل على العكس إنه ينقد طريقة الفلاسفة ويعدها مذمومة شرعاً²⁷. وإذا ما كان هذا الفقيه المالكي استخدم مبدأ الاستقراء للتوصل إلى فهم كلي لأمر الخطاب الديني؛ فإن ذلك لم يخرج عن خصوصيته المعيارية. إذ الأداة التي استعان بها هي أداة صورية. وغالباً ما كان أصحاب هذا النظام يستخدمون مثل هذه الأداة لأغراضهم المعيارية، ومع ذلك لا يصح أن نعتبرهم من ذوي الاتجاهات الفلسفية أو الوجودية. فعملية الإنتماء لا تتحدد بالأشكال الصورية البحتة التي يمكن توظيفها هنا أو هناك، إنما تتحدد بالتوجهات التي تدفع بها الأصول المعرفية المولدة، لحملها للرؤية والمنهج في الوقت نفسه. فمثلاً أن ابن حزم يخضع لحكم المنهج الظاهري البياني، من حيث أن سلطة اللفظ في نص الخطاب الديني هي المتحكمة في اتجاهه طويلاً وعرضاً، رغم استخدامه الطريقة الاستقرائية في التفتيش عن تعزيز معنى اللفظ داخل الحقل البياني، ضمن ما يتعلق بفهم النص. وينطبق الشيء ذاته على النتائج المعرفية الذي أشاده على ذلك الفهم. فهو يوظف الاستقراء والمنطق كآلية صورية وليس كمعرفة قبلية (كرؤى ومضامين) تقبل التوليد والإنتاج. والحال ذاته يصدق على ما فعله الشاطبي.

لقد أخطأ الجابري حين رأى أن من موارد نزعة الشاطبي البرهانية هو اتباعه لطريقة مقاصد الشريعة، إذ حاول أن يجد لها رباطاً بآين رشد الذي طبقها على العقيدة، فظن أن الشاطبي أخذها عنه وطبقها على الشريعة، موحياً بنفي أن يكون لها قبل هذا الفيلسوف ذكر واعتبار²⁸. مع انه سبق لإمام الحرمين الجويني أن طرح هذه المقاصد، ثم جاء الغزالي (المشركي) الذي ينتمي بنظره إلى فئة (اللامعقول) أو (العقل المستقل) فآثارها بقوة في مجال الشريعة وليس في مجال العقيدة كما لدى ابن رشد. فمما قاله بهذا

²⁷ الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1395 هـ - 1975 م، ج1، ص51-56.
²⁸ بنية العقل العربي، ص539-540.

الصدد: «مقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم»²⁹. إضافة إلى أن المفهوم الذي حمله الشاطبي عن السببية هو المفهوم الأشعري باعتباره أشعرياً. إذ عنده أن المسببات من الله، لا من فعل المتسبب³⁰. وبالتالي فهو يفسر السببية طبقاً لـ (العادة) ويعدّ ما جاء به الأنبياء والأولياء من معاجز وكرامات عبارة عن خرق للعادات، وأن كل عادة يمكن تخلفها: «فكل عادي يفرض العقل فيه خرق العادة فليس للعقل فيه إنكار، إذ قد ثبت في بعض الأنواع التي اختص الباري 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.

فبهذا الاعتبار أقام 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 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 قدر وقوعه غير مقارن للتحدي لم يقع إلا على الوجه المعلوم في أمثاله. فإذا وقع مقترناً بالدعوة خارقاً للعادة؛ علم أنه لم يقع كذلك مخالفاً لما اطرد إلا والداعي صادق. فلو كانت العادة غير

29 الغزالي، ابو 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.

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 معاجز 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 معاجز 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.

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.

ج - ابن خلدون والإسقاط الأرسطي

أما الحال مع ابن خلدون فهو أوضح. إذ إنه يؤيد علم الكلام ويعترف بانتمائه إلى المذهب الأشعري³⁴، بل وينحاز إلى المسلك الصوفي، في الوقت الذي يتنكر للفلسفة باعتبارها غارقة في الممارسات العقلية. وقد عقد فصلاً في مقدمته بعنوان (في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها)، الأمر الذي دفع بعض المفكرين إلى عدّه ممن قصد إلى إبطال العقل³⁵.

بذلك يمكن اعتبار ابن خلدون مزيجاً مركباً من النظامين المعياري والوجودي معاً، حيث يجعل العقل المتمثل في علم الكلام أداةً وكنزاً للنفس أو التصوف. فهو يضيف إلى النفس - كمقام للعلم - مقاماً آخر هو مقام الحال والإتصاف، فيرى أن المتكلمين قد أخطأوا حينما تصوروا أنهم يستطيعون الوصول إلى التوحيد المطلق عن طريق العقل، إذ برأيه أن العقل محصور نطاقه في هذا العالم الظاهر ومن ثم لا سبيل إلى معرفة التوحيد الخالص إلا بالنفس عن طريق العرفان المفضي إلى المشاهدة والإتصال بالعالم الآخر. وهو الإتصال المباشر الذي تتحقق به السعادة³⁶. فهو على شاكلة الغزالي يرى أن هناك جانباً باطنياً في الإنسان، حيث يمكنه أن ينسلخ من طبيعته البشرية الظاهرة بكشف حجاب الحس والبدن ليصير من جنس الملائكة، وعندها يتلقى العلوم الغيبية فيشهد الملائكة الأعلى ويسمع الكلام النفساني والخطاب الإلهي. وإذا ما كان هذا يحصل للأنبياء بلمحة البصر باعتبارهم مفطورين على الإنسلاخ

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.

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

من البشرية بالوحي؛ فإن سائر البشر يمكنهم تحقيق مثل هذا الإتصال بالاكْتساب والتمرّن على الرياضات الروحية³⁷. بل إنه يكاد يكرر مقال الغزالي وطريقته، لا فقط من حيث إنتمائه إلى الأشاعرة ونقد الفلسفة وتحديدّه لمجال العقل وجعله قنطرة نحو العرفان، بل حتى في تصوّيره لكيفية المشاهدة العرفانية، 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 وتزيّد 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 بهمهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية، وتصير طوع إرادتهم»³⁸.

وخلافاً لمزاعم الجابري ذهب ابن خلدون إلى تزييف ما يسمى بالبراهين المنطقية التي تشدق بها الفلاسفة والمناطق، وكشف عن مغالطتها وإفادات النظر إلى ما تحمله من رؤية فوقانية (تراندستالية)، وذلك بالتمييز بين الإمكان العقلي الافتراضي والإمكان الواقعي، مثلما سبقه في ذلك ابن تيمية وما فعله الغربيون بعده بعدة قرون. فإبن خلدون ينقد تلك البراهين المدعاة ويرى أن «ما كان منها في الموجودات الجسمانية، ويسمونه العلم الطبيعي؛ فوجه قصوره 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

37 المصدر السابق، ج1، ص168-171 و846.
38 المصدر السابق، ج1، ص866-867.

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 تهمننا 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 إلى الوقوف عليه. وقد صرح بذلك محققوهم، حيث ذهبوا إلى 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 إلى 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.

هكذا فنحن طبقاً لـ (قوانين) الجابري واعتباراته، نكون قد رأينا مفارقات عديدة بين ابن خلدون من جهة، والفلاسفة ومنهم ابن رشد من جهة ثانية، فكيف حق له أن يجمع بينهما تحت سقف واحد، بل ويدعي بأن ابن خلدون لا يقصد من نقده للفلسفة إلا فلسفة ابن سينا المشرقية⁴⁰. فلو كان هذا صحيحاً؛ لماذا رجّح التصوف على غيره من المسالك، بل واعتبره من العلوم النقلية، وهي العلوم التي تحظى

39 مقدمة ابن خلدون، ص 516-517.
40 نحن والتراث، ص 286.

بالاحترام والتقدير باعتبار أن مصدرها الشرع؟! وكذا اعترافه بعلوم السحر التي لا تمت الى (المعقول) بصلة. بل فوق كل هذا جاء مفهوم ابن خلدون للسببية مخالفاً لما عليه الحال عند الفلاسفة، إذ رآها لا تخرج عن العادة ومستقرها⁴¹ ، وبالتالي فهي لا تحمل أصرة الضرورة والحتمية. لذلك فهو من هذه الجهة يجعل من نفسه أسيراً للنظام المعياري، رغم الميول والإنحياز الذي يبديه نحو التصوف كمنهج للكشف والمشاهدة.

د - ابن طفيل والإسقاط الأرسطي

على أن الجابري لم يخطئ في ضم كل من ابن حزم والشاطبي وابن خلدون ضمن قائمة (النظام البرهاني) فقط، بل أخطأ كذلك في ضمه لابن طفيل ضمن نفس القائمة بالرغم من باطنيته الصريحة⁴². فهو استناداً إلى منطق الأيديولوجي المؤسس على فكرة إبراز النزعة الوحودية للتاريخ المعرفي لكل من المغرب والأندلس؛ اضطر إلى عدم الاعتراف بباطنية ابن طفيل وعرفانيته، إذ جعله فيلسوفاً على شاكلة ابن رشد، كي لا يتصدع نسق التفسير السياسي الذي بناه من منطلق كون الدولة الأموية في الأندلس سعت منذ بداية تأسيسها الى تبني النظام البرهاني الأرسطي لمحاربة النزعتين البيانية والعرفانية اللتين تحكما في التفكير الأيديولوجي لخصوصهما من العباسيين والفاطميين، وتابعتها في ذلك دولة الموحدين بعدها، وهي التي شغل فيها ابن طفيل منصباً سياسياً كبيراً، مما يعني ان الدولتين - على رأيه - قد استهدفتا عن قصد ودراية تبني النظام البرهاني واقصاء 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

41 تاريخ ابن خلدون، ج 1، ص 822-823 و825.

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.

والعرفان بالبرهان الأرسطي؛ استخدم مفهوم (التأسيس)، لكنه مع ذلك يفهم من (التأسيس) أحياناً - وكما يبدو - على أنه (توظيف) ⁴³، مما يجعل شائبة الخلط تلوح المفهومين. فابن حزم والشاطبي وغيرهما من أصحاب (البيان) لم يؤسسوا البيان على العقل الأرسطي كما يفعل الفلاسفة، إنما وظّفوا بعض قواعده الصورية بما لا ينافي نظام البيان، بل يخدمه.

وإذا كنّا عرفنا - فيما سبق - كيف أنهم أقاموا علومهم طبقاً لسلطة التجويز بالمعارضة مع فكرة السببية الحتمية التي تبناها الفلاسفة؛ فإنهم كذلك لم يتخلوا أبداً عن سلطة اللفظ. فظاهرية ابن حزم طافحة في هذا المورد، وكذا الحال مع الشاطبي الذي يرى بأن العقل لا يصح له أن يستقل عن الوحي ⁴⁴. ونفس الشيء مع ابن خلدون. وكذا أنهم لم يتجاوزوا سلطة القياس إذا ما استثنينا ابن حزم لظاهرية. وعليه فماذا بقي عندهم من بنية ليتفقوا فيها مع الفلاسفة؟!!

أيديولوجيا المشروع

والواقع إن السبب الذي أفضى بالجابري إلى قلب المفاهيم والخلط بين المفكرين للحظة المغربية، يعود إلى ما يحمله من أيديولوجية (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 يوجد عنده 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، الأمر الذي جعله يصبغ عليها جميع أنواع التهم، فهي بنظره لحظة لا عقلية، قوامها اللامعقول المتمثل أساساً بالنزعة السينية التي أدخلها الغزالي بصوفيته في الإسلام، والتي تمسك بها

⁴³ بنية العقل العربي، ص548.

⁴⁴ الشاطبي: الاعتصام، دار المعرفة، بيروت، تقديم محمد رشيد رضا، 1402هـ - 1982م، ج 1، ص47.

العرب قروناً عديدة فأخرجتهم خارج التاريخ، بخلاف الحال مع اللحظة المغربية لأنها سرعان ما عُيِّيت 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 النزعة (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!

فهذا هو السبب الأساس الذي دفع الجابري إلى اسقاط مفهوم القطيعة المعرفية على التاريخ الفكري بين المشرق والمغرب العربي. فبرأيه أنه بدون هذه القطيعة يصبح التراث ميتاً يعيق مسيرتنا المستقبلية⁴⁶. وهو بطريقته التاريخية هذه لم يعمل على خلط وجمع ذوي النزعات المتنافية كما رأينا، بل عمل كذلك على تفكيك وتهشيم العلاقة الوحودية التي تربط بعض الاتجاهات ببعض الآخر، حيث حوّلها إلى علاقة تضاد ومنافاة، كما هو الحال 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 متآخيين بالجواهر والغريزة، وهما يرضعان من ثدي واحد، ويشكلان نظاماً مشتركاً في قبال النظام (المعياري)، كما كشفنا عن ذلك بالتفصيل خلال المشروع الخماسي (المنهج في فهم الإسلام)⁴⁷.

إلى هذا الحد نلمس وجود التضاد بين تأسيس الوحدة الابستمولوجية في التاريخ المعرفي كما يرمي إليه الجابري، وبين تأسيس هذا التاريخ في تلك الوحدة كما ندعو إليه. فالفارق بينهما هو

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

46 المصدر السابق، ص213.

47 انظر: نظم التراث، والنظام الوجودي.

ذاته يعبر عن التنافس بين أن يكون التأسيس مجعولاً نحو اعتبار العقل في التاريخ أو التاريخ في العقل، أي بين أن تكون قراءة التراث المعرفي برانية أو جوانية. ويتحد هذا الفارق بخصوصية أشد بالبحث عن معرفة هوية التراث. فالمنافسة بين التاريخ والعقل، أي بين أن يكون العقل في التاريخ أو التاريخ في العقل؛ تتحول إلى منافسة تخص البحث عن هوية التراث فيما لو كانت طبيعته قومية (تاريخية) أو متعالية (عقلية)، كأن تكون دينية (معيارية). فحتى العنصر الأكاديمي للتراث ووحدته الجوانية يمكن النظر إليه بالبحث عما إذا كان عرضياً طارئاً على المعرفة من الخارج، كأن يكون مصدره البيئة الجغرافية أو العرق أو ما شابه ذلك، أم أنه ذاتي في النظام المعرفي لا يعلل بالعناصر البرانية؟

ويلاحظ بهذا الصدد أن مشروع (نقد العقل العربي) قد مركز ثقله باتجاه تغليب التاريخ والبرانية الجغرافية على العقل والجوانية المعرفية. فهو مشروع يدافع عن تاريخية العقل العربي وعروبته المستمدة من البيئة الجغرافية ومفرزاتها اللغوية. الأمر الذي دفعنا إلى نقده على ما سيتضح لنا خلال الفصل التالي..

الفصل الثاني هوية العقل والتراث

عقل: عربي أم إسلامي؟

مبدئياً، وقبل الدخول في تحديد دقيق للمسألة، قد يقصد بالعقل العربي الإسلامي ما يمثل النتاج الفكري لكافة نواحي العلوم العربية والإسلامية كالفقه والكلام والتفسير وغيرها. كما قد يقصد به ما يمثل الطريقة التي تتشكل عليها عملية الانتاج المعرفي لتلك العلوم. وواضح أن الموقف الأخير ليس منفصلاً عن الموقف الأول، فهما مربوطان برباط التوليد والانتاج.

ولأول وهلة، قد يرى الناظر أن التساؤل عما إذا كان العقل الخاص بتراثنا عربياً أو إسلامياً، هو تساؤل ليس له معنى ولا جدوى، فهو عقل عربي إسلامي، لاستحالة التفكيك بينهما مثلما يستحيل التفكيك بين الماهية والوجود في الفلسفة. إذ الثقافة العربية هي غالبها ثقافة إسلامية، والثقافة الإسلامية غالباً ما تكون ثقافة عربية هي الأخرى، وبالتالي فإن العربية بما تكنه من خصوصية لغوية وثقافية هي بمثابة الإسلام كشرعية. حتى أن بعض القدماء صور هذه العلاقة كما هو الحال مع أبي عمرو بن العلاء بقوله: «علم العربية هو الدين بعينه»⁴⁸.

لكن بالرغم من الصورة التي تشهدها حقيقة عدم التفكيك بين طبيعة الزوج الثقافي الديني العربي؛ فإن معرفتنا لطبيعة العامل الذي يتحكم في العقل العربي الإسلامي ويشكل بنيته العامة، إن كان يعود إلى الحقل الديني أو إلى الحقل العربي، كواقع أو لغة أو جنس.. كل ذلك سيحدد لنا حقيقة هذا العقل، لا بما يعبر عما يحمله من ثقافة التراث التي سبق أن انتهى تكوينها، بل والأهم من ذلك بما يشكل من أداة فاعلة؛ لها القابلية على إنتاج الفكر حاضراً ومستقبلاً،

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

مثلما كان لها القابلية على عملية الإنتاج المعرفي لتكوين التراث ذاته.

لقد كان من المفروغ منه، أن العقل العربي الإسلامي يستمد روح موضوعه الأساس من النص المقدس كمادة خام، فأداته تنهج نحو توظيف النص في تشكيل الثقافة العلمية ونتاجها. وحيث أن النص المقدس يمتلك في حد ذاته اعتبارين أساسيين، فهو من جهة يمثل ذات اللغة العربية، لكنه من جهة أخرى له قدسية شرعية خاصة أضفاها الشارع الإسلامي عليه، وبالتالي فهو ليس كأي لغة ولا كأي نص كان، بل هو نص لغوي محمّل ومشحون بالقدسية الدينية. لذا فإن العقل العربي الإسلامي يصبح ذاته حاملاً لمادة ذات طبيعة مزدوجة، فهي من جهة مادة لغوية قد تساهم بدرجة ما في حمل صورة الواقع العربي وعكسه على صعيد العقل، لكنها من جهة أخرى عبارة عن مادة دينية ذات صبغة معيارية قائمة في الأساس على نظرية التكليف بما تعبر عن علاقة المكلف بالمكلف. فإذا كان هذا الازدواج قائماً في ذات النص والذي ينعكس بدوره على العقل الذي يستمد غذاءه من النص؛ لذا يصبح من الواضح ضرورة التمييز والكشف عن حقيقة البنية الأساسية للعقل وطبيعة العامل الفاعل في النشاط الاستمولوجي الذي يقوم به في عملية الإنتاج المعرفي.

وحقيقة الأمر أننا ما زلنا نفتقر افتقاراً مطبقاً لأي محاولة تسعى إلى وضع الحدود الفاصلة بين البنيتين اللغوية والمعيارية داخل العقل العربي الإسلامي، بل ولا نمتلك دراسة جادة تسعى للكشف عن صميم بنية هذا العقل الا لدى مشروع (نقد العقل العربي). فهذه الدراسة رغم أنها لم تهتم في البحث عن الحدود الفاصلة بين البنيتين، ولم تستهدف التمايز بينهما، ولا حتى التعرض للكشف المفصل عن طبيعة البنية المعيارية، إذ كان غرضها ينصب مباشرة وبشكل واضح نحو إثبات الطبيعة العربية للعقل الذي تشكّل ولا زال يمارس دوره من خلال بنيته اللغوية.. رغم ذلك يُلاحظ أنها يمكن أن تعرفنا ولو بطريقة السلب عن حدود الاعتبارات المعيارية في قبال

اعتبارات (الخاصية القومية) المضافة على العقل العربي الإسلامي، ما دام هذا الأخير يقع بين أن يكون إما 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 عن (العقل الإسلامي). وهو وإن لم يتعرض صراحة إلى علة هذا الترجيح والتفضيل ضمن طبيّات مشروعه الضخم، إلا أن كثرة إلحاح السائلين عن ذلك حدثت به إلى أن يقدّم لنا عدة مبررات. فذكر في بعض المناسبات أن ذلك يعود إلى ما في اللغة العربية وعلومها من دور كبير وحاسم في تشكيل آليات المعرفة وبناء أسسها. كذلك فلأن عبارة (العقل الإسلامي) لا يمكن أن تدل في حقل الثقافة العربية إلا على مثل ما تدل عليه عبارة (العقل المسيحي) في الثقافة الأوروبية، مع أنه - كما يذكر - ليس من اهتمامه ولا من اختصاصه التحرك في إطار (العقل الديني) إسلامياً كان أو مسيحياً⁴⁹.

وفي مناسبة أخرى أوضح أن اختياره هو اختيار استراتيجي، مبدئي ومنهجي، وذلك لاعتبارين؛ أحدهما يتعلق بحدود إمكاناته الخاصة، إذ يتصور أن عبارة (العقل الإسلامي) من المفروض أن تضم كل ما كتبه المسلمون أو فكروا فيه، سواء باللغة العربية أو غيرها، مع أنه - كما ذكر - لا يتقن في هذا المجال إلا اللغة العربية. أما الاعتبار الآخر فيتعلق بطموحاته، ذلك لأنه لا يطمح إلى إحياء وإنشاء علم كلام جديد، وعبارة (العقل الإسلامي) لا تتجرد من المضمون اللاهوتي، في حين أن مشروعه قائم على البحث الاستمولوجي في أدوات المعرفة وآلياتها، وهو متوفر في اللغة العربية ذاتها، خاصة وأن هذه اللغة وعلومها لها الدور الكبير

والحاسم في تشكيل آلية المعرفة ورسم صورة العالم، بعيداً عن مجال الدراسات اللاهوتية الكلامية وغيرها⁵⁰.

على أن الإعتبار الأول غير مقنع تماماً. إذ لو آمنا به لكان من الصعب أن نجد شخصاً يحق له التحدث باسم (العقل الإسلامي) والثقافة الإسلامية بما هي ثقافة علمية، مادام ليس بقدرته معرفة جميع اللغات التي تتناول الفكر الإسلامي، وهو الأمر الذي يفضي إلى تضييع الثقافة الإسلامية والخصوصية التي تحملها.

والحقيقة إنه لما كانت اللغة العربية تمثل العمود الفقري للثقافة الإسلامية بما هي ثقافة علمية، فأغلب ما كُتب عن الفكر الإسلامي علوماً ومناهج واتجاهات كان بتلك اللغة، لذا فأيّ كتابة أخرى عن الثقافة الإسلامية أو (العقل الإسلامي) لا يمكنها أن تستغني عن اللغة العربية وثقافتها ولو بصورة غير مباشرة، إذ إن أيّ دراسة علمية تهدف للتعرف على (العقل الإسلامي) فسوف تتعرف عليه من خلال روح النص المقدس، أو من خلال ثقافة الاجتهادات الفكرية التي تتحرك في دائرة النص أو على مقربة منه، وجميع ذلك قد تمّ انجازه من خلال اللغة العربية ذاتها.

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 اللاهوت، مثلما هو الحال في دائرة التفكير اللغوية. ومع ذلك فإنه لا توجد حدود فاصلة بين الأمرين، إذ البحث الاستمولوجي يؤثر على البحث اللاهوتي، والعكس صحيح. كما أن البحث في حدود العلاقات اللغوية له مداخل في المضامين اللاهوتية، والعكس صحيح أيضاً.

مهما يكن فإن إجلاء الفارق بين عبارة (العقل العربي) و(العقل الإسلامي)؛ لا تتضح من نفس طبيعة البحث إن كان ابستمولوجياً أو لاهوتياً، مادام البحث في (العقل الإسلامي) يمكن أن يكون ابستمولوجياً بعيداً عن اللاهوت. وعليه فإن الفارق بينهما وتمييز أحدهما عن الآخر؛ يتحدد بملاحظة مقومات البحث إن كانت تدخل في الطرح القومي أم الديني. فمن أهم مقومات الطرح القومي هي اللغة والجغرافية والجنس والتاريخ. في حين إن من أهم مقومات الطرح الديني هي العقيدة والشريعة بما تحملان من طابع معياري تحدده أساساً نظرية التكليف باعتبارها قطب التفكير الديني.

فالطرح القومي يجعل من العقل مبنياً على بحث اللغة من جهة اللفظ والمعنى، أو على الجغرافية من جهة تأثير الإنسان بمحيطه الخاص، أو على أساس الجنس من جهة عرقية، أو على التاريخ إن كان له خصوصية فريدة؛ فلا يكون مسبوقاً بتاريخ آخر لقومية أخرى، ولا يكون مقترناً مع خصوصية منافسة ليست ملحقة ضمن حقل الاعتبارات القومية، كما هو الحال مع خصوصية (المعيار) التي لا تتماهى مع مزية الاطار القومي.

قبلاً كانت هناك العديد من الدراسات التي استهدفت التمييز بين النظم الفكرية أو عقول العالم؛ على أساس العرق والجنس. إذ ظهر العديد من المفكرين الغربيين يحملون نظرية تقسيم شعوب العالم إلى جنسين أطلق عليهما بالجنسين الآري والسامي. وقد تولدت فكرة الجنس الآري أساساً من ملاحظة بعض التشابه بين اللغات الهندية واللغات الآرية في أوائل القرن الماضي. ففي عام 1880م قارن (شله جل) بين اللغتين السانسكريتية والألمانية فوجد بعض المشابهات في أصولها واستدل بذلك على وجود قرابة نسلية بين الأقسام الهندية والأقوم الجرمانية، فأوجد بذلك فكرة العرق الهندوجرمانى. وهناك من استدل على القرابة حتى بين الأقسام الهندية وسائر الأقسام الآرية⁵¹. وتبعاً لهذا التقسيم جاء الفيلسوف المستشرق ارنست رينان (1832م-1892م) ليوظف نظرية الجنس

51 الجندي، أنور: معالم الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، ص 232-233.

في النظام المعرفي والعقلي، بل وأقام التفاضل العرقي بين الجنسين، حيث جعل من الجنس الآري متفوقاً على الجنس السامي. وقد تُوّجت هذه النظرية أخيراً لدى بعض أتباع رينان من المستشرقين، كما هو الحال مع (ليون غوتيه) في أوائل القرن العشرين، حيث ميّز العقل السامي عن العقل الآري، معتبراً أن العقل الأول عاجز عن أن يرى الأشياء مترابطة، فرويته تجزئية إنصالية ينقصها الانسجام والارتباط، بخلاف ما هو الحال في العقل الآري الذي له القدرة على الربط بين الأشياء والعقد فيما بينها بعقدة الإتصال والانسجام بوسائط تدرجية. لهذا فهو يرى أن الفلسفة اليونانية على خلاف تام مع الدين العربي الإسلامي، فالأولى ترجع إلى الجنس الآري وهي لهذا قائمة على الوصل والارتباط، بينما يرجع الثاني إلى الجنس السامي، وهو يقوم على الفصل والتجزئة⁵².

وقد راجت هذه النظرية لدى عدد من المتغربين العرب، من أمثال أحمد ضيف وأحمد أمين وأمين الخولي واسماعيل أدهم وسلامة موسى ولويس عوض، كذلك لدى رينان مصر الضرير (طه حسين) كما نعتته بعض الصحف الفرنسية، حيث إنه طبق التقسيم العرقي على الأدب العربي، وقال في تمييزه بين الأدبين العربي والفرنسي: «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 أَلَمَّ بالتفصيلات وهو مع ذلك لا ينسى الكل والمجموع. أما الأدب العربي فيجتزئ، يأخذ وردة من البستان أو لونهاً من الوردة ولا يفكر في البستان. فالمزاج العربي هو المزاج السامي الذي لا يحيط بالموضوع أجزاءه ووكلياته، ولا ينزع إلى التحليل ودرس التفاصيل..»⁵³.

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.

البيئة وتكوين العقل العربي

تكاد النتائج الرئيسية التي توصل اليها الجابري في اعتبار تفاوت العقول المعرفية وتفاضلها واعتبار العقلية العربية (البيانية) عقلية فصلية تجزيئية؛ 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، 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 حتى في مظهرها الفاعل⁵⁴. فهي عبارة عما خلّفته وتخلّفه الثقافة العربية في الانسان العربي بعد أن ينسى ما يتعلمه في هذه الثقافة من الآراء والمعتقدات والأيديولوجيات. فما يبقى هو (الثابت)، وما ينسى هو (المتغير).. فما يبقى هو ذات العقل أو الأداة بعد نسيان ما أفرزته من آراء ومذاهب، مستلهماً ذلك من التعريف المشهور للثقافة بأنها عبارة عن «ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء»⁵⁵. واستناداً إلى بعض الغربيين اعتقد الجابري أن التعريف العلمي المعاصر للعقل هو عبارة عن «القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادئ»، أو هو «لعب حسب قواعد»، مؤكداً أن «العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع»، وبالتالي فإن العقل هو جملة قواعد مستخلصة من موضوع ما، أي من الموضوع الذي يتعامل معه

54 تكوين العقل العربي، ص15.

55 نفس المصدر، ص38.

الإنسان، فتعدد أنواع المنطق والقواعد العقلية يأتي من تعدد أنماط الحياة الاجتماعية. فمثلاً أن اليونان لم يتعاملوا مع الكون والطبيعة إلا بإسقاط نفس القواعد التي استخلصوها من حياتهم الاجتماعية عليها، وإن أرسطو (المولود سنة 384 قبل الميلاد) قد صاغ منطقاً المتمثل في مبادئ العقل من اعتبار الخصائص المشاهدة في الأجسام الصلبة، كالحضور والغياب (مبدأ الهوية) والترابط والجوار (مبدأ السببية)، لذا كان المنطق الأرسطي - كما يقول كونزيت - عبارة عن فيزياء اتخذت الجسم الصلب موضوعاً لها، بخلاف ما حصل في الوقت المعاصر من منطق جديد لاختراق الأجسام والوصول إلى عالم الذرة، وإنشاء أنواع جديدة من المبادئ والعلاقات كالاتمائية التي بشر بها هايزنبرج وغيرها⁵⁶.

إذاً فالتعامل مع الفكر العربي الإسلامي عند الجابري لا يتخلف عن قاعدة إسقاط البيئة عليه، فهو ليس بأكثر بدهاءة من المبادئ الضرورية للمعرفة البشرية التي صاغها أرسطو، كمبدأ الهوية والسببية العامة، ومع ذلك فقد جعلها مرتدة إلى بيئة الأجسام الصلبة في الحياة اليونانية. لكن إذا كانت الأجسام الصلبة والحياة الاجتماعية هي التي أدت إلى تكوين العقل اليوناني؛ فإن اقتران الفكر العربي بالصحراء الرملية والحياة البدوية هو الذي أدى إلى تكوين (العقل العربي)، سواء على صعيد المنهج أم الرؤية: «الفكر العربي.. هو عربي، ليس فقط لكونه تصورات أو آراء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تعبر عنه بشكل من أشكال التعبير، بل أيضاً لأنه نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات، منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية فيه»⁵⁷.

لقد صوّر الجابري عملية خضوع (العقل العربي) لسلطان البيئة بأنها تتخذ طابعاً مركباً وقائماً على الحمل والإرسال. فالبيئة العربية عكست صورتها مباشرة على اللغة وعلى العقل العربي بوصفه يمثل ثقافة ساذجة عامية، لكنها من جهة أخرى أثرت على الثقافة

56 تكوين العقل العربي، ص 24-25.
57 المصدر السابق، ص 12.

العلمية بصورة غير مباشرة، عبر اللغة التي سبق لها حمل صورة الواقع العربي بشكل مباشر. وإذا ما كانت عملية التأثير للبيئة العربية تتحكم بكل من الرؤية والمنهج؛ فإنه في الثقافة العامية التي سبقت الثقافة العلمية كان التحكم أولاً ببناء الرؤية أو المضمون الفكري قبل عملية بناء المنهج ذاته، وفي هذه الحالة كانت الرؤية هي المباشرة في تأسيس المنهج وليس العكس، خلاف ما حصل في الثقافة العلمية، حيث أن الرؤية أصبحت من افرازات المنهج الاستدلالي ذاته⁵⁸.

النشأة العامية والدلالة الصحراوية على عروبة العقل

طبقاً لمشروع (نقد العقل العربي) لو حاولنا التعرف على التكوينات الأولية لـ (العقل العربي) لتطلب الأمر أولاً السفر عبر التاريخ لنشرف على كيفية خضوع الثقافة العامية للبيئة العربية الصحراوية. فـ «إذا نحن فحصنا بيئة الأعرابي الجغرافية والاجتماعية والفكرية من زاوية الإتصال والإنفصال، وجدنا الإنفصال يطبع جل 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، علاقة الدم التي تضيع مع مرور الأيام لتحل محلها علاقة الجوار، وهي في كلتا الحالتين علاقة قرابة، والقرابة ليست إتصلاً، وإنما هي تخفيف من الإنفصال وتقليص من مداه، وسواء تعلق الأمر بال عشيرة أو القبيلة أو الحي، فالفرد دوماً (جوهر فرد)، وحدة مستقلة في إطار من التبعية.. وبالجملة فالعلاقات في مجتمع رعوي هي

58 بنية العقل العربي، ص 239 و 245.

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 كحبات الرمل (المجرات) ولكن لكل منها كيانه الخاص، هو اشعاعه وحجمه وحركته وموقعه»⁵⁹.

ثم إن هذه الرؤية الإنفصالية تجد طريقها في اعتبار المكان والزمان على أن كلاً منهما يحمل الطابع الإنفصالي أيضاً. كما وإنها تجد طريقها نحو 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 جاثمة 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 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 هي نفسها تعتبر علة مباشرة لقيام المنهج الاستدلالي عند أولئك الأعراب. فالرؤية هي التي تؤسس

59 المصدر السابق، ص 241-242.
60 المصدر السابق، ص 242-243.

المنهج حين تكون الثقافة عامية كثقافة أعراب الصحراء. وطبيعة هذا المنهج طبقاً لتلك الرؤية الإنفصالية التجويزية هي طبيعة المقاربة والتشبيه في الاستدلال.

وتظهر هذه الآلية من إنتاج المعرفة على مستوى الشعر (ديوان العرب) وعلى مستوى معارف العرب وعلومهم، إذ يحكمها «فعل عقلي واحد هو المقاربة». وكلاهما مترابطان «فالرؤية القائمة على الإنفصال وعدم الاقتران الضروري تجعل الجهد العقلي محصوراً في المقاربة بين الأشياء بعضها مع بعض لا يتعداها»⁶¹.

بذلك سعى مشروع (نقد العقل العربي) ليبرهن على أن بنية هذا العقل حاضرة في الشعر وعلوم عرب الجاهلية. فالشعر قائم على التشبيه والإنفصال معاً، إذ المٌطلع على القصائد العربية يجد كل قصيدة قائمة على الإنفصال، أي استقلال كل بيت بنفسه، وبناء البيت الواحد على تشبيهه أو ما يؤول إليه، فتصبح الصورة التي تقدمها القصيدة العربية عبارة عن مشاهد منفصلة متتالية كل مشهد منها يُنسى الآخر أو يلغيه، وغالباً ما تكون المشاهد حسية، فالتشبيه يستهدف الانتقال بالمخاطب من المعقول إلى المحسوس⁶². كما أن العلوم القائمة على الأثر والأمانة كلها تستند إلى آلية ذهنية واحدة هي المقاربة، تؤسسها الرؤية المتمثلة بالتجويز أو عدم السببية الضرورية، 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 العلاقة التي تربط بين الأشياء كعلة ومعلول⁶³.

النشأة العلمية والدلالة اللغوية على عروبة العقل

إذا كان ما قدّمنا إنما يدور في الثقافة العامية حيث تأثير المحيط المباشر وتكوينه لبنية (العقل العربي) لا شعوراً، على صعيد كل من الرؤية والمنهج؛ فإن تأثير هذا المحيط على الثقافة العلمية لم يكن

61 المصدر السابق، ص247.

62 تكوين العقل العربي، ص129.

63 بنية العقل العربي، ص245-247.

مباشراً، بل كان من خلال اللغة التي حملت صورة العالم العربي 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 العربي) ذاته. وهو يشير إلى تلك المبررات؛ معتبراً أن الانسان العربي «يحب لغته إلى درجة التقديس، وهو يعتبر سلطتها عليه تعبيراً ليس فقط عن قوتها، بل عن قوته هو أيضاً، فهو الوحيد الذي يستطيع 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 به. فالعربية جزء ماهية القرآن، كما يقول علماء أصول الفقه. كذلك فإن هناك دوراً بالغ الأهمية للغة في الدراسات الإسلامية، حيث أن الكثير من الخلافات تنشأ عن الاعتبارات اللغوية. يضاف إلى أن الخلافات السياسية والمذهبية قد شددت من استغلال مطاوعة اللغة لصالحها.

يبقى أن أهم مبرر لدراسة اللغة لدى مشروع الجابري هو مساهمتها الأساسية في تحديد نظرة الانسان إلى الكون، خصوصاً إن اللغة العربية ربما تكون الوحيدة في العالم التي ظلت دون أن تتغير منذ أربعة عشر قرناً، فلها على ذلك أثر عظيم على (العقل العربي) ونظرته للأشياء، وخصوصاً - أيضاً - إن أول عمل علمي منظم مارسه (العقل العربي) هو جمع اللغة العربية ووضع قواعد لها، فمن المنتظر أن يكون هذا العمل نموذجاً لسائر الأعمال الأخرى لسائر العلوم. فالمنهجية التي اتبعتها اللغويون والنحاة الأوائل وكذلك المفاهيم التي استعملوها والآليات الذهنية التي اعتمدها هي أصل لما اعتمده مؤسسو العلوم الإسلامية. وعليه فإن

اللغة العربية هي «محدد أساسي ولربما حاسم للعقل العربي بنية ونشاطاً»⁶⁴.

من هنا نفهم أن المشروع الأنف الذكر هو محاولة جريئة لأن يجعل من الفكر العربي الإسلامي فكراً محدداً باللغة العربية البدوية الصحراوية، مؤيداً ذلك بما كان العلماء يحكّمون فيه آراءهم بالرجوع إلى الأعراب في البوادي، إخلاصاً للمحافظة على أصالة اللغة من اللحن والعجمة، حتى أصبح «السماع من الأعرابي قد رسم حدود العالم الذي تنقله اللغة العربية الفصحى لأهلها»، ذلك أن الأعرابي قد عكس البيئة الصحراوية البدوية على بنية العقل والثقافة العلمية. فالأعرابي هو صانع العالم العربي: «العالم الذي يعيشه العرب على مستوى الكلمة والعبارة والتصور والخيال، بل على مستوى العقل والقيم والوجدان»⁶⁵. وبقدر ما يكون عالم الأعرابي ناقصاً فقيراً ضحلاً جافاً حسيماً لا تاريخي بقدر ما يعكس أن يكون (العقل العربي) الذي خضعت بنيته تحت سلطة الأعرابي متصفاً بتلك المواصفات.

هكذا إن دراسة (العقل العربي) إنما هي دراسة اللغة العربية، باعتبارها الأساس للتكوين والبناء، سواء من حيث اعتماد اللغويين على أعراب البادية في جمع الكلمات الفصحى، أو من حيث التقنين النحوي واللغوي، إذ العلماء قننوا الكلام وقعدوه ضمن قوالب مطلقة ونهائية، أو من حيث البلاغة التي تعطي للعلوم العربية الإسلامية طابعها الاستدلالي.

فأهم ما في المشروع هو محاولته تكوين جسر يجعل من نظرة الأعرابي الساذجة وطريقته في التقريب والتشبيه تمتد إلى النظرة العلمية داخل الفكر العربي الإسلامي، وذلك عبر عملية استضمارية، يكون فيها العلماء قد استضمروا قوانين الخطاب الجاهلي والإسلامي كما يستتضر علماء الطبيعة قوانينها، أو كما يستتضر الفرد قوانين محيطه الاجتماعي⁶⁶. ذلك أن العلماء

64 تكوين العقل العربي، ص 75-76.

65 المصدر السابق، ص 88-89.

66 التراث والحداثة، ص 311.

المسلمين قد أخذوا عن عرب الجاهلية - لا شعوراً - المبادئ الثلاثة الأساسية (الإنفصال والتجويز والمقاربة)⁶⁷، الأمر الذي يعني أنهم قد استلهموا منهم كلاً من الرؤية والمنهج.

فعلى صعيد الرؤية إن نظرية (الجوهر الفرد) القائمة على اعتبار وجود جواهر متجاوزة؛ هي التي تحدد الرؤية البيانية المتمثلة بالإنفصال والتجويز⁶⁸، حيث إن هذا التجاور يجعل من الأشياء منفصلة غير متصلة، فتكون بذلك خارجة عن أن يتحكم بها قانون التأثير والسببية الضرورية، بل تخضع إلى قانون آخر يقع على نقيضه، وهو (التجويز). وهذه الرؤية لم تكن مفصولة عن الرؤية العامية السائدة لدى أعراب الصحراء. فالجابري يعتبر أن ما أوقع علماء الكلام في تلك الرؤية هو رجوعهم كغيرهم من أصحاب البيان إلى المعاجم اللغوية التي تظهر فيها بصمات حياة الأعرابي وبيئته البدوية. لذلك فقد استشهد بما كان يفعله علماء الكلام من الاستعانة بتلك المعاجم لتحديد المعاني اللغوية للموضوعات الكلامية التي يريدون تحريرها، ثم بعد ذلك يقومون بعملية التأسيس النظري لهذه الموضوعات، مما يجعلها حاملة لبصمات لغة الأعرابي وحياته، كما هو الحال مع المفاهيم النظرية لكل من المكان والزمان والسببية وغيرها⁶⁹. إذ البيانون ينطلقون دائماً في تحديد مفاهيمهم ومصطلحاتهم من السلطة المرجعية الأولى في حقلهم المعرفي (اللغة)⁷⁰.

أما من حيث المنهج فإن المحاولة البديعة التي شيدها مشروع (نقد العقل العربي) إيفاءً بعروبة هذا العقل هو أنه جعل من أحد فروع اللغة والأدب العربي أساساً منهجياً للاستدلال، لا فقط في حدود الجانب اللغوي فحسب، بل حتى في سائر العلوم العربية والإسلامية كالفقه والكلام. لقد كان هذا العلم هو علم البيان، وهو من علوم البلاغة الثلاثة (علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع)، حيث

67 بنية العقل العربي، ص247.

68 المصدر السابق، ص239.

69 المصدر السابق، ص181.

70 المصدر السابق، ص215.

كشفت المشروع عن أن سائر العلوم العربية والإسلامية كلها فروع لعلم البيان، أو أنها على الأقل ذات موضوع واحد هو (البيان)، لذا أطلق على النظام الذي يعالج العلوم العربية الإسلامية بالنظام البياني لمبررات عديدة، فالأمر لا يتوقف على ما في اللغة من خاصية البيان والتبيان، حتى يصبح موضوع (العقل العربي) الأساسي هو البيان ذاته، كما أنه لا يتوقف على ما تحمله لفظة (البيان) وما تنقله من صورة مصغرة عن العالم الذي تنتمي إليه، ولا على ما تدل عليه اللفظة لغوياً من معنى الانفصال، حيث مصدرها (بين) التي لها دلالة الفرق والانفصال، بل ولا كذلك اعتبار مختلف العلوم العربية والإسلامية فروعاً لهذا المفهوم كما عبّر الشافعي في رسالته للأصول، بل الأهم من كل ذلك هو أن البيان عبارة عن منهج استدلالي بلاغي أكسب قيمته العالم البلاغي السكاكي بعد نفاذ العلوم العربية الإسلامية ووصولها إلى المدى الأقصى. ذلك أن السكاكي قد جعل كتابه معنوناً (مفتاح العلوم) وليس (مفاتيح العلوم)، إذ أراد بذلك - كما استكشف المشروع - أن يجعل الأدب العربي هو الذي يمتلك صورة الاستدلال كأساس لسائر العلوم الإسلامية، خاصة وأنه قد عالج موضوعي الحد والاستدلال المنطقيين جنباً إلى جنب سائر علوم الأدب الأخرى، الأمر الذي جعل الجابري لا يدشن نظرية ثرية جديدة خاصة بتاريخ البلاغة العربية فحسب⁷¹، بل ويكشف في الوقت نفسه عن أن أساس العلوم العربية الإسلامية هو أساس واحد يعبر عن المنطق الداخلي لتلك العلوم. حيث أن الصورة البيانية والبلاغية هي إما على هيئة تشبيه أو استعارة أو كناية أو تمثيل، وكلها ترجع إلى أصل واحد هو التشبيه، والتشبيه عبارة عن قياس، والمجاز هو ضرب من القياس في حمل الشيء على ما يناسبه ويشاكله.

هكذا فإن جوهر البلاغة هو التشبيه كما عرفنا، وأن التشبيه عبارة عن قياس (لمثال سبق)، ففي البلاغة إن المثال متمثل في معنى لشعر شاعر قديم، وحاله كحال القياس النحوي والفقهي، إذ

71 لاحظ المصدر السابق، ص 89.

المثال الذي يقاس عليه فيهما هو النص، ففي النحو يكون النص عبارة عن كلام عرب البادية، وفي الفقه يكون النص عبارة عن الكتاب والسنة⁷². كما إن حال القياس الكلامي في الاستدلال بالشاهد على الغائب لا يختلف عن حال التشبيه أو المقاربة أو القياس. 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 العامية الأعرابية. كما إنه من الناحية التاريخية أن القياس عبارة عن تشبيه، على عكس ناحية المنهج المنطقي التي بيّنتها الثقافة العلمية من أن التشبيه عبارة عن قياس⁷³.

اختلال المشروع وتناقضه

هكذا إن اختيار تسمية الفكر العربي الإسلامي بـ (العقل العربي) هو اختيار معرفي استراتيجي دون أدنى شك، فهناك مبررات عديدة تجعل من تلك التسمية لائقة ومتفقة مع طبيعة البحث. فهو مكرس للكشف عن أثر اللغة والمحيط على تكوين العقل وتأسيس بنيته وآلياته الاستدلالية، فكيف لا يكون عربياً؟!!

لكن تظل هذه التسمية تسمية أكسيمية. بمعنى أن التعامل مع مشروع (نقد العقل العربي) هو تعامل قائم على اعتبار النظام الكلي من ذاته وداخله، لا يفرض الاعتبارات الخارجية غير المتفقة معه. وبالتالي فإن إطلاق عبارة (العقل العربي) تتوقف على الاعتقاد بصدق هذه المنظومة، أما مع عدم التسليم بصدقها فإن تلك العبارة تصبح فاقدة لشرطها المقوم.

إن الاختيار الآخر الذي يقف أمام عبارة (العقل العربي) هو (العقل الإسلامي)، إذ فيه يكون الطرح الأكاديمي للمنظومة الفكرية مبنياً على الاعتبارات المعيارية التي تتفق مع الروح الدينية. فبقدر ما تكون أكسمة هذه المنظومة دقيقة؛ بقدر ما تحافظ على معياريتها،

72 تكوين العقل العربي، ص 129 و 130.
73 المصدر السابق، ص 130.

مثلما هو الحال مع منظومة (العقل العربي). فرغم ان مشروع (نقد العقل العربي) يعترف بوجود النظرة المعيارية العامة التي تحكم العقل العربي وتوجّهه⁷⁴؛ لكنه مع هذا حاول الحفاظ على نظامه الكلي عن طريق تغييب العقل المعياري بادغام تلك النظرة وإهمالها، حتى وإن كان يراها مفرزة من مفرزات الجغرافية العربية. فطريقته التي رسم فيها تشكيلة بنية العقل بصورتها اللاشعورية في الثقافة العامية وبصورتها الواعية في الثقافة العلمية؛ لا تضع مجالاً لافتراض وجود بُعد معياري في التأسيس والتأثير. لذلك فهو لم يشأ أن يجعل الطابع المعياري لمفهوم (العقل) كما تمّ تحديده من قبل العلماء والعرب عبر المعاجم اللغوية؛ ينجّر على فهمنا لـ (العقل العربي) ذاته. فالجبري صريح في التمييز بين العقل كمفهوم ذي طابع معياري عند العرب، وبين (العقل العربي) نفسه⁷⁵. لكن لا يعني ذلك براءة هذا الأخير من ذلك، بل اختزاله وتدويبه.

مع هذا فالملاحظ إن مشروع (نقد العقل العربي) لم يحافظ على توازن نظامه الاكسيمي. إذ كان يعاني من التناقض الذاتي إلى الدرجة التي يمحي فيها خصوصية (العقل العربي) ذاته. فاضفاء طابع (العروبة) على العقل يعود أساساً إلى اعتبارات اللغة والبيئة العربية، وهي بالفعل متحققة تماماً في المشروع، حيث نجد الحرص الكامل لاعطائها الدور الحاسم في عملية ارساء بنية (العقل العربي) وتكوينه. إذ ظل عاملا اللغة والبيئة يواكبان مسيرة هذا العقل في نشأته وتطوره والنتائج المترتبة عليه. مع ذلك فالمشروع يضيق عن الاعتراف بأن هذا العقل هو (العقل العربي) بكليته، فهو يضعه كنظام منفصل وسط ثلاثة نُظم متضاربة، كلها داخلة فيما يطلق عليه (العقل العربي)، وهي النظام البرهاني الفلسفي والنظام العرفاني الصوفي، مضافاً إلى النظام البياني الذي يستقل بالدلالة

74 لاحظ: تكوين العقل العربي، ص 31-33.
75 التراث والحداثة، ص 292.

اللغوية المتسقة مع تنظير المشروع للغة العربية واعتبارها أساس (العقل العربي).

فمن مبررات إضفاء طابع (العروبة) على تسمية العقل؛ هو أن اللغة العربية كانت وما زالت المرجع المعرفي الأول لكل مفكر بياني، إذ اللغة هي السلطة المرجعية الأولى والأخيرة للنظام البياني⁷⁶. فتسمية النظام الذي يقوم على اللغة العربية بالنظام البياني هي تسمية في محلها. وأهم ما في هذه التسمية من دلالة هو ما وصل إليه السكاكي البلاغي من تشييد لطبيعة الاستدلال في العلوم الأدبية - خاصة علم البيان - واعتبارها أساساً لسائر العلوم الأخرى، كالفقه والكلام وغيرهما، حيث يصبح الاستدلال قائماً منهجياً على اللغة ذاتها، من حيث إنها نحو وأدب وبيان. يضاف إلى ذلك ما للبيان من دلالة على الانفصال كما تشير إليه المعاجم اللغوية مما ينسجم تماماً مع نظرية الانفصال التي تركزها الرؤية العلمية لعلم الكلام، ناهيك عن رؤية الأعرابي وعرب الجاهلية للعالم الخارجي. فبقدر ما كان هذا النموذج يتسق مع خصوصية (العروبة) و (العقل العربي)، إذ مرده إلى اللغة والبيئة؛ بقدر ما كان النظامان الآخران على خلاف معهما. فهما من حيث المصدر يقعان خارج نطاق دائرة البيئة العربية، ولا علاقة لهما بلغتها، وهو ما يؤكد الجابري بنفسه إذ يقول: «.. 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 هرمني الأصل، ونظام معرفي عقلاني يوناني الأصل...»⁷⁷.

لذلك اعتبر شعراء الجاهلية والصحابة والكلاميين والفلاسفة والعرفاء المسلمين والمحدثين المعاصرين وغيرهم من العرب؛ كلهم يقفون على خشبة مسرح واحد هو مسرح الثقافة العربية⁷⁸.

⁷⁶ بنية العقل العربي، ص 208 و 213.

⁷⁷ التراث والحداثة، ص 142.

⁷⁸ تكوين العقل العربي، ص 38-39.

وهنا نسأل: ما هو المبرر الذي جعل مشروع (نقد العقل العربي) يجمع نظامي البرهان والعرفان مع النظام البياني في بنية واحدة، رغم ما في هذه النظم من تناقض يجعل من (العقل العربي) متناقضاً في حد ذاته؟ فالنظام البياني بما هو نظام نحوي لغوي بلاغي يناقض النظام البرهاني العقلي، وقد أظهر الجابري انفجار هذا التناقض في مناظرة السيرافي النحوي مع متى المنطقي، مبيّناً أن هناك تناقضاً تاماً بين نظام النحو العربي ونظام المنطق الأرسطي. كما ان هناك تناقضاً بين النظام العرفاني القائم على (اللامعقول) وبين النظامين البرهاني والبياني. فما مبرر جعل (العقل العربي) يتناقض إلى هذا الحد؟

لا يخفى إن الجابري قد قام بتقديم بعض المبررات التي تجعل من النظامين الأنفي الذكر داخلين ضمن بنية (العقل العربي). فهو يرى أن الموروث القديم للعرفان والفلسفة ليس دخيلاً ولا أجنبياً على تاريخنا القومي، إذ كانت موطنه عربية لمدة عشرة قرون قبل عصر التدوين، في الاسكندرية وانطاكية وأفامية وحران والرها ونصيبين ثم في بغداد، بل ومن قبلها جميعاً في بابل ومصر واليمن، «والأهم من ذلك كله هو أن ذلك الموروث القديم قد دخل كجزء لا يتجزأ في الثقافة العربية الإسلامية التي تشكل أهم عنصر في الشخصية العربية الإسلامية منذ أن أخذت تعي ذاتها في عصر التدوين ذاته».

مع هذا فالجابري يستدرك ويقول: «نعم لقد اعتبر الموروث القديم علوماً دخيلة في عصر التدوين نفسه، وهذا صحيح، ولكن بمعنى أنه داخل الدائرة العربية البيانية وضائقها.»⁷⁹

والواقع إن هذا التبرير لا يخفي التناقض الذي يطال (العقل العربي). فالجابري يعي أن نماذج الفكر العربي الإسلامي هي نماذج متعارضة لا يجمعها جامع، لا من حيث الطريقة ولا الرؤية. وهذا التعارض يعني بالنتيجة تناقض (العقل العربي) ذاته، حيث

يصبح الحال أن هناك عقولاً ثلاثة متخالفة فكيف يمكن ضمّها في عقل واحد؟!!

لا شك إن هذا التناقض غير غائب على مشروع (نقد العقل العربي)، لذلك فهو يسعى أحياناً للتخفيف من حدّته عبر تحديده للعلاقة بين الفلاسفة الإسلاميين والثقافة العربية، حيث جعل من هؤلاء الفلاسفة يقرأون الثقافة اليونانية بواسطة الثقافة العربية. وهو يضع قاعدة (عرفية) تتحدد بموجبها (الجنسية الثقافية) لكل مفكر، من حيث إن التفكير داخل ثقافة معينة لا يعني التفكير في قضاياها، بل التفكير بواسطتها، لذا اعتبر «الفارابي مثلاً الذي فكّر في قضايا الثقافة اليونانية هو مفكر عربي لأنه فكّر فيها بواسطة الثقافة العربية ومن خلالها». وفي نفس الوقت إن «التفكير بواسطة ثقافة ما، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحدائياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل، بل والنظرة إلى العالم، إلى الكون والانسان كما تحدها مكونات تلك الثقافة»⁸⁰.

والواقع إن المشروع حاول أن يعكس علاقة الفلاسفة والمتصوفة الإسلاميين بالثقافة العربية الإسلامية كي يجد مجالاً لحشرهم ضمن بنية (العقل العربي) ولو أفضى ذلك إلى التناقض. فهو يجعل الفلاسفة الإسلاميين وكأنهم يفكرون في قضايا يونانية بواسطة الثقافة العربية، مع أن العكس هو الصحيح، إذ إنهم يفكرون في قضايا يونانية وإسلامية بواسطة الثقافة اليونانية ذاتها، وبواسطة (العقل اليوناني)، فهو الأساس، وإلا فكيف يعترف المشروع أن أساس ما يقوم عليه الفلاسفة الإسلاميون هو البرهان والعقل الكوني الذي هو أداة (العقل اليوناني) كما نظّمه أرسطو متأثراً ببيئته وظروفه الخاصة؟!!

وكما حاول المشروع أن يعكس العلاقة في طبيعة ارتباط الفلاسفة الإسلاميين بالثقافة العربية واليونانية، لهدف ضم النظام البرهاني ضمن (العقل العربي) فإنه حاول بنفس هذا الاتجاه

والهدف ليجعل من تاريخ العلوم الدخيلة المتمثلة أساساً بالنظامين البرهاني والعرفاني؛ تاريخاً قومياً مديداً، رغم وجود مائز بين امتداد التاريخ العربي للعلوم الدخيلة من جهة، وبين العلوم العربية ذاتها من جهة ثانية، إذ بقدر ما كانت نشأة العلوم العربية من نفس الوسط العربي، فإن العلوم الدخيلة كانت مكتسبة بالأساس من وسط آخر، سيما الوسط اليوناني الذي ولدت فيه الفلسفة بما تعبر عن تنظير علمي للوجود والواقع، ثم بعد ذلك جاء العرفان كرد فعل على العقل الفلسفي.

مع ذلك لو جارينا المشروع وقبلنا معه أن الفلاسفة الإسلاميين يقيمون ثقافتهم أساساً على الثقافة العربية، ولو قبلنا معه - أيضاً - أن تاريخ الفلسفة والعرفان عريق ومديد عند العرب منذ القدم، مما يبرر أن تكون مثل هذه النظم داخلة ضمن النظام العربي.. لكن ماذا سيبقى بعد من خصوصية لـ (العقل العربي)؟! فهذا التصور يجعل من (العقل العربي) في حد ذاته غير عربي، أي أنه (عقل عالمي)، فلا يوجد مائز بين ما هو عربي وما هو غير عربي، إذ جميع العقول الأساسية في العالم تصبح عبارة عما نطلق عليه (العقل العربي)، الأمر الذي يجعل من هذا الإثبات علامة نفي معاكسة لخصوصية العروبة للعقل.

لقد كان من المحتم على مشروع (نقد العقل العربي) أن يقع في التناقض بنفي الخصوصية الذاتية لعروبة العقل التي كرّس ذات المشروع لايجاد المجال الواسع لإثباتها وترسيخها، ولم يكن ذلك إلا لتهاون المشروع في تعامله غير العادل مع النظم المعرفية الثلاثة التي تمثل عقولاً معرفية تختلف فيما بينها تبعاً للنظرة الاكسيمية داخل نفس المشروع وليس خارجه.

على أنه من حقنا التساؤل: لماذا وقع المشروع في عملية إفناء ذاته؟ فكما علمنا انه حاول أن يثبت عروبة العقل عن طريق نفي بنفي الخصوصية الذاتية، ما يعني أن ذات المشروع قائم على نفي ذاته، فهل كان الجابري غافلاً عن هذه الحقيقة المترتبة على مشروعه ككل؟ خصوصاً وأنه حصر عقول العالم - بما تعبر عن

تنظير علمي - في ثلاثة هي العقل اليوناني والعقل العربي والعقل الغربي الحديث؛ مؤكداً على وجود ثبات واتفاق بين العقليين اليوناني والغربي الحديث، ما يجعلهما في بنية عقلية واحدة، حيث أنهما يتأسسان على نقطة معرفية مركزية هي المطابقة بين العقل والطبيعة، وأن العقل يكتشف نفسه في الطبيعة ومن خلال التعامل معها⁸¹.

فإذا صحّ ما يقوله الجابري بأن (العقل العربي) يختلف عن العقليين الأنفي الذكر؛ بتمحور علاقاته حول ثلاثة أقطاب، إذ هناك قطب (الله) المضاف إلى قطبي (الانسان والطبيعة) الذين يتعامل معهما مفكرو اليونان والغرب الحديث⁸². فهل كان الفلاسفة الإسلاميون يختلفون في تعاملهم مع هذه الاقطاب عن اليونان والغرب الحديث؟

الواقع إنه لم تكن هذه التسوية التي اصطنعها الجابري سليمة. فمن جهة إن الفلاسفة الإسلاميين يقومون على ذات العقل الذي يقوم عليه الفكر اليوناني، ويفكرون من خلال نفس المنظار، وإن أضافوا بعض الاشكاليات النظرية التي لم يسبق لليونانيين أن فكروا فيها وعالجوها، بحكم بعض العوامل والتي منها الظرف الإسلامي الذي عاشوا في كنفه. ومع ذلك فإن هذه الاشكاليات خضعت بدورها لنفس التفكير والنهج والأساس، كما هو الحال مع اشكاليات (العقل والنص، والعقل والوحي، والعقل والكشف، والوجود والماهية.. الخ).

من جهة أخرى ثمة مائز أساسي بين العقلية اليونانية والعقلية الغربية الحديثة، لا فقط في حدود الاشكالية التي يبحثان فيها، إذ الاشكالية اليونانية هي اشكالية العقل والوجود عامة، والاشكالية الغربية الحديثة هي اشكالية العقل والطبيعة بالخصوص.. بل كذلك إنهما يختلفان أساساً حول سير المعرفة وطريقتها ونوع العلاقة التي تربط بين العقل والطبيعة. فالتفكير اليوناني يجعل من العقل أساساً

81 المصدر السابق، ص 17 و 28.

82 المصدر السابق، ص 29.

في التفكير، وهو يصدر عن رؤية فوقية تؤسس نسغاً نزولياً تبعاً لطريقة البرهان القياسية. أما التفكير الغربي فهو في الغالب على العكس، إذ يجعل من التجربة الطبيعية أساساً لتفكيره، ويصدر عن رؤية دونية تؤسس نسغاً صعودياً تبعاً لطريقة العلم الاستقرائي⁸³. وهو في ذلك لا يجعل من (الله) قطباً مضافاً إلى قطبي العقل والطبيعة أو الانسان والطبيعة، بخلاف ما هو الحال في التفكير اليوناني، إذ إن محور العقل مستمد بكليته من قطب (الله) باعتباره يمثل العقل الكلي كله، والذي عليه تتدرج قابليات سائر العقول المنتزلة عنه بما في ذلك العقل البشري أو الانسان.

وعلى العموم يخطئ الجابري حين يتصور وجود مماثلة بين الحضارتين اليونانية والغربية تتمثل في كون العقل الغربي يتبنى كنظيره اليوناني الاعتقاد بمطابقة العقل لقوانين الطبيعة، مستشهداً على ذلك بديكارت وغاليلو والعلم المعاصر عن الذرة والفضاء، بل وبما فهمه (العلم المعاصر) عن العقل بأنه جملة من القواعد المستخلصة من موضوع ما، ما يعني ضمناً المطابقة بينه وبين قواعد الموضوع⁸⁴. فإذا صدق هذا التصور - نسبياً - على عصور ما قبل القرن العشرين ابتداء من النهضة فعصر التنوير ثم الحداثة؛ فإنه لا يصدق أبداً مع عصر ما بعد الحداثة. فقد كاد يصبح من المسلم به ان 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 الى 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

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

84 لاحظ: تكوين العقل العربي، ص28.

والجمال بشكل أعظم⁸⁵، فضلاً عن التعزيز بالمشاهدات والتجارب.

وعليه لا يمكن تصور أن ما عرف عن الذرة وعن الفضاء يطابق بالضرورة الواقع كلياً، فما زالت هناك فروض وتقديرات تزداد بقدر ما كانت الظاهرة بعيدة أكثر عن مجال الخبرة المباشرة. فضلاً عن أن العلم المعاصر يؤمن بأن معرفة الموضوع الخارجي ك (شيء في ذاته) أصبح من المستحيلات شبيهاً نسبياً بما كان يراه (عمانوئيل كانت)، ذلك أن تأثير الموضوع بوسائل المعرفة المسلطة عليه كالأشعة مثلاً يجعل من المستحيل على العقل البشري أن يطابق ما هو عليه الموضوع الخارجي، وهو بهذا الفهم لا يكون مؤيداً للنظرية الهيكلية التي تركز على الصيرورة التاريخية في تحقيق المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة كما يوهم الجابري⁸⁶. أما تعريف العقل - الأنف الذكر - فإنه لا يطابق واقع الافتراضات العقلية البعيدة عن مجال الخبرة المباشرة، ذلك أنها ليست مستخلصة من الموضوع الخارجي ذاته. لكننا مع ذلك نعتقد بوجود مماثلة بين الحضارتين (اليونانية والغربية) من نوع آخر سبق أن فصلنا الحديث عنها في بعض الدراسات⁸⁷.

مهما يكن فلو تسامحنا بعض الشيء ازاء ما فعله الجابري في ضمّه للعقلين اليوناني والغربي في بنية واحدة، وذلك باعتبارهما متوجهين نحو اشكالية مشتركة هي اشكالية الطبيعة أو العالم الخارجي بالرغم من الاختلاف بينهما في حدود هذه الاشكالية.. الا اننا لا نجد عذراً بشأن الخطأ الخاص بضمّه للعقول الثلاثة (البياني والعرفاني والبرهاني) ضمن بنية عقلية واحدة هي (العقل العربي)، مع ادراكه أن العقل البرهاني هو العقل اليوناني ذاته، فكيف يُضم تحت طاولة (العقل العربي)؟ ومن أين نجد الفارق بينه وبين بقية

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، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2014م.

86 تكوين العقل العربي، ص23.

87 انظر القسم الثالث من: نُظم التراث.

العقول، كالعقل الغربي، إذا ما كان هذا الأخير متحداً مع العقل اليوناني؟ فالنتيجة تصبح أن (العقل العربي) هو ذاته متحد مع العقلين معاً.

الدافع الايديولوجي للمشروع

لا شك أن هناك دافعاً هاماً يقف خلف مشروع الجابري ككل. فلقد سبق أن ذكر - وكما عرفنا - أن إضفاء وسام (العروبة) على مشروعه في العقل، أو العقل في العروبة؛ كان لبعض الدواعي، وليس المهم فيما ذكره من هذه الدواعي، بل الأهم هو ما سكت عنه بالذات، حيث هناك الدافع الأيديولوجي كهدف واضح في المشروع. إذ المشروع يهدف إلى نهضة، وهذه النهضة تريد أن تتكئ على نموذج صالح للانطلاق منبعت من نفس التاريخ العربي، ولما كان النظام البياني لا يفي بهذا الشرط من الصلاحية، وأن ما يراه المشروع كنموذج صالح للنهضة إنما هو الاعتماد على طريقة البرهان (العقلانية)؛ لذا فمن غير المعقول أن يكون المشروع يهدف إلى نهضة عربية من خلال عقل غير عربي، في الوقت الذي يطرد النموذج العربي البياني الأصيل. وعليه كان من الضروري أن يجعل من النموذج اليوناني عربياً حتى يتسق مع برنامج النهضة ذاتها، في الوقت الذي يحقق من خلاله إيصال تاريخنا بالتاريخ الثقافي العالمي.

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 نماذج التي تستعبدنا وبكيفية خاصة النموذج الجاهلي البدوي (الأعرابي) الذي ما زال حضوره قوياً في وجداننا ورؤانا (العقلية)»⁸⁸. لذا اعتبر أن دعوته هذه لا فقط توصل تاريخنا بالتاريخ الثقافي العالمي، بل أيضاً - وهو الأهم - «من أجل تبيان مكونات الثقافة العربية الإسلامية وفحصها ونقدها وصولاً إلى إعادة

88 المصدر السابق، ص192.

بناء الذات العربية على أسس جديدة قوامها التخلص من رواسب النماذج السلبية الماضية..»⁸⁹. ثم إنه جعل رائده في ذلك «خدمة قضية العقلانية في الفكر العربي»⁹⁰.

وإتماماً للمطاف رأى أن إعادة بناء الذات العربية لا تتحقق إلا من خلال النظام البرهاني الأرسطي. لذا فهو يدعو إلى قطع الصلة بالجانب المشرقية البيانية والعرفانية من العلم العربي، وإبعث الجنبه المغربية المغيية والقائمة أساساً على البرهان الفلسفي الأرسطي كما لدى ابن رشد. وقد كلفه ذلك أن يخلط بين مفكري الأندلس والمغرب ليضعهم في قائمة أرسطية واحدة، بالرغم من أن بعضهم - كما عرفنا - ينتمي صراحة إلى العرفان كما هو الحال مع ابن طفيل، والبعض الآخر إلى البيان كما هو الحال مع ابن حزم والشاطبي وابن خلدون.

كل ذلك كان من صنيع المشروع باعتباره يدعو إلى عصر تدوين جديد يعيد الحياة إلى النظام البرهاني الذي ببنيته تأسس الفكر الغربي الحديث والمعاصر⁹¹، معتبراً أنه لا بد لهذا العصر الجديد من بداية هي نقد السلاح، نقد (العقل العربي)⁹². وبهذا يكون المشروع عبارة عن بداية هذا العصر، الأمر الذي يعني أن كتاب (نقد العقل العربي) لا يمكن أن يحقق غرضه من إبعث النهضة في الأمة العربية ما لم يثبت أن النظام البرهاني كنموذج سليم وصالح هو نموذج عربي، أو هو داخل في بنية العقل العربي الذي يراد له النقد والاصلاح والتجديد والنهضة.

المشروع واغتيال اللغة والعقل

لو تجاوزنا ما تقدّم من تناقض المشروع الذي شهدنا فيه إفناءه لخصوصية العروبة في العقل؛ فرغم ذلك تظل بنية (العقل العربي) حسب الأكسمة التي هندسها صاحب المشروع هي بنية قائمة في

89 المصدر السابق، ص192.

90 المصدر السابق، ص193.

91 المصدر السابق، ص564.

92 المصدر السابق، ص566.

الأساس على اللغة بما تعكسه وتنتشره من أثر المحيط والبيئة الصحراوية. وطبقاً لهذا الاعتبار فبقدر ما تكون اللغة غنية بقدر ما يكون العقل غنياً، وكذا بقدر ما تكون اللغة فقيرة بقدر ما يكون العقل فقيراً ضحلاً.

لقد استنتج مشروع (نقد العقل العربي) ضحالة اللغة بضحالة البيئة وفقرها، وجعل ذلك منعكساً على (العقل العربي) ذاته، فهو ضحل ضئيل لا يعرف أن يفكر خارج حدود النص، فمنه يبتدىء واليه ينتهي، حتى لدى الذين عرفوا بالنزعة العقلية كالمعتزلة.

ونحن لو تجاوزنا الأثر المبالغ للغة على العقل إلى الدرجة التي تطوقه تطويقاً كاملاً، وغضضنا الطرف عن المحيط الصحراوي بما له من دور في تحديد معرفة الانسان، وأردنا أن نتعرف على اللغة العربية ذاتها، فسنجد أنها تمتاز بصفة لا تنافسها أي لغة أخرى، وهي ثباتها وقدرتها على الصمود أمام طول تغيرات الحياة عبر القرون، فضلاً عن تاريخها المديد، إذ لا يعرف لها تاريخ محدد، فلا يعرف لها طفولة ولا شيخوخة، بل كل ما عرف عنها هو النضج والكمال، بخلاف نظائرها من اللغات التي طغت على العالم، كالاسبانية والانجليزية، إذ يقدر تاريخهما ببضع قرون محدودة. حتى أن (أرنست رينان) على الرغم مما عرف عنه بالعنصرية والتعصب؛ قد شهد لها في كتابه (تاريخ اللغات السامية) فاعتبرها قد بدأت فجأة على غاية الكمال، وانتشرت سلسلة غنية وكاملة لم يدخل عليها أي تعديل مهم، وهو يرى أن بدايتها الكاملة هي من أغرب ما وقع في تاريخ البشر ويصعب حله⁹³.

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 مائة ألف كلمة، أما العربية فعدد موادها (400) ألف مادة، وإذا نظرنا إلى معجم لسان العرب وحده لوجدنا

أنه يحتوي على (80) ألف مادة لا كلمة⁹⁴. 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 المليون كلمة، لكن لا يستعمل منها الا أكثر بقليل من خمسة آلاف ونصف كلمة.

ومع ذلك أُتُهمت هذه اللغة بعدة اتهامات لها دلالة على عدم الصلاحية، ووصفت بالعي والقصور منذ القرن الماضي حتى كُلت أخيراً على يد الجابري. فالبعض اتهمها بعدم صلاحيتها للتكلم بخلاف ما في العامية، كما أن هناك من دعى إلى تمصيرها كما هو الحال مع دعوة لطفي السيد، الذي كتب عدداً من المقالات في (الجريدة) عام 1913م؛ اتهم فيها العربية بأنها واسعة في القاموس، ضيقة في الاستعمال، مخصبة في المعاني والمسميات القديمة، مجدبة في المعاني الجديدة والاصطلاحات العلمية، وأن رقيها قد انقطع منذ قرون طويلة، وبالتحديد منذ أيام النهضة العباسية. كما أن محرر المرأة (قاسم أمين) اعتبر اللغة العربية قد مرت عليها قرون طويلة وهي واقفة، بينما أخذت اللغة الاوروبية في التحول والرقى كلما تقدم أهلها في الآداب والعلوم. كما وكتب عبد الله حسين في صحيفة (الأهرام) عام 1926م؛ فادعى أن العربية عجزت عن تأدية العبارة الدقيقة لحياة الصناعة وأسرار الطبيعة، وقد ظهر ذلك حين أراد المترجمون أن ينقلوا إلى اللغة العربية كتب الأدب، فاجتهد كل مترجم بتصرفه الشخصي. وهذا ما جعله يشير إلى ضرورة الأخذ باللغة العامية باعتبارها - حسب تعبيره - أداة التعبير الحقيقية عن مطالبنا وأحاديثنا⁹⁵.

مهما يكن من امر 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 اتفق خلالها على عدد من

94 عن: معالم الفكر العربي المعاصر، ص214.
95 عن: الفكر العربي المعاصر، ص567-569.

الكلمات الخاصة بتسمية بعض مظاهر الحضارة الحديثة. ثم بعد ذلك ظهرت هناك عدة مجامع لغوية أهمها المجامع الأربعة التالية: المجمع العلمي في دمشق (عام 1919م)، والمجمع اللغوي في القاهرة (عام 1932م)⁹⁶، والمجمع العلمي في بغداد (عام 1947م)، وأخيراً المجمع الاردني (عام 1976م)⁹⁷.

عموماً لا نجد تنظيراً دقيقاً ومنظماً في اتهام اللغة العربية، الا لدى مشروع (نقد العقل العربي) ذاته، فهو مكلل لتلك النتائج، ذلك إنه يذكر خاصيتين للغة العربية، هما: لا تاريخيتها، أي كونها جامدة غير متطورة، وكذلك طبيعتها الحسية. فالخاصية الأولى راجعة إلى الطريقة الاشتقاقية الصارمة للقياس اللغوي للفراهيدي، حيث صارت اللغة العربية جامدة ومحددة في اطار المجموعات الثنائية والثلاثية والرباعية والخماسية، دون أن يكون اللغويون قد راعوا وضع قواعد تحافظ على إمكانية التطور والتجدد⁹⁸. إذ بدأت العملية بعملية إلتماس سند واقعي لفرض نظري: «فالكلمات صحيحة لأنها ممكنة وليس لأنها واقعية»⁹⁹.

أما الخاصية الثانية، خاصة طبيعتها الحسية، فهي لأنها قد جمعت من الأعراب البدو ذوي الحياة الحسية، مما ترك فيها بصمات الأعرابي وظروفه المحدودة، إلى درجة أن الجابري استشهد بقول الارسوزي من أن «الكلمات العربية ذات أصول في الطبيعة، وأن مبدأ الصحة فيها قد تعيّن من قبل الفطرة لا من قبل العرف والعادة»، بحيث إن كل كلمة لا يمكن ارجاعها إلى صورة صوتية مقتبسة من الطبيعة فهي كلمة دخيلة على اللغة العربية¹⁰⁰. على ذلك اتهمها بأنها تحمل غنى بدوي في قبال الفقر الحضاري، يتمثل في كثرة المترادفات، كثرة راجعة في جزء منها إلى الاشتقاق

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

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

98 تكوين العقل العربي، ص82 و86.

99 المصدر السابق، ص83.

100 المصدر السابق، ص86.

الصناعي على طريقة الخليل، وفي جزء آخر إلى السماع من قبائل مختلفة. فأصبح هناك تضخم في الكلمات التي لها معنى واحد ومن أصل واحد فصار هناك فائض في الألفاظ بالنسبة للمعنى. وهذا هو علة جمود العقل العربي، فكما «إن السماع من الأعرابي 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». فالنحاة فضلاً عن اللغويين قد قننوا الكلام وحجموه بواسطة قوالب اعتبروها مطلقة ونهائية، إذ كرسوا في اللغة «صيغاً منطقية تتحكم في ديناميتها الداخلية وبالتالي تقتل امكانية التطور فيها»¹⁰¹. وهو يعتبر أن هذا الفقر المعنوي مصحوب بغنى سحري، إذ «النعمة الموسيقية في اللغة العربية تعوض أو تغطي فقر المعنى، وتجعل الكلام الذي يجزّ معه فائضاً من الألفاظ ذا معنى حتى ولو لم يكن له معنى»، حيث أن الأذن أصبحت تنوب عن العقل في الرفض والقبول¹⁰².

لكنه في الوقت نفسه يُلقي باللائمة في ذلك الفقر وعدم التطور على اللغويين والنحويين لانصرافهم عن النص القرآني عند جمعهم اللغة ووضع قواعدها، وكذلك لانصرافهم عن المراكز الحضارية والقبائل المتحضرة، كقبيلة قريش والمجتمع المكي والمديني على عهد الرسول والخلفاء، إذ لا تنتقل المعاجم اللغوية أسماء الأدوات وأنواع العلاقات التي عرفها ذلك المجتمع¹⁰³.

على أن نقد الجابري يلوح المعاجم بالدرجة الرئيسية أكثر مما يلوح التقنين اللغوي والنحوي. ذلك إن عملية التقنين وإن كانت قد حددت الكلام العربي ضمن قوالب ثابتة، إلا أنها لم تؤثر أبداً على ناحية الافتقار اللغوي، وذلك لوجود الوفرة اللغوية من جهة، ولكون عملية الاشتقاق في التقنين قد ساعدت باعطاء الفائض من المعنى في غالب الأحيان. فليس من الصحيح اتهام هذه العملية بافاضة المرادفات ذات المعنى الواحد، بل العكس هو الصحيح، حيث هناك

101 المصدر السابق، ص 88 و 89.

102 المصدر السابق، ص 90.

103 المصدر السابق، ص 87.

اختلاف واضح في المعاني بين المشتقات ذاتها وبينها وبين مصادرها اللغوية، بالرغم من وجود الجامع المعنوي المشترك الذي يضمها جميعاً في خانة واحدة. فمثلاً هناك تمايز بين المصدر (خرج / خروج) وبين مشتقاته مثل (أخرج / تخرج / استخرج / مخرج / إخراج / استخراج.. الخ)، كذلك هناك فرق بين المشتقات ذاتها، فهي ألفاظ لها دلالات مختلفة وإن كانت تنتمي إلى المشترك العام من المعنى.

تظل أن حملة الجابري الأساسية سُنت على ما جُمع من ألفاظ لغوية فقيرة المعنى قد أثرت بدورها على مختلف العلوم العربية والإسلامية، في الوقت الذي أهملت الاصطلاحات العلمية والفلسفية دون أن تدوّن 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 والكتابة¹⁰⁴.

والملاحظ قبال الاعتراضات الأساسية التي أُثيرت على اللغة العربية هو أن حقيقتها لم تُثر اتجاهها بالخصوص، بل أُثيرت 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 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 آخر¹⁰⁵.

104 المصدر السابق، ص79.

105 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.

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.

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 حسية¹⁰⁶. 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

106 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 المرسلّة 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).

وجوهر العقل، كلها مقاييس وموازين توزن بها الأشياء، إلا أن لكل شيء ميزاناً يناسبه ويجانسه، 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 وغيرها¹⁰⁷.

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.

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)¹⁰⁸.

وعليه لو صحّ ما ذكره الجابري من أسباب فقر المعنى التي حددها بكونها مستلهمة من الأعرابي، ولكونها مقننة من قبل اللغويين والنحاة.. لو صحّ هذا لكانت الجملة العربية في مختلف ميادين النشاط العلمي والأدبي جملة محددة محكومة بالحس والبساطة، من غير أن تكون قادرة على اعطاء الكثير من المعاني والمحتملات التي تصل أحياناً إلى تفسير نص ما من النصوص بتقديم العديد من المفاهيم والمعاني. فكل ذلك يدل على ما في اللغة من معنى، بحيث إنه لهذه الغزارة قد يصعب ضبط المعنى المطلوب وتحديده.

107 الشيرازي، صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م، ج 9، ص 299.

108 أبو زيد، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية، 9831م، ص 97-98.

نعم يمكن لحديث الجابري أن يصدق بخصوص الأدب في كثير من الأحيان، كما في الشعر والنثر الموزون، إذ كثيراً ما يفتقر إلى المعنى مع احتفاظه بمزية النغمة الموسيقية. لكن هذا الافتقار لا ينسحب على بقية العلوم، وإلا كيف نفسّر كثافة الاصطلاحات والمفاهيم العلمية التي تزخر بها الكتب العلمية بما فيها العلوم الإسلامية؟ وكيف نفسّر رغبة العلماء من غير العرب تفضيل الكتابة باللغة العربية على لغاتهم في مختلف المجالات؟ وكيف نفسّر دخول الحضارات الأخرى ضمن الحضارة العربية دون أن يحول ذلك من استخدام العربية ذاتها؟ كما كيف نفسّر كثرة تعريب الكتب العلمية بدقة ومهارة، كالفلسفة والطب والفلك والكيمياء وغيرها، فضلاً عما نراه من شروحات وتنظيرات خاصة داخل وعاء اللغة العربية لمعالجة العديد من الموضوعات والاشكاليات العلمية؟

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 الطبيعية¹⁰⁹، 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.

109 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.

والعجيب إن مشروع الجابري قد حكم على نفسه بنوع من التناقض. فادعاؤه 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 النهضة»، 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 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 هي ذات مغزى قومي لغوي أو جغرافي. وبقدر ما ينجح مشروع (نقد العقل العربي) من 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 الإنفصال والتجويز من بيئة الأعرابي، معتبراً أن البيئة هي التي جعلت لهذين المفهومين نوعاً من الحضور والظهور في علوم العرب وأشعارهم، ثم بواسطة الاستضمار تحولا 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 الإنفصال 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 الإنفصال كنظرية الجوهر الفرد وقضايا الزمان والمكان واللاسببية 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 الإحصائية للقرائن المقدمة لصالح الفرضية¹¹⁰. 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 إحصائية 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 قبائل 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 البدوية هي حياة ملتزمة بالنسب تكوّن أساس العصبية كما يقول ابن خلدون¹¹¹، 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 الإتصالي ليظل محافظاً على وحدة نسق مشروعه، فلم يعبر عنها بالإتصال والالتحام، بل عبر عنها بالانفصال المخفف كما عرفنا من قبل.

¹¹⁰ حول نظرية الإحتمال أوضحنا أن القرائن المختلفة كيفاً لا يمكن إعطاؤها مقادير متساوية من القوة الإحصائية، وبالتالي فهي لا تقبل التقدير الكمي، كما في كتابنا (الاستقراء والمنطق الذاتي، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2022م، الفصل الثالث من القسم الثالث).

¹¹¹ لاحظ: الفصل الثامن من مقدمة ابن خلدون والمعنون: (في أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه).

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 العرب من الفرس والهند والروم¹¹²، وظاهر النص يوحي بوجود فهم قائم على أساس فكرة السببية الضرورية وليس التجويز¹¹³.

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 الإنسان 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

112 لاحظ: بنية العقل العربي، ص245. كذلك: ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1412هـ - 1992م، مادة نوء، ج1، ص176.

113 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).

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 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 بالظن، سواء عزينا ذلك إلى الاعتماد على ذات طريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب، أو كان الأمر يعود إلى طريقة أخرى يتعامل معها الإنسان 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 بالمعلول¹¹⁴. وهو بهذا لا يجعل ما ذكره من شواهد لها دلالة ملزمة على المطلوب، وكأنه يتبع بذلك أسلوب البيانين في المقاربة والتجوير، إذ من جهة يجعل شواهد المعدّة كشاهد غير مؤدي بالضرورة إلى إثبات النتيجة كغائب، مما يعني افتقارها لأن تكون منضوية تحت الطريقة البرهانية الأرسطية التي يدعو لها دون غيرها، في الوقت الذي يجعل مسلكه قائماً على طريقة التجوير التي

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).

يتبعها البيانيون، حينما ينبغي 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 البيانيين 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 معاقد 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 والتحليل¹¹⁵. 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 بداية القرن العشرين أخذ يتجه صوب المفهوم الانفصالي في تحليل المادة، كما يسلم بذلك صاحب مشروع (نقد العقل العربي)¹¹⁶. 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 للانسان، فهي أقرب إلى البساطة والاستيعاب لدى ذهن الانسان 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

115 لاحظ كلاً من: بنية العقل العربي، ص86-89. والتراث والحداثة، ص152.

116 الجابري، محمد عابد: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1988م، ص162.

بشهادة نفس صاحب المشروع¹¹⁷. 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، 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 إنتاج 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 والعامة¹¹⁸.

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

117 المصدر والصفحة السابقة.

118 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.

عن المعلول على سبيل الاطلاق كما هو الحال مع نظرية (ديفيد 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 اضافة خاصية (العروبة) على العقل في مشروع (نقد العقل العربي) لم يصادف بنظرنا النجاح لعلتين: 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 إليها هذه التحضيرات. فكأن الجابري بذلك قد وصل في تحضيراته إلى منتهى (العقل البرهاني) لا لشيء، إلا لأجل تفريخ (العقل

المستقبل) الذي يرميه باللامعقول، فهو كما يقول المثل: (تمخض
الجمل فأولد فأراً).

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 لتنظر 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 والطبيعات.. بدلاً من كل ذلك أقام الجابري تصنيفه اعتماداً على البنية الجوانبية 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 والطبيعات والالهيات أو الميتافيزيقا، والقائم على مبدأ «الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي كمنهج»¹¹⁹.

وقد حسب الجابري تصنيفه هذا مطابقاً لما أشار إليه القشيري، فهو عبارة عن برهان وبيان وعرفان¹²⁰. 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 معاً¹²¹.

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 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

¹²¹ القشيري: لطائف الإشارات، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور ابراهيم بسيوني، دار الكاتب العربي، القاهرة، ج 2، ص 180 و194-195 و122.

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 واتهمها 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 النظم 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 المستقلة¹²²، بل يكفي ما سينكشف من زيف هذا الزعم حينما نتعرض إليه خلال بحثنا لنقد القطيعة المزعومة بين الفكرين المغربي والمشرقي.

صورية النظم 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 يقينة أو قطعية قد تدّعيها أحياناً حتى العلوم

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

التي يكثر فيها الظن، كما هو حال علم الفقه، مثلما يدعيه ابن حزم الأندلسي والشريف المرتضى وابن ادريس الحلبي 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 تفضي 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 والانفصام بينهما على صعيد المنهج متمثلاً بالنحو والمنطق¹²³، 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 النحو¹²⁴.

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 الحضور في النحو كما هو الحال في (لام الملكية). بل حتى مقولة الاضافة هي أيضاً تحظى بهذا الحضور بما تعبر 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 الفارابي في كتابه (الحروف) وأشار اليه الجابري في (بنية العقل العربي).

¹²³ انظر: بنية العقل العربي، ص557.
¹²⁴ انظر: التراث والحداثة، ص147-148. كذلك: بنية العقل العربي، ص50 وما بعدها.

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 الإسلام خال من الفكرة الأخلاقية المسماة بـ (الضمير)، مبررين قولهم هذا بأن اللغة العربية وسائر اللغات الإسلامية 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 الفيدية». 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 الشعب¹²⁵.

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 المحاور 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)¹²⁶، فبها برّر لوجود نظامين متكاملين ومتضادين، معتبراً هذه المحاور 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

¹²⁵ جولدتسيهر، أجنّس: العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية كل من محمد يوسف موسى وعبد

العزیز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، دار الكتاب المصري في القاهرة، الطبعة الأولى، 1946م، ص28.

¹²⁶ التوحيدي، أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت، الليلة الثامنة، ج1، ص107 وما بعدها.

الانفجار والانفصال إلى حيث لا يلتقيان¹²⁷. خصوصاً وقد جاء بعد تلك الحادثة من عمل على توكيد ذلك الانفصال كما فعل المنطقي أبو سليمان السجستاني (المتوفى سنة 391هـ) الذي شدد على فصل العلاقة بين البيان والبرهان، مما جعل الجابري يعتبر ذلك لحظة جديدة في تطور العلاقة بين النظامين¹²⁸.

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 عمومها¹²⁹.

والعجيب إن الجابري بعد أن شدد 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 التوفيقية¹³⁰، 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 أبعد أهل المعيار عن اهتمامهم وحرّمه بعضهم للغرض ذاته، حتى حان وقت إعادة ترتيب اعتباره وتوظيفه داخل حيز البيان كما فعل ابن حزم والغزالي والفخر الرازي وغيرهم، على ما أشار إلى ذلك ابن خلدون في مقدمته¹³¹.

127 تكوين العقل العربي، ص260.

128 المصدر السابق، ص261-262.

129 الفارابي: إحصاء العلوم، تصحيح وتقديم وتعليق عثمان محمد أمين، مطبعة السعادة بمصر، 1350هـ - 1931م، ص18-19.

130 بنية العقل العربي، ص428.

131 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 المباشرة 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 ومعيّار للأدلة فقط (تاريخ ابن خلدون، ج1، ص835).

بل يلاحظ أن أغلب الذين نقضوا الفلسفة وعلوم الأوائل عموماً هم من أهل المعيار لا البيان اللغوي والنحوي، كما هو الحال مع السلف وابن قتيبة والغزالي - في شخصه المعياري الأشعري لا الوجودي - وابن 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 الشريعة¹³².

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

العقل العربي وتغييب العقل

سبق أن أشرنا إلى أن من المؤاخذات التي يُؤاخذ عليها الجابري في تصنيفه لنُظم الفكر العربي؛ هو أنه جعل من (البيان) نظاماً مجرداً عن الاستقلالية العقلية رغم احتوائه لعلم الكلام، وقلنا إنه بهذا يجعل من الفكر العربي الإسلامي فكراً يغييب فيه العقل كلياً إلا ما طرأ عليه من الخارج، وبالتحديد من أرض اليونان عبر الفلسفة. فللنظام البياني في مشروع الجابري وجهان، أحدهما ظاهر من التسمية كمنطوق، لما له من دلالة لغوية تتسق مع التنظير الذي أرادته 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

¹³² رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، نفس المعطيات السابقة، ج4، ص98 وما بعدها.

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 يتمشى 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»¹³³.

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»¹³⁴، وعليه لا فرق بينهم وبين الفقهاء والنحاة، فالجميع ينظرون في (الدليل): «والدليل عندهم هو النص أساساً. وإذا، فتكوين العقل البياني إنما يتم عبر حفظ النص والنظر في النص، وبالتالي فاهتمامه سيتركز أساساً على (نظام الخطاب) وليس على نظام العقل»¹³⁵.

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 مشرعاً، فهو لا يبتدئ بصورة مطلقة، بل

133 تاريخ ابن خلدون، ج1، ص821 وما بعدها.

134 تكوين العقل العربي، ص120.

135 بنية العقل العربي، ص107.

يبتدئ الحجج والأدلة لنصرة العقيدة ككل أو مذهب هذه الفرقة الكلامية أو تلك في فهم وتأويل قضايا العقيدة والدفاع عنها»¹³⁶.
مهما يكن فالملاحظ أن الجابري لا يرى استقلالاً خاصاً بالطريقة العقلية بالقياس إلى الطريقة الأخرى المنافسة 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 أكثر¹³⁷.

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 والهمداني¹³⁸.

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 الإسلامي. 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 إليه - لم تكتفِ بممارسة عملية التأسيس القبلي والخارجي للخطاب الديني حتى

136 المصدر السابق، ص155.

137 المصدر السابق، ص104.

138 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 الا وهو مضمّن بمعنى، وقد يكون المعنى ولا اسم له ولا يكون اسم الا ويكون له معنى». كما وينقل عن القاضي الهمداني قوله: «إعلم أن المواضعة 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 انه يجب أن يعلم أولاً ثم ينبني عليه الغائب» (بنية العقل العربي، ص68 و69).

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»¹³⁹. فالقاعدة التي يقرها هذا الاتجاه هو أن للعقول «دلالة على جميع الأحوال غير محتملة، فرددنا كل مشتبه من آيات وغيرها إلى أدلة العقول لأنها أصل..»¹⁴⁰. 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 الظن¹⁴¹.

¹³⁹ المرتضى، الشريف علم الهدى: أمالي المرتضى، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، 1403هـ، ج 2، ص 125-126. وعلى شاكلة هذا النص انظر للشيخ أبي جعفر الطوسي كلاً من: الاقتصاد في الاعتقاد، منشورات مكتبة جامع جهلستون في طهران، ص 162. والرسائل العشر، تقديم محمد واعظ زادة الخراساني، مؤسسة النشر الاسلامي لجماعة المدرسين في قم، ص 325.

¹⁴⁰ رسائل الشريف المرتضى، إعداد مهدي رجائي، تقديم وشراف أحمد الحسيني، نشر دار القرآن الكريم في قم، 1405هـ، ج 1، ص 121. كذلك: المرتضى: تنزيه الأنبياء، منشورات الشريف الرضي، قم، ص 14 و 24 و 93.

¹⁴¹ ينظر بهذا الصدد مصادر الفخر الرازي التالية: أساس التقديس في علم الكلام، مطبعة كردستان العلمية في مصر، ص 210-211. وأصول الدين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، 1404هـ 1984م، ص 25. ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1404هـ 1984م، ص 71. كذلك انظر: جلبلي، المولى حسن: شرح الواقف، طبعة حجرية قديمة، ج 1، ص 209.

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 بالمعيار بين العقل الكلامي والنص، والذي يجعل مدار قضاياهما 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 يبيدها 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 المحضّة، شبيهاً بالاسماعيلية. ذلك إنه ميّز بين السنة والشيعية تمييزاً جذرياً قائماً على أساس اختلاف النظام المعرفي. فهو يرى وجود

عقلين «باعتبار أن الأمر لا يتعلق بعقيدتين بل بنظامين معرفيين مختلفين يقرءان نفس العقيدة»¹⁴².

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 المعتبرة عند الشيعة الإمامية. يضاف إلى أنه اعتبر الإمامية متفقة 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 الاجماع¹⁴³.

والواقع إن هذه الدلالات ليست سليمة ولا دقيقة للغاية. ففيما 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 مثبتّ 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 عبد الرحمن مولى آل يقطين وابن سالم الجواليقي؛ قولهم بأن الله عزّ وجل في مكان دون مكان وأنه يتحرك ويتنقل¹⁴⁴.

142 انظر: تكوين العقل العربي، ص68.

143 انظر: بنية العقل العربي، ص322-331.

144 رسائل الشريف المرتضى، ج3، ص281.

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 و زرارة بن أعين وليث المرادي وحريرز و عبد العظيم بن عبد الله الحسيني وغيرهم من أعظم رجال الشيعة القدماء¹⁴⁵.

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 جُلّ 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 يعتقده 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 صمدي نوري، فاستنكر الصادق هذا الرأي وردّ عليه بالدليل والبرهان¹⁴⁶.

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)¹⁴⁷.

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

¹⁴⁵ البهبهاني، وحيد الدين: رسالة الاجتهاد والأخبار، وهي ملحقة خلف عدة الأصول للطوسي، طبعة حجرية لمطبعة ميرزا حبيب الله في طهران، 1367 هـ.ش، ص52-59 و78-79. كما انظر: النجفي، محمد حسن: جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، دار الكتب الاسلامية، طهران، 1367 هـ.ش، ج22، ص68.

¹⁴⁶ انظر: كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسم والصورة، في: أصول الكافي للكليني، دار صعب - دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 1401 هـ، ج1، ص104.

¹⁴⁷ الشيرازي، صدر المتألهين: شرح أصول الكافي، طبعة حجرية قديمة، باب النهي عن الجسم والصورة.

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. فالإتجاه الأصولي الإمامي - على خلاف الإخبارية - يعرّض الأخبار الواردة في كتب الحديث الشيعة إلى شتى أنواع النقد، سواء على الصعيد الخارجي المتعلق بالسند، أو على الصعيد الداخلي المتمثل في المتن، مثلما فعل الشيخ المفيد¹⁴⁸، وزاد عليه تلميذه الشريف المرتضى الذي أكثر من نقد الرواية والراوي، فاستخف بمصنفات أصحاب الحديث التي تعتمد على خبر الأحاد، وطعن بوسائل النقل ومنهم الكليني¹⁴⁹. وقد استمر هذا المنهج النقدي لكتب الحديث والرواية لدى جميع الأصوليين من الإمامية، إلى درجة أن المتأخرين منهم عملوا بنفس الطريقة التي سبق إليها الإتجاه 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 الإتجاه 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 عليهم¹⁵⁰.

¹⁴⁸ المفيد، أبو عبد الله محمد العكبري: شرح عقائد الصدوق، أو تصحيح الاعتقاد، وهو ملحق خلف كتابه (أوائل المقالات)، مكتبة الداوري في قم، ص 64-65. كذلك: نعمه، عبد الله: فلاسفة الشيعة، منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت، ص 464.

¹⁴⁹ هناك نصوص كثيرة للشريف المرتضى تُظهر هذا التوجّه، وبكيفية خاصة في: رسائل الشريف المرتضى، ج 1، ص 26-27 و 104 / ج 3، ص 310-311.

¹⁵⁰ البحراني، يوسف: الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ص 165. والعالمي، الحر: وسائل الشيعة، المكتبة الإسلامية بطهران، ج 20، ص 68. كما انظر كتابنا: مشكلة الحديث، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2022م، فصل بعنوان: طور التدوين والجمع والتحقيق.

وبهذا النهج من (الاصطلاح الجديد) عرّضت كتب الحديث الفقهية إلى النقد والتمحيص، حتى قُدِّر ما ضَعَّف من الأخبار الموجودة في المجامع الخبرية المعتمدة إلى ما يتجاوز النصف من الأخبار. ففي الكافي وحده، أحصى المجلسي في كتابه (مرآة العقول) الأخبار التي تُطرح استناداً إلى ذلك الاصطلاح وبغض النظر عن القرائن الأخرى، فأوصلها إلى أكثر من ثلثي الأخبار الموجودة فيه¹⁵¹. كما وقُدِّر 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) ضعيفاً¹⁵².

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 هذا¹⁵³، 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 يعرّضون جميع كتب الحديث والرواية للنقد بدون استثناء. من هنا فإن الجابري لم يُجد الموازنة بين الحقلين السني والشيعي، إذ حصر البيان (= المعيار) في الأول بينما جرّده عن الثاني باستثناء الزيدية.

¹⁵¹ الحسني، هاشم معروف: الموضوعات في الآثار والأخبار، دار الكتاب اللبناني بيروت، الطبعة الأولى، 1973م، ص44.

¹⁵² 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).

¹⁵³ انظر على سبيل المثال كتاب (الموضوعات في الآثار والأخبار) لهاشم معروف الحسني.

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 والتكفير¹⁵⁴. 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 الفروع¹⁵⁵.

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 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»¹⁵⁶. 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)¹⁵⁷، أي أنه جاء بعد الشريف المرتضى بأكثر من قرن من الزمان.

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

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

156 رسائل الشريف المرتضى، ج1، ص317-318.

157 انظر مثلاً: المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، دار النعمان في النجف، الطبعة الثانية، 1386هـ -

1966م، ج3، ص122

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»¹⁵⁸.

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 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 الخاطفة¹⁵⁹.

مع ذلك لا ينكر ما تحمله الإمامية من مسحة وجاذبية باطنية، سواء عند العقليين منهم أم البيانين. لكن هذه المسحة لم تتأسس أبداً على النظام الوجودي، إذ ليس لها علاقة بدنامو 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.

¹⁵⁸ ابن ادريس الحلي: السرائر، انتشارات المعارف الاسلامية بطهران، الطبعة الثانية، ص3.
¹⁵⁹ انظر بصدد المقارنة في الاجتهاد بين الاتجاهين الشيعي والسني كتابنا: الاجتهاد 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.

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 من طبقات الباطن في المعنى¹⁶⁰. يضاف إلى الروايات التي تؤكد على بعض المصاحف والجفر التي فيها أسرار الخليفة 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 عشر¹⁶¹.

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 للنفاذ نحو الذهنية الشيعية بسهولة لتصنع فيها سلطة خفية تتحكم أحياناً في منطقتها المعيارية من التفكير، فتجعلها تميل نحو النزعة الباطنية، وإن كان

¹⁶⁰ ذكر أهل البيان الإخباري بأن هناك العديد من الأحاديث التي تؤكد من أن للأئمة في كلامهم سبعين وجهاً ممكناً من المعنى (انظر: الدرر النجفية، ص87-88. والكاشاني، الفيض: الأصول الأصيلة، ص17-18. كذلك: مشكلة الحديث، فصل بعنوان: انسداد علم الدلالة).

¹⁶¹ الرشتي، كاظم: دليل المتحيرين، مطبعة السعادة بكرمان، الطبعة الثانية.

ذلك لم يؤثر جوهراً على هذا المنطق في مجال التنظير كما في الفقه والكلام وسائر العلوم المعيارية الأخرى. الأمر الذي جعلنا 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 معاً¹⁶². 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 السنخية¹⁶³.

ومهما كان حجم الاختلاف بين الفلسفة والعرفان؛ فهو لا يعدو عند الوجوديين أكثر من شعرة سرعان ما تقبل القطع، حيث فيها 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 الصريحين، وكذلك إن ابن عربي والأملي والجيلاني هم من العرفاء الصريحين؛ فإن من أمثال ابن سينا والغزالي والسهروردي وصدر المتألهين يمكن عدّهم باعتبارات معينة فلاسفة، وباعتبارات أخرى عرفاء ذوي نزعة

162 وذلك خلال القسم الأول من: نُظُم التراث. كذلك: النظام الوجودي.

163 انظر بهذا الصدد القسم الثالث من: نُظُم التراث.

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 والاسماعيلية والعرفاء والاشراقيين 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..

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 سميته كتاب الانصاف وقسمت العلماء قسمين، مغربيين ومشرقيين، وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين حتى إذا حقّ اللدد تقدمت بالانصاف»¹⁶⁴. 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 يُتقى في غيره، وهو كتابي في الفلسفة المشرقية. وأما هذا الكتاب - الشفاء - فأكثر بسطاً، وأشدّ 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 مشرقيين ومغربيين، ولا على الجانب الفلسفي

¹⁶⁴ ابن سينا: المباحثات، المقدمة، في: أرسطو عند العرب لعبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1947م، ج1، ص121.

من كتاب (الفلسفة المشرقية). فقد سبق لابن سينا في تصديره لكتاب (المباحثات) أن ذكر أنه ضيَع الكتاب الأول وهو ما يزال مسوّد في إحدى الهزائم الحربية¹⁶⁵. 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 النحوي¹⁶⁶.

أما هو فقد استفاد من بعض النصوص التاريخية التي ذكر فيها اقتران اسم العراق في قبال بلاد خراسان كمشاركة، الأمر الذي جعله يعتقد أن العراق أو بغداد هو بمثابة المغرب. فقد نُقل أن أبا الحسن العامري كان يقول: «أصح ما يتفق للانسان: أن تكون طينته مشرقية وصورته عراقية، فإنه يصير بهذا جامعاً بين متانة خراسان وظرف العراق، مفارقاً لبلاد خراسان، ورعونة العراق»¹⁶⁷.

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 نصارى¹⁶⁸، حيث تأسست مدرستهم على يد أبي بشر متى، ثم تحولت الى تلميذه يحيى بن عدي ثم من هذا إلى تلميذه السجستاني المعاصر للشيخ الرئيس. في حين إن المشرقيين من بلاد خراسان كانوا حرانيين وليسوا نصارى طبقاً لما ذكره المقدسي صاحب كتاب (البدء والتاريخ)، مما يدل على أن ابن سينا أراد بالمشرقية الفلسفة الحرانية التي تبناها الاسماعيلية ومن على شاكلتهم من أمثال البلخي والعامري¹⁶⁹.

¹⁶⁵ فيما يتعلق بمصير كتاب (الانصاف) انظر: أرسطو عند العرب، نفس المعطيات السابقة، ج1، ص31-32.

¹⁶⁶ نحن والتراث، حاشية، ص140. كما انظر: أرسطو عند العرب، ج1، ص24 و28.

¹⁶⁷ نحن والتراث، ص139.

¹⁶⁸ انظر: المباحثات، في: أرسطو عند العرب، ج1، ص120.

¹⁶⁹ نحن والتراث، ص140-143.

ويرجع تاريخ مصدر هذا التمايز بنظر الجابري إلى نوع التمايز الذي حلّ في المدرسة الافلوطينية، فهو يقسم أتباع نوميونيوس الأفامي إلى مغربيين من أمثال افلوطين وشراح أرسطو كالاسكندر، وإلى مشرقيين كبوزيدون وامليخ وبرقلس وفورفوريوس السوري والفارابي وابن سينا، وهم «الذين عملوا على عقلنة العرفان»¹⁷⁰.

كما اعتبر أن المدرسة المغربية ذات صيغة (اسكندرية - 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 إيران إلى خراسان¹⁷¹.

ومن هذا التمايز ظهرت مدرسة بغداد المسيحية التي تبنت الافلوطينية بصيغتها المغربية، والتي هي أقل توظيفاً واستهلاكاً لأرسطو من المدرسة المشرقية الحرانية¹⁷².

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 ويستبدلونهم 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 الايستمولوجية 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)¹⁷³.

170 بنية العقل العربي، ص260.

171 نحن والتراث، ص136.

172 المصدر السابق، ص146.

173 انظر: نحن والتراث، ص128 و136 و250.

ومع ما يلاحظ من أن الفكرة الأساسية للفيض سواء في التوظيف المغربي أو في التوظيف المشرقي هي واحدة بلا اختلاف، فقد تصوّر الباحثون أن فكرة إلهية الكواكب هي الفكرة الأساسية في مصدر اختلاف طبيعة نظرية الفيض 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، ف قوله موضح عندهم¹⁷⁴.

وكما قال: إن «مرد التباین بین افلوطين و الفارابي 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

174 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 بال عشرة، 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 التذكري: شيخ الاشراف شهاب الدين السهروردي، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، اشراف وتقديم الدكتور ابراهيم مذكور، المكتبة العربية في القاهرة، 1394 هـ - 1974 م، 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، 1969 م، 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 الطباق. 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 اطرحة 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 (إبن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1986 م، 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.

للروح الانسانية وبنسبة بعضها إلى البعض الآخر، وهنا يكون الحدوث الطبيعي فإذا به واحد عندهما معاً»¹⁷⁵.

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

أما بخصوص ابن سينا فقد سبق لإبن تيمية أن اتهمه صراحة بالميل إلى الصابئة أو الاتجاه الحرائي 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»¹⁷⁶.

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

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 المآل¹⁷⁷.

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 تصرّف في بعض الفروع تصرفاً لا يبين كتبه الأخرى بوناً يُعتد به، ولا يتقرر به الأصل المشرقي المقرر في عهد الخسراوية فإنه هو الخطب

175 عن: نحن والتراث، ص130.

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

177 نحن والتراث، ص159.

العظيم وهو الحكمة الخالصة»¹⁷⁸. 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 - السنيوية)، فهيكل البناء وأساسه واحد يتمثل في الميتافيزيقا الفيضانية، كما أن الهدف واحد هو السعادة بنفس المعنى الذي أعطاه ابن سينا لها، وبالتالي فليس هناك خلاف إلا بالاصطلاح، حيث «بدلاً من (واجب الوجود) السنيوي 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 فـ (الأصل المشرقي) الذي ادعى السهروردي إنه اهتدى إليه وحده، دون ابن سينا، ليس شيئاً آخر سوى المصطلحين الفارسيين المعروفين: النور والظلمة»¹⁷⁹.

وسبق لبعض الباحثين العرب أن اعتقد بعدم وجود فرق بينهما، باستثناء فرق جوهرية هو أن التصوف عند السهروردي يعد «كل العلم وكل الفلسفة، في حين إنه عند الشيخ الرئيس ليس إلا مجرد باب من أبوابها»¹⁸⁰.

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

178 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.

179 نحن والتراث، ص156.

180 مدكور، ابراهيم: بين السهروردي وابن سينا، بحث في الكتاب التذكري: شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، نفس المعطيات السابقة، ص78.

منطق البرهان والمقاييسات، وذلك لشعوره بوجود قضايا لا يمكن اثباتها عن هذه الطريق، كما هو الحال فيما يتعلق بالأنوار القاهرة 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 وأغاثاديمون 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»¹⁸¹.

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))¹⁸².

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 يمتثلها معاً. فأحدهما تلتزم البرهان ومقدمات القياس، أما الأخرى فباعتبارها تمثل تجربة ذوقية، لذا فإنها تقوم على (الرمز). وبهذا تكون محكمة وغير قابلة للرد والمناظرة، إذ إن ذلك يتوقف على فهمها، لكن المفهوم من

181 انظر: كتاب المشارع والمطارحات، نفس المعطيات السابقة، ص460. كذلك: السهروردي، شهاب الدين: حكمة الاشراق، ضمن المجموعة السابقة، ج2، ص158.

182 حكمة الاشراق 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.

الظاهر غير مراد، لذا كان من غير الممكن تطبيق قوانين العقل عليها¹⁸³.

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 عالمنا، فهي علل وآلهة باعتبارها أصل وجود هذه الأنواع والقائم بالعناية بها. لهذا كان 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

¹⁸³ انظر تصديره لحكمة الإشراق، وأيضاً بحث كوربين الأنف الذكر، في: شخصيات قلقة في الإسلام، ص111-112.

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..»¹⁸⁴.

وهذا يعني أن المفاهيم السهروردية في النور والظلمة والاشراق 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 والاشراق كما هو الحال عند السهروردي.

ثالثاً: يضاف إلى ما سبق إن السهروردي استحدث بعض النظريات الميتافيزيقية الهامة، خاصة فيما يتعلق بالحشر 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 للسنخية. وتتصف هذه المُثل بأنها خارجية منفصلة عن النفس في عالم التجرد والآخرة. وبهذا فإن السهروردي يستلهم نظرية افلاطون وإن كان لا يعتبر مثله عين مُثل ذلك الفيلسوف. فالمُثل الافلاطونية نورية ثابتة، بينما المُثل المعلقة؛ منها مستتيرة 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

المشارع والمطارحات، نفس المعطيات السابقة، ص487-488.

تأثر به هذا الفيلسوف بالشيخ الرئيس، سواء على صعيد الأفكار أو على صعيد الأسلوب 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 الاستمولوجية 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 المستشرقة الفرنسية (غواشون)، فهي ترفض فكرة ذلك التناقض بين كتابات ابن سينا، وترى أن كتاب (الاشارات والتنبيهات) الذي كتبه في أواخر سني حياته والذي يعدّ أنضج كتبه قاطبة، لا يناقض الخطوط العامة لما موجود في كتاب (الشفاء)، وإنّ 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 إليه عامة الفلاسفة. وبالتالي فإنها تنظر إلى الفارق في كتابات ابن سينا، هو أن بعضها قد عُرِضَ عرضاً فلسفياً عقلياً خالصاً، والبعض الآخر يتجاوز هذا الحد باتجاه التصوف، لكن من دون أن يخلّ بالنزعة العقلية الفلسفية، الأمر الذي لا يصحّ عندها إطلاق لقب (صوفي) عليه. فحتى في معالجته للنفس، كجوهر مفارق يحيا حياته السعيدة

بمفارقتة 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»¹⁸⁵.

ويشاطر هذه الباحثة في الرأي بعض الباحثين العرب كما هو الحال مع الدكتورين ابراهيم مدكور وماجد فخري. فالأخير منهما يرى أن لا فرق من حيث المضمون بين كتب ابن سينا المشرقية والمغربية¹⁸⁶.

أما الأول فيعد ابن سينا مشائبي الاتجاه سواء في كتبه الكبرى كالشفاء أو الصغرى كالأشارات، إلا أنه يضيف بأن مشائبيته قد امتزجت بعناصر افلوطينية وافلاطونية¹⁸⁷.

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 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»¹⁸⁸، وبالتالي فكل ما عدّ 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

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

186 فخري، ماجد: السهورودي ومآخذه على المشائين العرب، ضمن الكتاب التذكاري: شيخ الاشراف

شهاب الدين السهورودي، نفس المعطيات السابقة، ص154.

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

188 عن: نحن التراث، ص157.

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 ببراهينه¹⁸⁹، 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 بدلاً من الأجرام السماوية. فهذا هو جوهر ما يريده ابن سينا من الحكمة المشرقية¹⁹⁰.

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 المشرقيين اعترف بالقصور عن إدراك مثل هذا الأمر، ولم يجزم إن كان يمكن للنفس استخدام الجرم السماوي بعد مفارقة البدن¹⁹¹.

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 - والايجاب 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 الحرانيين¹⁹².

189 بنية العقل العربي ص464.

190 نحن والتراث، ص126.

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

192 نحن والتراث، ص128.

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 الفيض¹⁹³؛ 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، في حين إن ابن سينا ارتد عن هذه العقلانية «إلى لا عقلانية ظلامية قاتلة»¹⁹⁴.

فالفارق بينهما هو اختلافهما في العقلانية وموقفهما المتباين من بعض جوانب النظرية الهرمية الخاصة بنفوس الأجرام والنفس البشرية ومسألة السعادة. فالجابري رأى أن ابن سينا حين اعتبر الأجرام السماوية تحس وتتخيل فقد أضاف إلى ما اقتصر عليه الفارابي من كونها تتعقل فقط¹⁹⁵.

وربما أنه اعتمد على ابن رشد الذي نفى وجود قائل يقول بأن الأجرام السماوية تتخيل إلا ابن سينا¹⁹⁶.

مع أن الفارابي في بعض تصانيفه أثبت إضافة إلى مرتبة العقل؛ وجود مرتبة للنفس الفلكية وظيفتها التخيل باتصال واستمرار¹⁹⁷.

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 واستقلالها¹⁹⁸.

مع أن الفارابي هو الآخر أقر أيضاً بهذه الجوهرية والاستقلال ورأى أنها تفارق البدن كلياً دون أن تعود إليه¹⁹⁹.

193 المصدر السابق، ص 130 و 39.

194 المصدر السابق، ص 165.

195 المصدر السابق، ص 125 و 127.

196 تهافت التهافت، ص 495.

197 الفارابي: رسالة عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، تصحيح الشيخ

فريد ديتريصي، طبعة ليدن، ص 59-60.

198 بنية العقل العربي، ص 451.

199 الفارابي: رسالة الدعاوي القلبية، ضمن رسائل الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر

آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، 1345 هـ - 1926 م، ص 10.

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 النفسية²⁰⁰.

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 معه²⁰¹.

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 والأفاعي²⁰².

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: (وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز).. إذ جعل مصير الكل إلى العدم. وهذه زلة لا تقال..»²⁰³.

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 ببطولها كما في رسالته (المجالس السبعة)، وأخرى قال ببقائها لكونها تدرك بعض الأوليات والعمومات²⁰⁴.

كذلك رأى الجابري أن ابن سينا يختلف عن الفارابي في فهمه لمنشأ السعادة. فعند ابن سينا إن منشأها الكامل بمفارقة البدن، بينما

200 الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959م، ص 85 و94 و104.

201 الفارابي: السياسة المدنية، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور فوزي ميري نجار، المطبعة الكاثوليكية، 1964م، ص 83.

202 آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 118.

203 انظر مقدمة حي بن يقطان.

204 الطريحي: ابن سينا، مطبعة الزهراء في النجف، 1949م، ص 175-176. وانظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، نفس المعطيات السابقة، ج 9، ص 115.

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 المدينة²⁰⁵.

والواقع أنه لا يوجد فارق جوهري بين الفيلسوفين، فالفارابي في بعض رسائله يؤكد هو الآخر على أن تمام السعادة يكون بعد الموت، وذلك حين يبلغ الانسان مرتبة العقل الفعال المسمى بالروح الأمين (جبريل)²⁰⁶.

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 لذلك²⁰⁷.

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 مفارقتها. 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

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

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

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

205

206

207

تحصيل الجنة أو السعادة القصوى لا يتم إلا من خلال المرور بالصراف الدقيق من الحس فالخيال والوهم ثم إلى العقل²⁰⁸. والواقع إن طرح ابن سينا وتأكيده 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 الموت²⁰⁹. 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 الفارابي²¹⁰.

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 قمته على يد الفارابي. لكن الأمر مع ابن سينا يختلف، حيث إن الحاجة عنده لم تكن عبارة عن توظيف أرسطو عقلاً بقدر ما كانت عبارة عن التخلص منه

208 ابن سينا: رسالة اثبات النبوات، حققها وقدم لها ميشال مرمورة، دار النهار للنشر، بيروت، 1968م،

ص58-61.

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

210 بنية العقل العربي، ص448-449.

«فكان بذلك المدشّن الفعلي لمرحلة أخرى في تطور الفكر الفلسفي في الاسلام، مرحلة التراجع والانحطاط»²¹¹.
وبذلك يكون ابن سينا لدى الجابري قد بلغ أرقى درجات التضاد والتناقض مع أرسطو. فهو يعد فلسفته الفيضية وما تتضمنه من اعتقادات حرانية، سبق أن ذكرناها، هي جميعاً ليس لها أثر أرسطي.

الجزور 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 والجزور عنده، وبالتالي فليس هناك من اختلاف يصل إلى حد الجزرية والحسم من الناحية الاستمولوجية، كما سيتضح لنا كالاتي:

أرسطو ونظرية الفيض

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 الموضوع²¹².

²¹¹ 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؟!
²¹² ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، نفس المعطيات السابقة، ج3، ص1646-1648 و1670 وما بعدها.

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»²¹³، ما يعني أن لنظرية الفيض جذورها الأرسطوية. فهو يجعل السماوات واحدة من حيث النوع ويعتبر مبادئها المفارقة واحدة بالنوع كثيرة بالعدد²¹⁴، 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 نظر 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 الأرسطوية وطريقة المشرقيين الاسلاميين هو أن الأولى تجعل من المبدأ الأول هو المحرك للفلك الأقصى، بينما يفترض 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 تردد²¹⁵، وهو بالنتيجة خاضع الى (القوانين الحكمية) وليس بمعزل عنها كما سنرى.

213 تهافت التهافت، ص484.

214 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.
215 لاحظ تفاصيل هذه القضية في القسم الأول من: نُظم التراث.

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 صوفية تتجلى بحديثه العرفاني عن النفس²¹⁶؛ فإن ذلك سيزيح الحاجز الذي يوضع في التمايز بين طريقته المعدّة مغربية وبين الطريقة المشرقية للهرمسية والحرانية والصوفية.

أرسطو والتصورات الشوقية للأجرام

ومن الجذور الأرسطوية 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 بعلّة فاعلية عبارة عن العقول المحضة، والتي هي في نفس الوقت تمثل غايات هذه الحركة الدورية، إذ الحركة تتولد من جهة الشوق في نفوس هذه الأجرام²¹⁷. فـ «الذي يتحرك بما هي حركة هو متشوق لها ضرورة، والذي يتشوق لحركة فهو متصور لها ضرورة»²¹⁸. وإذا كان الحال في عالمنا هو أن «المحرك القريب هو المتخيل وألته هو الشوق»²¹⁹؛ فإن الأمر في عالم الأجرام السماوية والمفارقات - حسب الطريقة الأرسطوية - يختلف تماماً، فمبدأ حركة الجرم السماوي «ليس هو التخيل ولا الحس، وإنما هو التصور بالعقل، والشوق المحرك لهذا الجرم في المكان هو عن التصور بالعقل»²²⁰.

216 افلوطين: أثولوجيا، في: افلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، مكتبة

النهضة المصرية، 1955م، ص22.

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

218 تهافت التهافت، ص480.

219 ابن باجة: رسالة الوداع، ضمن الرسائل الالهية لابن باجة، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار،

بيروت، 1968م، ص125. كذلك: قول يتلو رسالة الوداع، نفس المعطيات الأنفة الذكر، ص151.

220 تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1600.

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»²²¹، وهو يعقل مبدأه المحرك له على جهة الأمر والامتثال، طاعة ومحبة²²². 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»²²³.

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 الشوق لحركة الجرم الأول»²²⁴. 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 وحية بذاتها لا بغيرها، لأن كل حي بحياة هو كائن فاسد²²⁵.

221 تهافت التهافت، ص480-481.

222 المصدر السابق، ص184-185.

223 تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1630.

224 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.

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

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 يتفان على عدة أمور بهذا الصدد، فمن جهة أنهما يتفان على أن عالم السماوات هو عالم حي بسيط كامل وثابت وبريء من المادة الهولانية، كما ويتفان 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 والمفارق 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»²²⁶.

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»²²⁷.

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 جسم، فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته، أو يتحرك بالعرض، أي بسبب متحرك بذاته»²²⁸.

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»²²⁹.

على أية حال فالاختلاف بين الفريقين ليس بالأمر الكبير، بدلالة إن ابن رشد نفسه يضع مجالاً من الفرض يوجّه 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 مستفاداً من الحس والحواس. فطبيعة هذا

227 ابن سينا: التعليقات على حواشي كتاب (النفس) لأرسطو، في: أرسطو عند العرب، ص116.

228 ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1958م، القسم

الثالث، ص184.

229 التلويحات، نفس المعطيات السابقة، ص46.

الخيال الكلي يكون باعثاً للإرادة الكلية التي لا تقصد شخصاً دون شخص²³⁰.

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 يمس ظاهرة الكون والفساد. وقد ظن الجابري وبعض الأساتذة من طلبته أن هذا المفهوم قد وجد إخراجاً هرماًسياً بالقول بأن في الكواكب آلهة²³¹. 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 إلهية²³².

وهو يعد صور الأجسام السماوية عبارة عن صور روحانية، موافقاً قول القدماء الذين ينقل عنهم في أول كتابه (السماء والعالم) رأيهم «أن السماء مسكن الروحانيين»²³³.

لذلك كان المشاؤون من أمثال ابن باجة وابن رشد يجيزون تسمية نفوس تلك الأجرام السماوية بأنها روحانية وملائكية، ويعتبرونها جارية على أصول الفلاسفة²³⁴.

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

230 تهافت التهافت، ص498-550.

231 يفوت، سالم: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي في المغرب، الطبعة الأولى، 1986م، ص458.

232 تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1678.

233 انظر: قول يتلو رسالة الوداع من رسائل ابن باجة الإلهية، ص150.

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

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..»²³⁵.

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 يعقوب، وعلى أثر ذلك بدأت نكبة ابن رشد وأُحرقت كتب الفلسفة إلا ما كان منها في الطب والحساب والنجوم²³⁶.

ويعود السبب في قول الفلاسفة بأن في الأجرام السماوية آلهة؛ الى كونها تحمل نفوساً أو عقولاً شريفة كاملة تقوم بحفظ وعناية عالمنا التحتاني «لذلك عظّمها القدماء ورأوا أنها آلهة» كما يقول ابن رشد²³⁷.

طبيعة الوهية الأجرام عند الفلاسفة

لكن مع أن الفلاسفة يتفقون على هذا النحو من الإلوهية السماوية على عالم ما تحت القمر؛ فإنهم يختلفون في كيفية هذه الإلوهية ونوع تأثيرها. فقد كان أرسطو على خلافٍ مع من سبقه من القدماء الذين نادوا بنظرية المثل الصورية، ومنهم استاذة افلاطون، إذ كانوا يرون أن هناك جواهر مفارقة تؤثر على عالم ما تحت القمر تأثيراً مباشراً، بحيث تكون الصور الطبيعية في عالمنا تابعة ومطبعة لها، فضلاً عن أنها على شاكلتها. وقد كان بعض شراح أرسطو مثل

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

236 المعجب، ص306. والتكملة لابن الأبار، ج1، ص270. عن: العراقي، محمد عاطف: النزعة العقلية

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

237 تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1594.

ثامسطيوس يرى نفس هذا الرأي، فهو يعتقد أنه إذا كان من الصحيح والمقنع تفسير ولادة الأشياء عن مثيلاتها بالانسان 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، والضفادع 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 الخارج²³⁸.

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»²³⁹.

وبحسب رأي أرسطو انه لو صحت هذه النظرية لأفضت إلى استحالة أن تكون في عالمنا الطبيعي علل فاعلة ومحركة، وبالتالي يصبح وجودها عبثاً²⁴⁰.

وقبل أن نبين نظرية أرسطو في هذا المجال ونوع اختلافها عن الطريقة السابقة ولو من خلال التوجيه الرشدي؛ يحسن أن

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

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

240 المصدر السابق، ج3، ص1731.

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 يبدع 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 ثامسطيوس، 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 شيئين 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»²⁴¹.

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 فورفوريوس²⁴²، 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 يعول على كون المخترع أحب بملئ إرادته أن تكون مخترعاته بعضها على سنخ البعض الآخر، لا أن تكون بالضرورة هكذا.

241 تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1497-1499.
242 الملل والنحل، نفس المعطيات السابقة، ص196.

على ذلك إننا لو فهمنا ما دُكر 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 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، شبيه بوجود المصنوع بالفعل في نفس الصانع..»²⁴³.

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 يتفان 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 من جميع الوجوه»²⁴⁴.

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 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

243 تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1504-1505.
244 المصدر السابق، ج3، ص1551-1552.

في غير المتماثلات هو الشمس، بينما الفاعل في المتماثلات هو المتماثل الأصل والشمس، فالإنسان مثلاً يولده إنسان والشمس²⁴⁵. على أن ردّ عملية التوليد والحدوث في عالمنا إلى عنصر الشمس والفلك المائل جعل بعض الشراح يُؤوّل 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، فنفي 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 الفعل²⁴⁶، 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»²⁴⁷، 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 والمحسوس، بل وهي التي تركز جميع الصور في المواد وتخلقها»، وهو يعني بالنفس هنا على ما يرى ابن رشد عبارة عن الصور المفارقة²⁴⁸.

لكن رغم كل ذلك فإن الطريقة الأرسطية ليست بذلك البعد عن طريقة أصحاب الإبداع كافلاطون 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»²⁴⁹،

245 المصدر السابق، ج3، ص1464-1465.
 246 المصدر السابق، ج3، ص1502.
 247 المصدر السابق، ج2، ص881.
 248 المصدر السابق، ج2، ص882.
 249 تهافت التهافت، ص189-190.

وإن كان ذلك يجري لا على القصد الأول، إذ من المحال أن يفعل من أجل الأنقص، بل يجري ذلك بطريقة التشبه 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 حسناً وكمالاً²⁵⁰.

فبهذا النحو يكون التأثير المفارقي والإلهي لما يحدث من متكونات في عالمنا، وهو لا يختلف عما يقوله فلاسفة المشرق وفقاً للقاعدة العامة التي صرحوا بها والتي تقول: (العالي لا يريد السافل ولا يلتفت إليه)، وذلك بحسب القصد الأول²⁵¹.

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 للصورة²⁵²، 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 عالمنا - أو جنس آخر غيرها»، وهذا هو موضع خلاف ابن رشد مع الذين قالوا بواهب الصور، فهم «جعلوا هذه القوى عقلاً مفارقاً، وليس يوجد

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

251 انظر بصدد هذه القاعدة مصادر ابن سينا التالية: التعليقات، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ص18-19. والنجاة، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الثانية، 1357هـ - 1938م، ص268. والمبدأ والمعاد، مؤسسة مطالعا، دانتسكاه 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 اشثياني، انجمن حكمت وفسلفة ايران، 1976م، ص141-141. 252 تهافت التهافت، ص240.

ذلك لأحد من القدماء إلا لبعض فلاسفة الاسلام، لأن من أصولهم أن المفارقات لا تغير المواد تغير استحالة بذواتها وأولاً»²⁵³.

مع أن الفارابي في بعض كتبه لا يختلف في نزعته 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»²⁵⁴.

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 التغيرات تصير سبباً لتغير الأركان الأربعة وما يظهر في عالم الكون والفساد من التغير»²⁵⁵.

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

المصدر السابق، ص578-579.

السياسة المدنية، ص71-73.

رسالة عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية في الرسائل الفارابية، نفس المعطيات السابقة، ص60.

أدخلها الفارابي. ففيضان صور العناصر على الهيولى بحسب استعداداتها المختلفة إنما يكون «بحسب نسبتها من السمانية»²⁵⁶. وكما عبّر السهروردي عن هذه الطريقة المشائية بأن «العقل العاشر بمعاونة السماويات يحصل منه هيولى العناصر وصورها. فبجهة 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»²⁵⁷.

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 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»²⁵⁸.

هذا من جهة، أما في المقابل فهو أن الطريقة الأرسطية قامت بوصف القوى النفسية الوسيطة التي تتولد عنها المتولدات؛ وصفاً

256 الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، نفس المعطيات السابقة، ص 192.

257 المشارع والمطارحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية، نفس المعطيات السابقة، ج 1، ص 450.

258 المباحثات، ضمن: أرسطو عند العرب، ج 1، ص 163.

إلهياً (مشرقياً)، فعبرت عنها بأنها «قوى طبيعية إلهية تكون مثلها على ما تكون المهن الصناعية مصنوعاتها». وبرأي أرسطو فإن هذه القوى هي شبيهة بالعقل من حيث «أنها تفعل فعل العقل، وذلك أن هذه القوى تشبه العقل في أنها لا تفعل بألة جسمانية»، حتى أن جالينوس كان يشك ويقول: «لا أدري أهذه هي الخالق أم لا». لذلك عظم أرسطو أمر هذه القوة ونسبها إلى المبادئ الإلهية لا الطبيعية رغم أنها غير مفارقة ولا تعقل ذاتها²⁵⁹. 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 الأسطوانات 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 شيء²⁶⁰.

وهو النقد الذي وجهه ابن رشد لافلاطون وأتباعه كابن سينا الذي يعتبر الفاعل يفعل الصورة في الهيولى، بينما عند ابن رشد إنه لو كان الفاعل يفعل ذلك «لكان يفعلها في شيء لا من شيء، وهذا كله ليس رأياً للفلاسفة»²⁶¹، معتبراً أن توهم إختراع الصور كما هو الحال عند افلاطون «هو الذي صير من صير إلى القول بالصور وإلى القول بواهب الصور، وإفراط هذا التوهم هو الذي صير 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»²⁶².

مع إننا لو حملنا مسألة (الإبداع) على النحو المجازي، مثلها مثل الكثير من العبارات الفلسفية التي يطلقها الفلاسفة؛ لكان إشكال ابن رشد في غير محله²⁶³. فلغة ابن سينا وغيره من الفلاسفة والمظنون

259 تفسير ما بعد الطبيعة، ج2، ص884-885.

260 المصدر السابق، ج3، ص1502.

261 تهافت التهافت، ص241.

262 تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1503.

263 ورد في التعريفات للجرجاني ان معنى الابتداع هو إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان، كالعقول، وهو يقابل التكوين، لكونه مسبوقاً بالمادة، والإحداث، لكونه مسبوقاً بالزمان، والتقابل بينهما تقابل التضاد إن كانا وجوديين، بأن يكون الابتداع عبارة عن الخلو عن المسبوقية بمادة، والتكوين عبارة عن المسبوقية بمادة، ويكون بينهما تقابل الإيجاب والسلب، إن كان أحدهما وجودياً والآخر عدميةً، ويعرف هذا من تعريف المتقابلين.

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 وأجلّ 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 ورابط 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 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 صناعاً 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 المخلقة 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 تحس²⁶⁴.

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 الصعيد الاستمولوجي ليست بتلك الاختلافات الجوهرية، وذلك فيما يخص تأثير عالم النفوس والعقول السماوية على عالمنا التحتاني. فجميع الفلاسفة يتفقون على وجود هذا التأثير كتأثير إلهي حاسم، سواء قالوا بمقالة فيض الصور على عالمنا، أو قالوا بطريقة إخراجها من المادة عبر فيض النفس السماوية. أما ما يؤاخذ به 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 التسانخ 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 الإلهي. إذ طبقاً لهذا المفهوم إن المبدأ الأول يعلم الأشياء جميعاً، حتى الأمور المستقبلية كلها، فهو يعلمها بعلمه بذاته على نحو الفعل من غير قوة أبدأ²⁶⁵، 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 للأمور المفارقة إنما يكون في العقل منّا أول الأمر «شبيهه 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 شبيهه 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»²⁶⁶.

فالطريقة الأرسطية تجعل جميع ما في عالمنا هذا بما في ذلك العقل البشري متأثراً في تكوينه بالعالم العلوي السماوي، ويختص العقل المفارق في أن يكون فاعلاً في حدوث القوى العقلية فقط

265 تهافت التهافت، ص343-345 و506. كذلك: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1708.
266 تفسير ما بعد الطبيعة، ج2، ص1229-1230.

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»²⁶⁷.

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 بالانحويين جميعاً، أعني من جهة ما هي محرّكة ومن جهة ما هي غاية. فالعقل الفعال 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»²⁶⁸.

حيث يصبح العقل متّاً بريئاً من المادة في النهاية، وبذلك يكون حال جميع العقول المفارقة لجميع الأجرام السماوية، فهي أيضاً عبارة عن الكمال الأخير للأجرام السماوية²⁶⁹، وإن كانت العقول الفلكية المفارقة أشرف وأكمل من العقل الانساني²⁷⁰. 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 الإدراك²⁷¹، وأن تمام هذه اللذة

267 المصدر السابق، ج2، ص886.
268 المصدر السابق، ج3، ص1612-1613.
269 المصدر السابق، ج1، ص51-52.
270 تهافت التهافت، ص215.
271 تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1616.

تكون في حالة تمام الإدراك، أي أنها تتحقق حال الكمال العقلي، لذلك فمن حيث أن أكمل شيء في الانسان لديه هو العقل الذي تتحقق به السعادة القصوى؛ فإنه يرى سعادة الانسان هي باتصاله بالعقل المفارق²⁷²، حيث التجرد عن المادة والطبيعة والإلتحاق بعالم الإلوهية الذي فيه النشوة والخلود. لذا هو يدعو الانسان الكامل الى 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 الآلهة²⁷³. وهذا هو نفس المعنى الذي تبناه الفلاسفة المسلمون بمن فيهم أصحاب الفلسفة المشرقية كابن سينا وغيره.

الأصل الإلهي للنفس في النزعة الأرسطية

ان عودة العقل الانساني إلى 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 للهيولى وهي التي يذكر ابن رشد أن الفلاسفة يتفقون على أنها تعود إلى مادتها الروحانية الإلهية، حيث توصف بأنها مخلقة لأنواع الأجسام والأبدان الأرضية ومصورة لها²⁷⁴، أو تلك التي لا تخالط الهيولى 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

المصدر السابق، ج3، ص1612.

273 أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة - انتشارات أفتاب تهران، 1343 هـ - 1924 م، ج2، ص365. كذلك: نحن والتراث، ص195.

196.

274 تهافت التهافت، ص578-579.

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 تفنى ولا تبقى، بل ويرى أن «العقل الذي بالملكة والعقل الهولاني كلاهما فاسد»، فهو لا 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 الهولاني باق لا يفسد «وأن العقل الفعال المفارق هو كالصورة في العقل الهولاني 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 الهولاني»²⁷⁵.

أما ابن رشد فمع أنه في كتاب (تهافت التهافت) اعتقد مثل أسلافه من الأرسطيين بأن العقل الهولاني ليس فاسداً ولا مندثراً، إذ هو «يعقل أشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد ويحكم عليها حكماً كلياً، وما جوهره هذا الجوهر فهو غير هولاني أصلاً»²⁷⁶. 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 الهولاني، متفقاً بذلك مع شيخهم في أنه كائن فاسد، إلا أنه في الوقت نفسه خالف أرسطو في مصير العقل الذي بالملكة، إذ رأى أن «فيه جزء كائن وجزء فاسد، وأن الفاسد هو فعله، وأما هو في ذاته فليس بفسد وأنه داخل علينا من خارج»²⁷⁷.

275 تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1488-1489.

276 تهافت التهافت، ص578-579.

277 تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1490-1489.

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»²⁷⁸. 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»²⁷⁹.

وعلى العموم لا يرى ابن سينا للنفس تعلقاً بالبدن، بل تعلقها في الوجود بالمبادئ الأخرى التي لا تستحيل ولا تبطل²⁸⁰. حيث تحدث الأنفس وتتكرر مع تهيو الأبدان، إذ عند ذلك يتوجب على العلل المفارقة أن تفيض عليها النفوس²⁸¹. وهو بهذا الحدوث ينفي عنها وجودها السابق سواء كان هذا الوجود واحداً أم متكرراً بالعدد في الوقت الذي يثبت خلودها المتكرر²⁸²، 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 حكاها - الغزالي - عن ابن سينا²⁸³، 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،

278 التعليقات على حواشي (النفس) لأرسطو، ضمن: أرسطو عند العرب، ج1، ص101.

279 كتاب النفس من الشفاء، نفس المعطيات السابقة، ص209. كما انظر مقدمة كتابه المباحثات، ص120.

280 كتاب النفس من الشفاء، ص231.

281 المصدر السابق، ص233.

282 المصدر السابق، ص223-226.

283 هذا القول لابن رشد يوحى أنه لم يطلع على كتاب (الشفاء) لابن سينا، ولا ملخصه (النجاة).

بل هو امكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى اليه، وأن الحامل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الهولي»²⁸⁴. 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 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»²⁸⁵. كما أن افلوطين المعدّ زعيم الفلسفة المغربية لا يحدد هو الآخر عن الاعتقاد بالأصل الإلهي للنفس، وقد سخر لهذا المبحث كما في كتابه (اثولوجيا) عدداً من الميامر، ابتداء من الميمر الأول²⁸⁶.

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

284 تهافت التهافت، ص107.

285 تهافت التهافت، ص578.

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

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. فكل هذه الثنايا والمجاميع وحدة تجمعها هي عبارة عن دينامو التفكير الوجودي، أو الأصل المولد الفعال والمتمثل في السنخية.

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»²⁸⁷.

فهذا التحديد الإجمالي للفارق العام بين الفكرين في المشرق والمغرب؛ هو الحد الفاصل لما أطلق عليه القطيعة المعرفية. فهي تنطلق ببداية عميقة مع ابن باجة كأول فيلسوف محترف في 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»²⁸⁸.

ابن باجة والقطيعة المزعومة

287 التراث والحداثة، ص328.
288 نحن والتراث، ص9.

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 لابن 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.
- 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 والمكان²⁸⁹.

ومع أن ابن باجة لم ينشغل بالفعل بإشكالية الفلسفة والدين، سوى إشارات خاطفة يؤكد فيها ما للغيب أو الوحي من دور في إكمال المعرفة الفلسفية²⁹⁰، لكن حتى مع افتراض عزوفه كلياً عن الإنشغال بهذه الإشكالية؛ فإن ذلك لا يعني القطيعة من الناحية الإبستمولوجية. فابن باجة هو كأي 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

289 نحن والتراث، ص 192-205.

290 انظر مثلاً: رسالة اتصال العقل بالإنسان، من رسائل ابن باجة الإلهية، نفس المعطيات السابقة، ص 141-142 و 162.

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 ضمناً، خاصة وإن النظرية الأرسطية تقرّ بقاعدة (الإمكان الأشرف) 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 رؤية 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»²⁹¹.

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»²⁹². وكدلالة على مثل هذا الإتحاد الصوفي عرّضَ مثال المغارة الافلاطوني، الأمر الذي جعله يتجاوز فعلاً كل الذين سبقوه من فلاسفة المشرق. وهو

رسالة الوداع، من رسائل ابن باجة الإلهية، ص139.
انظر: رسالة اتصال العقل بالإنسان، المصدر السابق، ص166.

يدرك هذا جيداً، حيث يشير إلى أنه قد انفرد 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 الإكتفاء به»²⁹³.

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 مؤاخذه 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»²⁹⁴، ملوّحاً بهذا إلى المؤاخذه 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.

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

رسالة الوداع، المصدر السابق، ص114 و143. 293
رسالة اتصال العقل بالإنسان، المصدر السابق، ص170. 294

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»²⁹⁵. بل قد لا يكون أقل حالاً من المعلم الثاني الذي اتهمه بأنه «توّج نظريته في المعرفة بفكرة (السعادة) العرفانية الهرمسية الأصل»²⁹⁶. مع أن ابن باجة يقول بهذه الفكرة على 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 ربعة بن مكرم وقد لبس درعاً وحمل بيضة حديد واعتقل قناة وسيفاً، فرأيناه في هذا الزي، ثم غاب عن أبصارنا وأقبل وقد لبس جوشناً

295 انظر: تكوين العقل العربي، ص 249.

296 انظر: بنية العقل العربي، ص 486.

وفي رأسه الجلة المصنوعة من الريش، وقد عمل مزراقاً ودبوساً فسبق إلى الظن أنه غير ربيعة بن مكرم» مع أنه هو بالذات²⁹⁷. 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، فتتصل نفوسهم المتشابهة بعضها ببعض، باعتبارهم ينتمون إلى طائفة واحدة، وكلما زاد 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»²⁹⁸.

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 النظرية المغربية الرشدية»²⁹⁹.

من العجب حقاً أن يكون تقدير الجابري بهذا الشكل، إذ فيه مكابرة وتجاهل لكل ما قاله ابن طفيل في مقدمته لقصة حي بن

297 رسالة اتصال العقل بالإنسان، ص170.

298 السياسة المدنية، ص82. كذلك: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص113-114.

299 التراث والحداثة، ص330.

يقظان. فالمقدمة شاهدة بجميع أجزائها وتفصيلها على أن فيلسوفنا هذا يتبنى الفلسفة المشرقية ويرأها الحق الذي يجب إتباعه، بل وينتقد كل من لم يغص في غمار الروح الصوفية من 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 أثبت إليك ما أمكنني بثه 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»³⁰⁰. 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؛ لَمَّا لها من البهجة والسرور واللذة والحبور لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها أن يكتم أمرها أو يخفي سرها.. وإن كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل»³⁰¹.

وفي موضع آخر من المقدمة يصف حاله بمن ذاق شيئاً يسيراً من المشاهدة الصوفية التي جعلته أهلاً لبث كلام يؤثر من خلال تلك القصة، فهو يقول: «ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة. وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يُؤثر عنّا»³⁰².

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

300 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.

301 المصدر السابق، ص16.

302 المصدر نفسه، ص24.

رؤيته؛ لكن مع ذلك فقد عدّه ممن «شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته»³⁰³، 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 تذق، ولا تتخط رقاب الصديقين»³⁰⁴.

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 أو الوقوف على غير كمال، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره»³⁰⁵.

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 الفلسفة³⁰⁶.

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

303 المصدر نفسه، ص21.

304 المصدر السابق، ص19.

305 المصدر السابق، ص21.

306 نحن والتراث، ص119-120.

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، بل نفوسهم غير مستعدة لأن تتقبل سوى تلك الحجج، وهي ما تقدمه لهم الشريعة من الظواهر التي يحتجون بها، وهذا ما أدركه حي بفطنته، فعلم به وجه الحكمة في كون الشريعة ليست مصدراً 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 والعامة على النحو الإقناعي، من حيث إن نفوسهم لا تتحمل الحقيقة والبرهان³⁰⁷. 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»³⁰⁸.

فما وصل إليه ابن طفيل إنما هو تأكيد لما سبق إليه الفارابي. فالإندماج بين الفلسفة والدين، من حيث إن الفلسفة هي القائدة والمؤولة وصاحبة البرهان؛ متحقق في شخص أبسال الفيلسوف،

³⁰⁷ انظر بهذا الصدد المصادر التالية: ابن حيون المغربي: تأويل دعائم الاسلام، أو تربية المؤمنين، ضمن منتخبات اسماعيلية، تحقيق عادل العواء، 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.

³⁰⁸ نحن والتراث، ص42.

أما الجمهور فهم يظنون بعبيدين 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 أثرها على (الحقيقة) المعرفية. الأمر الذي ظهر في (فلتات 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 مقصر 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، لا أنه يؤاخذ 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 إضطر 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»³⁰⁹.

ابن رشد والقطيعة المزعومة

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 البرهانية³¹⁰. 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 فُكّر 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»³¹¹.

الإشكالية الرشدية والقطيعة المزعومة

309 التراث والحداثة، ص330-331.
310 بنية العقل العربي، ص487.
311 نحن والتراث، ص212.

تعني القطيعة على مستوى (الإشكالية) لابن رشد أنه قد فصل بين البيان والبرهان، أو الدين والفلسفة، فصلاً كلياً، بخلاف ما هو الحال عند ابن سينا وجماعته من فلاسفة المشرق العربي والإسلامي³¹². 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 وأصولها، أي أن فلسفته لم تقم على القاعدة المشرقية (ما في الدين مثالات لما في الفلسفة)³¹³، وإنما كان يدعو إلى (ظاهرة 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 ذلك³¹⁴.

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 الشرع³¹⁵. 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

312 تكوين العقل العربي، ص 316 و 223 و 348.

313 نحن والتراث، ص 42.

314 المصدر السابق، ص 51 و 245. كذلك: التراث والحدائث، ص 198.

315 تهافت التهافت، ص 503.

للآخر³¹⁶، إلى الحد الذي يقول فيه: «إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضية.. وهما المصطحبتان بالجواهر والغريزة»³¹⁷.. 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 استنبطت بالعقل والوحي»³¹⁸.

ومن منطلق هذا التداخل أقر صراحة بأن كل نبي فيلسوف دون عكس³¹⁹، 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 القيمون الحقيقيون على الشريعة، ذلك أنهم على حد تعبيره: «الذين قيل فيهم إنهم ورثة الأنبياء»³²⁰. على ذلك أقر تأويل النص الشرعي فيما لو عارض البرهان الفلسفي³²¹. بل وأوجب أن تكون عملية التأويل من اختصاص الفلاسفة دون غيرهم من أهل الكلام والحشوية والباطنية³²²، معتبراً أن المعنيين في آية (الراسخون في العلم) هم الفلاسفة وحدهم. فهم بنظره أصحاب القياس البرهاني من بين أشكاله الثلاثة، أحدها يفيد أهل الكلام، وهو الجدل، والآخر هو الخطابة التي اعتبرها من شأن الجمهور الغالب³²³.

ولو أنا أستحضرنا اعتقادات ابن رشد السابقة، من قبيل اعطاء النبوة بعدها الفلسفي المضاف إلى الوحي، وافترض التلازم بين

316 ابن رشد: فصل المقال، تقديم وتعليق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961م،

ص35.

317 فصل المقال، ص58.

318 التهافت، ص584.

319 المصدر السابق، ص583.

320 المصدر السابق، ص584.

321 فصل المقال، ص35.

322 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.

323 المصدر السابق، ص52-53.

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 تحت على النظر، معتبراً أنها تقتضي وجوب معرفة تلك المقاييس المدونة في تلك الكتب القديمة³²⁴.

والآيات التي ذكرها هي: ((فاعتبروا يا أولي الأبصار))³²⁵.. ((أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء))³²⁶.. ((وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض))³²⁷.. ((أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رُفعت..))³²⁸.. ((ويتفكرون في خلق السماوات والأرض..))³²⁹.

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

324 المصدر السابق، ص 27-29.

325 الحشر/2.

326 الأعراف/ 185.

327 الأنعام / 75.

328 الغاشية / 17-18.

329 آل عمران / 191.

التأويل العربي.. بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إذا أُعْتَبِرَ الشرع وتُصَقِّحَتْ سائر أجزائه وُجِدَ في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد. ولهذا المعنى أجمع المسلمون على إنه ليس يجب أن تُحْمَلِ ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل»³³⁰.

هذا صحيح.. إلا ان طريقة ابن رشد العامة كانت على خلاف هذا التوجه تماماً. فهو يرى وجود أشياء خفية يستوجب علمها 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 الناس³³¹.
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 الفلاسفة³³².

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 مبادئه ففرضه ألا يصرح بذلك التأويل وأن يقول فيه كما قال

330 فصل المقال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة دار المعارف بمصر، ص33.

331 فصل المقال، المطبعة الكاثوليكية، نفس المعطيات السابقة، ص43 وما بعدها.

332 منهاج الأدلة، ص249-252.

سبحانه: ((والراسخون في العلم يقولون آمناً به كل من عند ربنا))³³³. هذه هي حدود الشرائع وحدود العلماء»³³⁴.

وهو من منطق 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 خاصة³³⁵. 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 ماله 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 التعرض لمبادئها العامة بقول مثبت أو مبطل³³⁶، فبرغم ذلك إنه يؤيد فكرة إنكار الحشر الجسماني، مكتفياً بالمعاد الروحاني كما هو الحال عند الفارابي، إذ يعتبر أن الشرائع قد اختلفت في كيفية ذكر أحوال هذا المعاد بين التصريح والتلويح والتمثيل بالأمور المشاهدة الحسية، وذلك بنظره يرجع إلى تفاوت الوحي.

لكنه فسّر علة التمثيل بالأمور الحسية «إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوحي الروحاني، وإما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً للجمهور، والجمهور إليها وعنها أشد تحركاً.. وهذه

آل عمران 7/ 333

تهافت التهافت، ص 527-528. 334

فصل المقال، المطبعة الكاثوليكية، ص 45-46. 335

تهافت التهافت، ص 580-581. 336

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 مثل على السعادة والشقاوة بذلك التمثيل الحسي لتقريبها من أفهام الجمهور³³⁷. الأمر الذي حدا به إلى أن يحكم بضرورة تأويل الآيات التي يبدو منها المظهر الحسي لعالم الآخرة والمعاد، وذلك طبقاً للبرهان الفلسفي الذي احتكم إليه³³⁸.

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 والممثل 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 باعتبارهم أصحاب البرهان والتأويل.. فأى 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

337 مناهج الأدلة، ص243-245. ولاحظ: تهافت التهافت، ص285.

338 فصل المقال، المطبعة الكاثوليكية، ص48.

بالتمسك بظاهر النص وتعامل معه تعاملاً برهانياً³³⁹. وهذا يعني أنه قدّم مشروعاً لتأسيس الدين على الفلسفة، وهو نفس المآل الذي شيّده فلاسفة المشرق.

المنهج الرشدي والقطيعة المزعومة

كان ذلك ما يتعلق بتصحيح النظر في الزعم القائل بوجود قطيعة ابستمولوجية في اشكالية الدين والفلسفة بين ابن رشد وبين فلاسفة المشرق العربي والاسلامي. 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 نفسه³⁴⁰، إذ كثيراً ما كان يتهم ابن سينا 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 الفيضانية (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)³⁴¹،

339 بنية العقل العربي، ص531.
340 انظر كلاً من: نحن والتراث، ص213-214. وتكوين العقل العربي، ص319. والتراث والحدائث، ص197-204.

³⁴¹ 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. فابن 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 يتعلق 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 يتقبلها التقليد الأرسطي. إنما الشيء الذي أضافه ابن سينا، وقبله الفارابي، ذلك المتعلق بقيمة (الممكن بذاته الواجب بغيره)، فهو الذي لم يقبله التقليد الأرسطي - متمثلاً بابن 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.

وإضافته لموضوع القدم والحدوث للعالم؛ مقولة (الحادث بالذات القديم بالزمان)، وكذا الحال بالنسبة للعلم الإلهي، حيث أضاف الى العلم بالكليات مقولة (العلم بالجزئيات على نحو كلي)³⁴².

والمهم في الأمر إنه عمّم هذا المنطق المتمايز، فاعتبر الفارق بين فكر اليونان والفكر العربي في المشرق سواء لدى الفلاسفة أو المتكلمين، هو أن فكر اليونان، متمثلاً بأراء أرسطو، يمتلك منطقاً ثنائي القيمة بخلاف الفكر في المشرق ذي المنطق الثلاثي القيمة، مشيراً الى أن هناك دائماً قيمة ثالثة وسطاً بين قيمتين حدّيتين. واستشهد على ذلك بجملة من الشواهد الخاصة بأراء المتكلمين³⁴³.

لكننا لا نجد مساعاً لعملية التعميم في اطلاق المنطق الثلاثي القيم حتى في حدود الدائرة الكلامية، رغم خلافا مع الجابري، إذ نرى أن مثل هذا المنطق يحل الكثير من المشكلات، وينظر الى 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 المحبذين 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.

ومثل هذا الحال من (التردد) يصدق على إنتاج الفكر اليوناني، وذلك لاختلاف المذاهب فيه. بل إن أرسطو أو تلميذه قد مارس المنطق الثلاثي للعديد من القضايا، ومن ذلك توسطه بين نظرية

342 نحن والتراث، ص85. هذا على الرغم من أن الفارابي قد سبق الشيخ الرئيس بالقول بجميع أو أغلب تلك القضايا المنسوبة إليه.

343 المصدر السابق، ص84-85.

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 سنشهده 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 واحقر 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 إن الطريقة الفلسفية هي أكثر إمعاناً من غيرها في ممارسة مثل هذا الاستدلال³⁴⁴.

³⁴⁴ 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 لتقديدهم بشروطها والتي أهمها الشرط المسمى بالسبر والتقسيم، حيث أسفرت عن تعيد اللغة وتقنين الشريعة، ومن ثم أخذها المتكلمون «فأغنوها بمجادلاتهم ومصطلحاتهم، واستعملها علماء الطبيعة فنحوا بها المنهج الرشدي والقطيعة المزعومة منحى 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.

لذا فاتهم 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 وأيد الفكرة التي تقول بأن أرسطو صاغ المنطق الأرسطي طبقاً لاعتبارات الجسم الصلب³⁴⁵.

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 استدلالاته لتحديد هذا العلم من اعتبارات انسانية ليضيفها على الحقيقة الإلهية، وهو عين الممارسة المسماة بطريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب³⁴⁶.

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 تضيف 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

345 تكوين العقل العربي، ص 24-25.

346 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، ص 183-184.

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 الواقع³⁴⁷.

وسبق لإبن تيمية أن كشف عن الثغرة التي تحملها طريقة البرهان القياسية، وذلك بالتمييز بين الإمكانين الافتراضي والواقعي، من حيث أن الطريقة المسماة بالبرهانية تتبع دائماً منهج الإمكان الافتراضي ومن ثم تتصوره بأنه واقعي. واتبعه في ذلك ابن خلدون، قبل أن ينكشف الأمر لدى الغربيين بعدة قرون. فقد عرّض شيخ الإسلام 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»³⁴⁸.

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. أما أمر الواقع فهو شيء آخر قد لا يطابق ما يتصوره الذهن. أي أن الجزء

347 انظر القسم الأول من: نُظم التراث.

348 ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، طبعة دار الفكر، ج3، ص114-115. وكدلالة على عشق الفلاسفة للأمور الذهنية والعقلية واعتبار الحقائق تنزل عنها ما قاله صدر المتألهين: «كل ما كان وجوده في نفسه أتم فمعقوله في الذهن أتم. إذ الحقائق إنما تحصل في العقل بأنفسها، لا باطلالها 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 والهبولى وأشباهاها كان المعقول منها معقولاً ناقصاً..» المبدأ والمعاد، ص37.

المنقسم ذهنياً لا اعتبار الجهة قد لا يصدق عليه الواقع، وذلك فيما لو فرضنا أن طبيعته الحقيقية لا تقبل التجزئة بذاتها³⁴⁹. لذلك استطاع ابن تيمية أن يوجه نقداً متيناً للبرهان المنطقي الأرسطي، قائلاً: «إذا كان (البرهان) لا يفيد الا العلم بالكماليات، والكماليات إنما تتحقق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا موجود معين؛ لم يعلم بـ (البرهان) شيء من المعينات، فلا يعلم به موجود أصلاً، بل إنما يعلم به أمور مقدرة في الأذهان»³⁵⁰. وقال أيضاً: إن «القياس الشمولي لا يدل إلا على قدر كلي مشترك،

349 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 أجزاءه 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 يحلوا 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 حُبل للعقليين 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 شيء إلا لأن العقل بطبيعته حيادي في مثل هذا الموقف وما يشبهه من المواقف التحليلية 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 الاسلامية، 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).

350 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.

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»³⁵¹.

المفاهيم الرشدية والقطيعة المزعومة

بعد أن قمنا بعملية تصحيح النظر فيما طُرح حول القطيعة المعرفية لكل من الإشكالية والمنهج بين ابن رشد وابن سينا 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)»³⁵².

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 الشمس³⁵³. 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

351 ابن تيمية: النبوات، دار القلم، بيروت، ص261.

352 نحن والتراث، ص279.

353 المصدر السابق، ص128.

الدين الطوسي، وهو اعتقاد ابن سينا الراض لرأي المتكلمين، كما في كتابه (الإشارات والتنبيهات) ³⁵⁴.

على إني لم أرَ ابن رشد تعرض لإبن 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 زمني، 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 الزمان ³⁵⁵.

وأقرُّ بأنني لستُ أدري من يقصد ابن رشد بهذه التهمة، وعلى أي مصدر اعتمد؟ فكل ما أعلمه هو أن الفارابيين وأتباعهما لا يعتقدون بالتقدم الزمني 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؛ أقرّ ضمناً بما يتعارض والتهمة التي نسبها للفلاسفة المسلمين.

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

انظر القسم الثالث من الإشارات والتنبيهات، ص122 وما بعدها، خاصة ص137.

354

تهافت التهافت، ص67-68.

355

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 يحتج 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»³⁵⁶.

ويتضح مما سبق أن ابن رشد بريء مما نسب إليه الجابري اتهامه لابن 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 رشد³⁵⁷.

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.

356 المصدر السابق، ص 167-168.
357 نحن والتراث، ص 220-221.

نعم جاء في نص لابن رشد يفسر فيه علة قول الفلاسفة المتأخرين بتأثير العقل الفعال على عالم الصور الهولانية في العالم الطبيعي. فهو يقول عن الفارابي 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، وذلك أنهم رأوا أنه يلزمهم عن تخليق بعضها لبعض المرور في الأسباب الفاعلة إلى غير نهاية، فأثبتوا فاعلاً غير جسم»³⁵⁸.

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 الترتيب³⁵⁹. 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»³⁶⁰.

3 - مفهوم (الممكن والواجب) والقطيعة المزعومة

من المفاهيم التي شُرِّحت تحت مبرع (القطيعة) ذلك المتعلق بتقسيم ابن سينا للوجود إلى كل من الواجب بذاته، والممكن بذاته، والممكن بذاته الواجب بغيره. فالجابري يرى أن هذا الفيلسوف أدخل قيمة ثالثة بين الممكن والواجب «الذين تحدثت عنهما أرسطو

358 تفسير ما بعد الطبيعة، ج2، ص885.

359 المباحثات، في: أرسطو عند العرب، ج1، ص164.

360 تهافت التهافت، ص56-57.

والفارابي»³⁶¹. وسبق لإبن رشد أن اتهم ابن سينا بأنه «أول من استنبط هذه العبارة»³⁶²، مع أن الفارابي سبق في إدخال هذه القيمة قبل ابن سينا³⁶³.

وباعتقاد الجابري أن هذه القيمة الثالثة (الممكن بذاته الواجب بغيره) جاءت لتبني ابن سينا للأطروحة الحرائية، حيث تصور أن هذا الفيلسوف قد قسم الوجود على شاكلة عقيدة صابئة حران الذين قسموا الوجود إلى كل من واجب الوجود، والأجرام السماوية كآلهة، 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 الحرائيون³⁶⁴.

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 والحرائية سوى ما يتعلق برتبة الإدراك النفسي التي أضفاها الحرائيون 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 تعاملاً أيديولوجياً صرفاً، وهو ما يفسر علة عدم تفهم مواقفهم طبقاً للقوانين الحكمية والبرهان الفلسفي عموماً، وكأنه

نحن والتراث، ص221. 361

تهافت التهافت، ص199. 362

رسالة الدعاوي القلبية، ص4. 363

نحن والتراث، ص118 و225. 364

عجز عن إدراك ما يقدمونه من رؤية لها مبرراتها العقلية كما عرفنا.

أما بخصوص القطيعة المزعومة حول التقسيم الثلاثي لابن سينا والذي صُوّر أنه جعل مقولة (الممكن بذاته الواجب بغيره) دالة على الوهية 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 جرمًا، وكما يقول: «إن واجب الوجود بذاته لا علة له، وإن ممكن الوجود بذاته له علة»³⁶⁵. وهو الأمر الذي أفضى بإبن رشد الى أن يرى الخلاف معه ليس جوهرياً، بل خلاف قائم في الأساس على العبارة واللفظ من جهة اشتراك الإسم³⁶⁶.

ففيلسوف قرطبة صريح في تعبيره بأن ابن سينا أراد من مفهوم (الممكن) هو كل (ما له علة)، وعليه رأى أن هناك 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 أرسطو³⁶⁷، حيث أن «كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث»³⁶⁸، 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 السواء³⁶⁹.

365 إلهيات الشفاء (1)، ص37.

366 تهافت التهافت، ص276.

367 المصدر السابق، ص236.

368 المصدر السابق، ص68-69.

369 المصدر السابق، ص54.

وهذا يعني أن المعلول البسيط غير الحادث كالعقول وجواهر الأجرام السماوية لا تعتبر ممكنة الوجود بهذا الفهم (الحدوثي 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»³⁷⁰، وهو مستحيل بنظر فيلسوف قرطبة، إذ «ليس في الطبائع الضرورية إمكان أصلاً سواء كانت ضرورية بذاتها أو بغيرها»³⁷¹، و«أن الواجب كيفما فرض ليس فيه إمكان أصلاً، ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة، ويقال في تلك الطبيعة إنها ممكنة من جهة واجبة من جهة.. لأن الممكن نقيض الواجب..»³⁷².

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 رديّة³⁷³، 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»³⁷⁴. 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 قرطبة³⁷⁵، والذي يصح عنده طبقاً لرأي

370 المصدر السابق، ص198.

371 المصدر السابق، ص246.

372 المصدر السابق، ص395. وانظر أيضاً: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1633.

373 المصدر السابق، ص198-199.

374 المصدر السابق، ص199.

375 المصدر السابق، ص395.

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 الجوهر³⁷⁶.

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»³⁷⁷.

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 كانت معقولات بالفعل³⁷⁸، وهي لهذا موجودة بوجوده أزلاً وأبدًا، إذ من المحال أن

376 المصدر السابق، ص422-423.

377 تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1632-1633.

378 المباحثات، في: أرسطو عند العرب، ج1، ص181.

يتخلف المعلول عن علته التامة³⁷⁹، وبالتالي فإن كون المعلول ممكن الوجود في نفسه، واجب الوجود بغيره؛ لا يناقض كونه دائم الوجود بهذا الغير³⁸⁰.

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 للعلة، 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 اللزوم 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 حتمياً من غير إمكان.

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 مفنقراً 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

379 الإشارات والتنبيهات / القسم الثالث، ص110 وما بعدها.
380 المصدر السابق، ص128.

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 يهمننا - 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 أسقط 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 الا فعل مطلق، والفعل المطلق لا يختص بمفعول دون مفعول³⁸¹.
لكن على الرغم من الاتهام الذي وجهه ابن رشد للفلاسفة المسلمين في تأثرهم بالكلاميين ومنهجهم المفضل (قياس الغائب على الشاهد)، الا انه أقر بأن تاريخ القول بتلك النظرية (الواحد لا 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 الهبولي، 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»³⁸².

محاوَر 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:

أ - مشكل المنهج الكلامي في نظرية الفيض

381 تهافت التهافت، ص 179-180.
382 المصدر السابق، ص 176-177.

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 أرخ 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 سنخه³⁸³.

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 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 قَبِلَ 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

383 الطباطبائي، محمد حسين: بداية الحكمة، دار المصطفى ببيروت، الطبعة الثانية، ص91. كذلك: ديناني، غلام حسين ابراهيمي: قواعد فلسفي در فلسفة إسلامي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، الطبعة الثانية، 1366 هـ. ش، ص184.

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 التناقض³⁸⁴.

من الواضح إن طبيعة هذا البرهان تعود إلى طبيعة فهمنا لوحدة مبدأ الوجود الأول، فإذا فهمنا ان هذه الطبيعة تعني الوحدة البسيطة والعلة الواحدة والجهة المخصصة؛ لزم عدم جواز صدور أكثر من واحد عنها، وإلا وقع التناقض المشار إليه سلفاً، فتقييد العلة الواحدة بالجهة المخصصة هو بعينه نفي الجهات وكثرة الصوادر. لذلك نفهم لماذا لم يصر صدر المتألهين على لزوم حكم الاستحالة والتناقض الأنف الذكر في بعض كتبه التي عدّ فيها أمر صدور الكثرة عن المبدأ الأول هو من الأمور المستبعدة جداً³⁸⁵. 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 إليه تبعاً لمنطق السنخية. وبذلك إن

³⁸⁴ انظر كتابي صدر المتألهين؛ الأسفار، ج2، ص204 و205 و207. وشرح الهداية الأثيرية، طبعة حجرية قديمة، 1313 هـ، ص252-253. كما انظر: بداية الحكمة، ص91.

³⁸⁵ الشيرازي، صدر المتألهين: أسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات أنجمن اسلامي حكمت و فلسفة ايران، 1402 هـ، ص108. كذلك: الشيرازي، صدر المتألهين: المظاهر الإلهية، تحقيق وتقديم وتعليق سيد جلال الدين اشثياني، چاپخانه خراسان بايران، ص94-95.

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 بالكثرة³⁸⁶، فهناك من نفى وجود أي 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؟!!

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 الأنف الذكر، مثلما من المنطقي أن يجوز 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»³⁸⁷. لذا اعتبر أن تلك الألفاظ هي «من صفات الفاعلين.. فإن الفاعل.. ليس يصدر عنه شيء إلا إخراج ما بالقوة إلى الفعل، وليس

386 للتفصيل انظر القسم الأول من: نُظم التراث.
387 المصدر السابق، ج3، ص1648.

ها هنا - في عالم المفارقات - قوة، ولذلك ليس هناك فاعل وإنما ثم عقل ومعقول»³⁸⁸.

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»³⁸⁹. 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..»³⁹⁰، وهو المعنى نفسه الذي ذكره السهروردي في (التلويحات)³⁹¹.

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 بالواسطة³⁹². 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 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

388 المصدر السابق، ج3، ص1652.

389 المباحثات، في: أرسطو عند العرب، ص237.

390 الاشارات والتنبيهات / القسم الثالث، ص115-116.

391 التلويحات، ضمن مجموعة في الحكمة الالهية، نفس المعطيات السابقة، ص44.

392 تهافت التهافت، ص233 و229.

بعض وجميعها عن المبدأ الأول وأنه ليس يُفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود إلا هذا المعنى فقط»³⁹³.

ج - نقد الرؤية الفيضانية

أما من حيث الرؤية التفصيلية لنظرية الفيض، فهناك عدة مؤاخذات يطرحها ابن رشد في وجه الفارابييين كآلاتي:
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»³⁹⁴.

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 منه غاية وفاعلاً ومحرّكاً حقيقياً وإن كان ذلك يجري عبر الوسائط، بحسب تنزلات الوجود طبقاً لقاعدة (الإمكان الأشرف). أما السبب الذي جعل الفارابييين يتجنبان اضمحاء صفة التحريك والفعل المباشر على المبدأ الأول؛ فيرجع إلى المفهوم نفسه الذي شيداه عن الوحدة الإلهية، وذلك من حيث أن تكثر جهات العلاقة العلية تؤدي إلى تكثر العلة ذاتها، وهو أمر يختلف الحال فيه عند المذهب الأرسطي، لاختلاف مفهومه عن الوحدة ذاتها.

ثانياً:

هناك نقد آخر يتعلق بقول الفارابييين بأن الأول يعقل ذاته، ومن خلال عقله لذاته فإنه يعقل ما يصدر عنه مباشرة. بينما عند الفلاسفة

393 المصدر السابق، ص186.
394 تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1648.

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 فمنه ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل، أعني بتخليقها»³⁹⁵. على أن ابن رشد لا ينسى أن يذكر بأن من قال بعقل الأول لذاته ولمعلوله هو بعض المشائين الذين تأولوا أنه مذهب أرسطو³⁹⁶.

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

395 تهافت التهافت، ص 217-218.
396 المصدر السابق، ص 205-206.

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 ذاتها³⁹⁷. 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 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 دونه 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 إدراك البعض الآخر (لذاته)، لكن لا يسعه أن يدركه (في ذاته). فإدراك الشيء للأخر الأقل منه رتبة

تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1707-1708.

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 أنها مستقلة عنه، إذ يمثل هذا الإدراك عين ذات المعلول بلا اختلاف؛ فكيف يمكنه الوعي بأنها مستقلة عنه وأنها أكمل وأتم منه، بل وانه جاء على شاكرتها؟ فكل ذلك ما لا سبيل إليه باعتبار أن كل تعقله وعلمه إنما هو من حيث صورتها في ذاته.

ولا يشفع في الأمر ما تراه النظرية الارسطية من كونه محض التعلق أو الإضافة مع علته³⁹⁸، كما أن رأي ابن رشد في كون المعلول يعلم من ذاته معنى مضافاً إلى علته³⁹⁹؛ يحتاج إلى دليل خاص غير ما هو مطروح. فكل ما يمكن أن يقال هو أن علمه بذات العلة مرتد إلى علمه بذاته، وهو أمر لا يبرر العلم بما هي في ذاتها، ولا كونها مستقلة عنه، ولا أنه محض التعلق باعتباره غير منفصل عنها، ولا أنه جاء على سنخها.

هكذا يفضي الأمر إلى 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 أو محض إضافة تعلقية. فالإدراك يظل إدراكاً استبطانياً ذاتياً محضاً، فلا يعرف أحد أصله ولا ما يلزم عنه. من هنا كانت أهمية نظرية الإشراق النوري للسهروردي، فهي بطريقتها تقضي على هذه الثغرة، وإن كانت نفسها لم تتخلص من

398 تهافت التهافت، ص338.
399 المصدر السابق، ص204.

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 وكاملاً، 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 السينوية 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»⁴⁰⁰!

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.

أما ما يتعلق بتكثر جهات تعقل المعلول الأول وغيره من المعلولات المفارقة؛ فيمكن أن يجاب بالنيابة عن الفارابين كتوجيه مناسب وذلك بالقول: إن اختلاف جهات التعقل لا يقتضي بالضرورة تكثرأ في حقيقة المعلول إذا ما أخذنا باعتبار السبب نفسه من الاعتبار عدمية. 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 الاعتبار 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 السينوية 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 ونفسه⁴⁰¹.

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 عنه⁴⁰².

وهناك بعض الطرق التي عُدَّت غير مستندة الى منهج الاعتبارات 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 نهاية⁴⁰³.

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 يكون في المرتبة الثانية شيئين في درجة واحدة، وهكذا... وهي طريقة

401 طالقاني، ملا نعيم: أصل الأصول، مقدمة وتصحيح وتعليق سيد جلال الدين اشتياني، طبعة طهران، ص84.

402 المصدر السابق، ص82-83.

403 الطوسي، نصير الدين: مصارع المصارع، تحقيق حسن المعزي، نشر مكتبة المرعشي النجفي بقم، 1405هـ، ص88-89.

عرضها صدر المتألهين للنقد واعتبرها كسائر الطرق القائمة على الاعتبارات، بأنها جميعاً غير صحيحة⁴⁰⁴، 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 يتعرض 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»⁴⁰⁵.

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 ليس صانعاً للثوب بل مجرد شرط للصنع، وكذا الحال مع الشروط العدمية للاعتبارات، حيث إنها ليست سبب الصدور وإنما هي مجرد شروط له لا أكثر⁴⁰⁶.

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.

404 الأسفار، ج6، ص79.

405 تهافت التهافت، ص201.

406 مصارع المصارع، ص88 و97.

يضاف إلى أن هذه الشروط ليس من المفترض أن تكون مسانخة 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. وإين 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 عاقل للأول الذي وجب به؛ مبدأً لجوهر عقلي، وبالأخر مبدأً لجوهر جسماني»⁴⁰⁷.

وخلاصة الأمر هي أن الاعتبارات في نظرية الفيض رغم أنها عدمية إلا أن لها دوراً ايجابياً فاعلاً في عملية اليجاد 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 إبن 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 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 إبن عربي استدل بدليل رياضي ذهني على خطأ النظرية، وذلك في كتابه (الفتوحات المكية)، حيث أشار الى قضية خروج خطوط متعددة من مركز الدائرة الى محيطها، فبرغم أن نقطة المركز واحدة غير متعددة، إلا أن هناك خطوطاً عديدة تخرج منها لتنتهي الى نقط متعددة على المحيط، كلها تكون في مقابل تلك النقطة وجهاً لوجه⁴⁰⁸. 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 الثلاثة⁴⁰⁹.

كما ثمة جماعة من المتكلمين وافقوا أيضاً على تلك المقولة نظرياً، إلا أنهم أنكروا أن يكون لها مصداق في الوجود. اذ يجوز برأيهم أن يصدر عن المبدأ الأول أمور كثيرة، وذلك لوجود الكثرة الاعتبارية في ذاته، كالسلوب والاضافات النسبية، كعالميته

⁴⁰⁸ إبن 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).

⁴⁰⁹ بلاثيوس، اسين: إبن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الاسبانية 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 أثبتها الفلاسفة في العقل الأول المعلول، إذ هي بنظرهم لا تقدر في وحدته وبساطته⁴¹⁰.

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 الواحد⁴¹¹. 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 بسيطاً⁴¹². 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 تلك العقول - أي المعلولات الفلكية المفارقة - منه أنحاء مختلفة من الصور»⁴¹³.

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

410 أصل الأصول، ص 91 و 93.

411 المصدر السابق، ص 80-81.

412 تهافت التهافت، ص 231.

413 تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1649.

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 أيضاً⁴¹⁴.

وهو بهذا ينحو منحى قريباً جداً من المنحى الذي سلكه الإشرافيون 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، وكذلك كل ما وجد له فعل عقلي كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل»⁴¹⁵.

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 عللها، بخلاف ما هو الحال في المبدأ الأول الذي نفى عنه مثل تلك

414 تهافت التهافت، ص250.

415 المصدر السابق، ص342.

الكثرة والتركيب، إذ إنه «يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته لا معنى ما مضافاً الى علة»⁴¹⁶.

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 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»⁴¹⁷.

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 يوماً 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

416 المصدر السابق، ص 200-204 و 217 و 292-293.
417 المصدر السابق، ص 181.

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 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»⁴¹⁸.

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 أجزاءه بعضها ببعض»⁴¹⁹.

والملاحظ أن هذا التصور لعلاقة الكثرة بالوحدة من خلال الفعل الساري الفائض عن المبدأ الأول؛ يتفق تماماً مع ما يقوله الإشراقيون 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 الساري في جميع ما في السماوات والأرضين؛ كل بحسب رتبته⁴²⁰.

418 تهافت التهافت، ص229-231.

419 المصدر السابق، ص420.

420 اللاهيجي: شرح رسالة مشاعر صدر المتألهين، مقدمة وتصحيح وتعليق سيد جلال الدين اشثيانى، نشر مكتب الاعلام الاسلامي بطهران، ص177-180.

وهذا هو وجه اختلاف الإشراقين عن الصوفية، فكلا الفريقين يعتقدان بأصالة وثبوت الوجود الواحد البسيط ذي المراتب المتنزلة، إلا أن الإشراقين يعتبرون المبدأ الأول تمام الأشياء وعينها - كلها - من حيث جمعه لكمالاتها، وغيره يعد من التعلقات المرتبطة به⁴²¹، 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 تجماع 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 عز مرتبتها وعلوها.

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 ربما لهذا السبب كان صدر المتألهين يرى طريقته لا تختلف عن طريقته عند التدقيق والتفتيش⁴²².

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 وتمامه، وهو من جهة

421 المصدر السابق، ص235-236.

422 صدر المتألهين: الشواهد الربوبية، نشر دانسگاهي بايران، الطبعة الثانية، ص7. وانظر لصدر المتألهين أيضاً: المبدأ والمعاد، نفس المعطيات السابقة، ص194.

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 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 العالم⁴²³.

هكذا يظهر لنا ابن رشد في نظريته الفيضانية 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 إلى 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 الإلهي⁴²⁴.

⁴²³ 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، دانشگاه مك گيل، شعبة طهران، 1980م، ص41-42 و46-47. كذلك: أصل الأصول، نفس المعطيات السابقة، ص80-81 و93-97.

⁴²⁴ 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»⁴²⁵. 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»⁴²⁶.

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 أن التفكير الفلسفي له نوع من التردد في هذه القضية بالخصوص. ومع ذلك فإن ابن سينا متهم على هذا التردد، فهناك من القداماء من اتهمه في بعض كتبه (المشرقية) بأنه قائل بوجود الصور العلمية في مرحلة الذات الإلهية مثلما هو الحال عند ابن رشد المشائي⁴²⁷.

⁴²⁵ انظر رسائل الفارابي التالية: رسالة الفصوص، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، نفس المعطيات السابقة، ص78. ورسالة الدعاوي القلبية، ص4. ورسالة التعليقات، ضمن رسائل الفارابي، نفس المعطيات السابقة، ص8.

⁴²⁶ الإشارات والتنبيهات / القسم الثالث، ص201.

⁴²⁷ ابن سينا: الإشارات والتنبيهات / القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثانية، ص133-134. كذلك: الدرر الفاخرة، ص14-18.

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 الإلهية⁴²⁸. 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 الى التسلسل⁴²⁹. 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 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 اليه، لأن المعقول من الأشخاص ومن هذا الشخص أيضاً هو نفس الصورة الحاصلة المعقولة، لا أن يقاسه الى هذا الشخص، فإنه إن قاسه اليه 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»⁴³⁰.

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

428 انظر: ابن سينا: التعليقات، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ص 120 و 152 و 154. صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص 98. الكيلاني، ملا نظر علي: رسالة تحفة، ضمن رسائل فلسفي، تصحيح وتعليق سيد جلال الدين اشتياني، انتشارات أنجمن اسلامي حكمت و فلسفة ايران، ص 194.

429 ابن سينا: التعليقات، ص 48-49 و 149.

430 الفارابي: رسالة التعليقات، نفس المعطيات السابقة، ص 11.

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 كذا⁴³¹.

وبرّر المحقق الطوسي مثل هذا العلم لعلّة لا تعود إلى جهة النقص في المبدأ الأول، بل لكون الأشياء المتغيرة لا تقبل التعقل، وإن كانت قابلة للتحسس والتوهم والتخيل، وكل ذلك معدوم لدى الأول⁴³². 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 كفرّ الفلاسفة عليها، وعلى رأسهم ابن سينا، وهي نفي العلم الإلهي الجزئي والاعتقاد بقدوم العالم وانكار المعاد الجسماني⁴³³.

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 كلياً⁴³⁴.

431 ابن سينا: رسالة التعليقات، ص14 و66. كذلك: الاشارات والتنبيهات / القسم الثالث والرابع، طبعة دار

المعارف بمصر، 1958م، ص717-720.

432 الطوسي: مصارع المصارع، نفس المعطيات السابقة، ص135.

433 تهافت الفلاسفة، دار المعارف بمصر، ص307-308.

434 المصدر السابق، ص177-179.

على أن هناك من حاول توجيه نظرية الفارابيين 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، 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 ينفي تعقل الله للجزئيات على وجه جزئياتها، غير أن طريق إدراكه لها هو غير طريق إدراكنا نحن، ضرورة أنه منزّه عن الحواس والآلات⁴³⁵.

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 بالآلات 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 متغيرة⁴³⁶.

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.

مهما يكن فإن نظرية العلم الصوري لابن سينا قد واجهت اعتراضاً جذرياً من قبل الإشراقيين وعلى رأسهم السهروردي

435 دنيا، سليمان: الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، 1971م، ص395
436 المصدر السابق، ص396.

لكونها عارية عن الشهود العيني الإشراقي سواء بالنسبة للإبدايات، أو الفاسدات المتغيرات.

أما فيما يتعلق بالموقف الخاص لابن رشد من نظرية الفارابيين، 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 كلفيته وإلا «كان العلم منا 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 أخرى⁴³⁷، وذلك طبقاً لما أطلق عليه الإشراقيون فيما بعد (بسيط الحقيقة كل الأشياء). ما يعني أن ابن رشد لم يعارض المشرقيين سواء في توجيهه لما أراده 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

تهافت التهافت، ص343-345 و507. كذلك: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1708.

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 يُكثِرُ 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. وبالجملة فيزعمون أنه قد اتحد 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»⁴³⁸.

أما لدى التصور الإشرافي 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 الهولي، 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 الإشرافي أو الحضوري الشهودي، إذ تكون الأشياء بذواتها أمام الذات الإلهية حاضرة ومشهودة لا تفارقه أزلاً وأبداً، وهذا يعني أن حدوثها وغيابها يصبح أمراً نسبياً يخفي

حقيقة كونها ثابتة الوجود، وهو ما يتسق تماماً مع منطق المسانخة الذي يتحرك في ظلّه 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 إلى العلم الصوري، متخذين في ذلك سبيلهم إلى نظرية التمثيل، بخلاف ما هو الحال عند الإشراقين الذين تبنا نظرية (المشاكلة) في فهم الخطاب الديني⁴³⁹.

6- السببية وحرية الإرادة والقطيعة المزعومة

إن أهم ما قدّمه الجابري في هذا الموضوع هو تمييزه بين السببية كعادة لدى المتكلمين كالأشاعرة، وبين السببية كعلاقة حتمية ضرورية كما لدى ابن رشد⁴⁴⁰. 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 الإنسان؛ فالحقيقة إن ابن رشد يُبدي نظراً جديداً يتناسب مع الفهم العلمي المعاصر لواقع العلاقة التي تربط إرادة الإنسان بالأشياء أو الواقع، دون أن يتورط في تحليل القضية طبقاً للنهج الفلسفي الذي يتكئ عليه.

فهو بعد أن يبطل نظرية الكسب للأشاعرة يوجّه نظره في حل مشكلة القضاء والقدر إلى الواقع، فيدفعه ذلك إلى 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 على نظام محدود مقيد بالأسباب والإرادة معاً، حيث كلاهما يشكل الحد العام للقضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده⁴⁴¹.

ومع أن هذه الرؤية تعتبر جديدة فعلاً، إلا أنها ليست بقادرة على النفاذ والتخلص من طبق الحتمية المطلقة - وإن شئت قلت الجبرية

439 انظر تفاصيل هذه النظرية ومقارنتها بنظرية التمثيل: النظام الوجودي.

440 نحن والتراث، ص224-225.

441 مناهج الأدلة، ص226-227.

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. فالجباري يتصور أن ابن رشد هو بخلاف فلاسفة المشرق قد أقصى العرفان عن البرهان كلياً⁴⁴². وهو حكم يخالف واقع 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 المقاييس والبراهين العقلية، وكما يقول: «أما الصوفية فطرقهم 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، وكان وجودها عبثاً، والقرآن كله إنما هو دعاء الى النظر والاعتبار وتنبيه الى طرق النظر»⁴⁴³.

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 الحالة⁴⁴⁴، الأمر الذي يفسر رؤيته العرفانية بشأن اتحاد النفوس ببعضها عند مفارقة البدن.

يضاف الى أن رؤيته العامة للوجود تكاد تمس المنظور الصوفي له - إن لم نقل أنها قد مسته فعلاً -، في الوقت الذي اتبعت فيه خطى طريقة الغزالي في مشاكلات المراتب الوجودية، وهي الطريقة التي تبناها 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 (المشاكل) للموجود الواحد⁴⁴⁵.

فإن 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 للون مدرك لذاته، والذي له في الهيولى هو وجود جمادي غير مدرك لذاته، وقد تبين أيضاً في علم النفس أن للون وجوداً أيضاً في القوة الخيالية وأنه أشرف من وجوده في القوة الباصرة، وكذلك تبين أن في قوة الذاكرة وجوداً أشرف من وجوده في القوة الخيالية، وأن له في العقل وجوداً أشرف

443 منهاج الأدلة، ص150.

444 يقول ابن رشد بهذا الصدد: «إن هذا العقل الفاعل أشرف من الهيولاني وإنه في نفسه موجود بالفعل عقلاً دائماً سواء عقلمناه نحن أو لم نعقله، وإن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه، وهذا العقل قد تبين قبل 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 عقلمناه نحن أو لم نعقله لا أن وجوده عقلاً من جعلنا كالحال في المعقولات الهيولانية، وهذه الحال هي التي تعرف بالاتحاد والاتصال». ابن رشد: كتاب النفس، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1366هـ - 1947م، ص86.

445 للتفصيل انظر: النظام الوجودي.

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»⁴⁴⁶.

فهو في هذه الطريقة التي يتبع فيها فلاسفة المشرق كالغزالي ومن على شاكلته؛ يدرك أنها لا تفضي فقط إلى أن يكون المبدأ الأول هو عبارة عن الموجودات كلها، بل وأنها تعني نفس ما قاله «رؤساء الصوفية (لا هو إلا هو)» كما أشار بنفسه إلى ذلك، معتبراً أن هذا الاعتقاد «هو من علم الراسخين في العلم» الذي ينبغي أن يضمن به على كل من هو ليس من أهله⁴⁴⁷.

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 الفلاسفة 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 بين⁴⁴⁸.

كان من الضروري أن نقوم بهذه الجولة الواسعة كي نعيد الأمور إلى نصابها، مثلما سبق لإبن رشد أن فعل ذلك في كشفه عن (شغب

446 تهافت التهافت، ص228.

447 المصدر السابق، ص463.

448 يقول ابن عربي: «دخلت يوماً بقرطبة، على قاضيتها أبي الوليد بن رشد وكان يرغب في لقائي، لما سمعه وبلغه بما فتح الله عليّ في خلوتي، وكان يظهر التعجب مما سمع، فبعثني والذي 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، فعانقتني 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 يحوقل، وعرف ما أشرت به إليه». ثم إن ابن عربي يتحدث عن لقائه الثاني بإبن رشد فيقول: «وطلب إبن 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 مغاليق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برويته» (انظر هذين اللقائين في كل من: إبن عربي: لطائف الأسرار، تحقيق وتقديم أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1961م، ص13-15. والفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، ج1، ص404 و702. وإبن عربي حياته ومذهبه، نفس المعطيات السابقة، ص12-13).

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 أيديولوجيا 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 دشّنها 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 معقولة⁴⁴⁹. وهذا ما جعله يضطر إلى أن يمارس في كثير من الأحيان لعبة (المخاتلة والشغب) إزاء كل من قطع العلاقة معهم بدون حق ولا إنصاف.. كما هو واضح مما قدّمنا.

مفارقات المشروع

يبقى أن نتعرف على المفارقات التي حملها مشروع الجابري ككل والتي مرّ ذكرها علينا متفرقة:

فمن هذه المفارقات هي أنه يفضي إلى نقض ذاته بذاته. فالمشروع 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 نفّض يده من كل المحاولات التي

⁴⁴⁹ نحن والتراث، ص 159 و165. علماً أن اتهام الجابري لابن 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 ثم يعتبره حاملاً لنزعة فارسية قومية؛ فهو عين التناقض كما هو واضح.

استهدفت إبراز الخصوصية البيانية للعقل العربي، والتي تشكل جوهر ما قام عليه المشروع، كما أوضحنا ذلك خلال الفصل الثاني من الكتاب.

ومن هذه المفارقات ازدواجيته 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 الى من يقول). وسبق أن عرضنا مثل هذا التناقض في موقفه إزاء كل من الفارابي وابن باجة.

وهو أحياناً يتناقض 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.

كما إنه 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.

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 لابن خلدون والتي اعترف بها وعرضها مفصلة في كتابه (نحن والتراث)، لكنه مع ذلك أصرّ على وضعه في قائمة واحدة مع ابن باجة وابن رشد من أصحاب النظام العقلي البرهاني. ونفس الشيء ينطبق على الشاطبي، بل وابن حزم أيضاً.

كما أنه يجهل أو يتجاهل الدور العقلي في الفكر الشيعي الإمامي. كذلك 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.

وتصل حالة التغييب والتجاهل قمتها حين يتعامل مع ابن رشد، اذ يعتمد 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 الفيضية وغيرها مما سبق عرضها بالتفصيل.

وأخيراً فإن من المفارقات التي وقع فيها، 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 المستقيل، 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 نفس 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 نفس 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 الاستمولوجية 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... الخ⁴⁵⁰.

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 التفصيلات 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 لبدايات 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 تؤهل الدراسات
التراثية لإحراز تقدم بعد أن أقفل الجابري عليها الباب⁴⁵¹.

لكن السلوك الذي اتبعه الناقد في تجاوز ما اطلق عليه بالعقبة
الابستمولوجية 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 تزييف

⁴⁵⁰ طرابيشي، جورج: نظرية العقل، ضمن سلسلة: نقد العقل العربي، دار الساقي، لندن، الطبعة
الأولى، 1996م، مقدمة المؤلف، ص7-8.
⁴⁵¹ المصدر السابق، ص8.

أو توظيف بعكس منطوقها⁴⁵²، لذلك فقد عمد إلى ذكر شواهد من نصوص الجابري ليفككها ويعرضها إلى شتى ألوان النقد والاتهام ولو عبر لفيف من الدوران والغوص في سجل التفصيلات الهامشية التي لا علاقة لها بالنقد مباشرة. مع هذا فمن المفارقة والطرافة أن نجد هذه التُّهم التي تكال ضد الجابري هي نفسها قد انزلق بها الناقد - كثيراً - أثناء تعرضه لإدانة خصمه ونقده.

مهما يكن فالاشكالية العامة للاتهام 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 «الثابت البنيوي الدائم في طريقة الإستدلال الجابرية»⁴⁵³. 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 العقلين اليوناني والاوروبي وحضارتها، إلى درجة أنه يراها يتحدان بالهوية والماهية ويحملان ما يطلق عليه العقل الكوني، خلافاً للعقل العربي الذي يراه على الضد منهما. أما المحور الثاني فيتعلق باتهام الجابري بالانتحال والسرققة والتحرير.

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 والتكليل، ففي هذه الحالة يصبح الناقد مخترعاً لصورة هي أبعد ما تكون عن حقيقة الظاهرة كواقع موضوعي.

452 المصدر السابق، ص9.

453 المصدر السابق، ص347.

لكننا 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 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 التغييب 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 ساكتاً عنه.

ومع أن الناقد ينجح في إثارة هذا المثال لعدد القرائن التي يذكرها في هذا الصدد، إلا أن شواهده 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 المناقشات والمزايدات، ومحور الانتحال والسرقة والتحريف.

الاشكالية العامة للاتهام

أولاً: قانون المناقشات والمزايدات

معلوم أن الجابري يقسم حضارات العالم التي إلتزمت 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)⁴⁵⁴.

وقد اعترض الناقد على القيمة التي أولاها الجابري لمسألة (التفكير في العقل) والتي عدّها أسمى من (التفكير بالعقل). وهو

تكوين العقل العربي، ص 17-18.

أحياناً حاول أن يوقعه في الدور بخصوص اعتماد إحدى القضيتين على الأخرى⁴⁵⁵. 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 العلم⁴⁵⁶.

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، فبهذه المعادلة يصبح التفكير في العقل أسمى من التفكير بالعقل، وذلك فيما لو كان المعنى المراد منهما هو كما ذكرنا⁴⁵⁷، حيث يصبح التفكير في العقل يتضمن التفكير بالعقل مع إضافة تخصّه، أو أنه يتضمن العلم مع إضافة القالب النظري. فهو تمييز أشبه بما قيل عن الفارق بين الإنسان والحيوان من حيث أن الثاني هو ذلك الذي يدري لكنه لا يدري أنه يدري، بخلاف ما لدى الإنسان 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:

455 نظرية العقل، ص30.

456 المصدر السابق، ص71-72.

457 ذلك إننا لو أخذنا بالمعنى العام الشامل للتفكير بالعقل؛ لكانت الأولوية عائدة إليه، حيث يصبح كل تفكير في العقل معتمداً ولا بد على التفكير بالعقل، دون عكس.

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 المشروعية التاريخية والمادية⁴⁵⁸، منتقداً ما تصوّر أن نظرية الجابري توحى بأن «شعوب الحضارات القديمة امتنعت عن التفكير في العقل لعلّة تكوينية تتعلق بصبغياتها الوراثةية»⁴⁵⁹. 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 يخس 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 بتغيبه ذاك⁴⁶⁰.. كذلك انه غيب الجنس الشرقي الذي

458 المصدر السابق، ص73.

459 المصدر السابق، ص89.

460 المصدر السابق، ص56.

شارك الجنس اليوناني في تكوين الحضارة التي أُطلق عليها فيما بعد اليونانية⁴⁶¹.

فالفينيقيين مشاركة أساسية في تكوين العقل اليوناني منذ لحظة ظهوره الأولى، وإن كانت كتابة التراث قد تمّت 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 سكاناً⁴⁶².

وكذا اتهم الناقد الجابري أنه غيّب 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 يمت إلى الشرق بصلة فإنه ذو تفكير سحري لا عقلاني⁴⁶³.

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 بمعني 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 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

461 حيث أن الهيلينيين أو الشرقيين هم الذين اطلقوا لفظة اليونان. فاليونانيون ما عرفوا أنفسهم بهذا الاسم ولا حتى بإسم الاغريق، وإنما جاءت اللفظتان متأخرتين عن زمن حضارتهم (المصدر السابق، ص129).

462 المصدر السابق، ص78-79 و88.

463 المصدر السابق، ص89 و292-293.

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 شراح أرسطو، يمكن كتابة تاريخ آخر لنفس الفلسفة القديمة يُكمل الأول ولا يلغيه ولكنه ينافسه 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»⁴⁶⁴.

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 عقلانيته⁴⁶⁵. وهو يحتمل أن يكون 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»⁴⁶⁶.

بل إنه في ذات الحدود اليونانية ونتيجة التطور الداخلي الذي حصل فيها عدّ اللامعقول العقلي قد آل اليه الأمر فظهر وغلب على المعقول العقلي، فبعد أرسطو مباشرة دخلت الفلسفة اليونانية في

464 تكوين العقل العربي، ص173.

465 المصدر السابق، ص181.

466 المصدر السابق، ص175.

مرحلة التراجع والانحلال انتهت إلى استقالة العقل اليوناني وحلول اللاعقل محله⁴⁶⁷، وهو المسمى بالعصر الهيليني الذي إتجه فيه الناس إلى افلاطون يقرأونه بواسطة فيثاغورس⁴⁶⁸.

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 ينفى أن يكون المكان الواحد والعرق الواحد قابلاً لأن يصبح مورداً لإنتاج المعقول واللامعقول طبقاً لما يتأثر به من عوامل البيئة والثقافة المختلفة.

نعم يلاحظ من جانب أن الجابري يمعن 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 تبنى 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 أيضاً⁴⁶⁹. كما يتابع الأول منهما في اعتبار العقلانية اليونانية تحتقر 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 نومنيوس. وهو فوق كل هذا وذاك يستلهم منهما الافكار والمبادئ

467 المصدر السابق، ص336.

468 المصدر السابق، ص220.

469 إلى درجة أن فيستوجيير يقرر: «أن الإيمان بفيثاغورس كان يزداد بمقدار ما كان يتناقص سلطان العقل». عن المصدر السابق، ص168.

التي تتصف بها هذه النزعات مع ما يتضمن ذلك من تقييم عمدته الوصف باللاعقلاني واللامعقول والعقل المستقيل⁴⁷⁰.

هكذا اعتمد الجابري على مثل هذه المسلمات التي أدلى بها بعض المختصين دون أن يشكك بمضامينها أو يتعرض إلى 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 للآخر. وسبق أن بينا - 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 الإسلامي 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 الإسلامية بعد الحضارة اليونانية كانوا أسيرين لمنطق الافلاطونية المحدث⁴⁷¹، ما يعني انهم ممتدون تحت إطار العقلية اليونانية. وهو ما لا يتنافى مع إطروحة الجابري. لهذا استبعد أيضاً الحضارة الغربية في القرون الوسطى مع أنها ساهمت في ممارسة (التفكير في العقل)، وقد نقده الناقد على هذا التغيب⁴⁷². وهو ما يدل على براءة نظرية الجابري من شبهة العرقية والوراثة، وإلا

470 المصدر السابق، ص166 وما بعدها.

471 نظرية العقل، ص90.

472 المصدر السابق، ص93.

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 بقليل⁴⁷³، 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 منصباً 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 وإحضارها يصبح أمراً لا مفر منه. لكن طبقاً للاعتبارات السابقة لا يترتب على تفسير الجابري - سواء باغفاله للاشكالية الهندية أو 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

473 المصدر السابق، ص102 وما بعدها.

العربي من جهة والعقلين اليوناني والاوروبي من جهة أخرى⁴⁷⁴، 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 صوّره الناقد واتهمه به⁴⁷⁵.

مع ذلك هناك آثار ضدية بين العقلين أبرزها الناقد كدلالة على تهمة المناقصة. فمن ذلك أن الجابري قد غيّب (الطبيعة) في الممارسة الفكرية للعقل العربي وأحضر عوضاً عنها (الإله) كعنصر مستقل، وهو على عكس ما صوّره بالنسبة للعقل اليوناني - الاوروبي. كذلك فإنه غيّب منطق المطابقة بين العقل والواقع من العقل العربي، وجعل ذلك من مختصات العقلين اليوناني والغربي⁴⁷⁶. 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»⁴⁷⁷. وكذا حول إبخاس قيمة اللغة العربية والعقل العربي عموماً ووصفهما بالفقر والضعف، بخلاف ما تعامل به مع المعطيات اليونانية والاوروبية⁴⁷⁸.

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

⁴⁷⁴ انظر الفصل الثالث المسمى: هجاء العقل العربي بالضدية مع العقل اليوناني، ص117 وما بعدها.
⁴⁷⁵ 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 (بضدها تتميز الأشياء) كما كان يحلو لأجدادنا أن يقولوا ويكرروا القول» (تكوين العقل العربي، ص17).
⁴⁷⁶ تكوين العقل العربي، ص28-29. ونظرية العقل، ص363 وما بعدها.
⁴⁷⁷ 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.
⁴⁷⁸ نظرية العقل، الفصل الثالث، وص294 وما بعدها.

عمّ وساد لدى الغالب من الثقافة العربية، خاصة إنه جعل من وظيفة الطبيعة في هذا الغياب النسبي مجرد واسطة للعقل تُتخذ لمعرفة الله⁴⁷⁹، ولا شك أن هذه الوظيفة لا نجد لها 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 نقطة ضعفه الأساسية والخطيرة، خاصة وأن علوم هذا العقل قد احتلت أوسع رقعة في الثقافة العربية⁴⁸⁰. 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 وأوروبا 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 ازدحم بسلطة النظام البياني المستغني عنه من دون ترحيب⁴⁸¹. 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 مهمشاً ومعزولاً خارج مسرح الصراع المستفحل بين النظم الثلاثة في الثقافة العربية؛ لكنه اعترف له مع الجانب الفلسفي العربي بالفضل الكبير في قيام النهضة الغربية⁴⁸².

هكذا نرى أن ما قصده الجابري من غياب بعض العناصر أو حضورها لا يتجاوز أساساً النظام البياني دون غيره من النظم

479 تكوين العقل العربي، ص29.

480 المصدر السابق، ص341 و343.

481 المصدر السابق، ص344.

482 المصدر السابق، ص345 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 ينفي عنه تهمة المناقصة على العقل العربي، كما ينفي 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 نظم مشوبة بـ (اللامعقول) مع فقر النظام البياني؛ يراهن في الوقت ذاته على أن سبيل النهضة ينطلق من (اللحظة المغربية) المغيبة، والمتمثلة أساساً بطريقة ابن رشد

الفلسفة ضمن ما يطلق عليه النظام البرهاني، والغرض من ذلك هو تحقيق إيصال التاريخ القومي للعرب بالتاريخ الثقافي العالمي، سيما وهو يرى أن بذات النظام البرهاني وبنيتته 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 بالمناقصة 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 يعرض النزعة التغريبية إلى النقد، حتى من الناحية الاستمولوجية، كما يلاحظ في كتابه (الخطاب العربي المعاصر) الذي عرض فيه تيارات هذه النزعة إلى النقد بما لا يختلف عن نقد التيارات التي ترمي إلى النزعة التتريثية، 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 - المزايدة على العقلين اليوناني والغربي

واضح إن الجابري يتبنى الأطروحة (اليونانية) متمثلة أساساً بالعقل الأرسطي في طريقته لفهم الواقع. وهو في الوقت ذاته يعد العقل اليوناني (الأرسطي) متحداً مع العقل الأوروبي 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 الأوروبي 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 وهيغل⁴⁸³.

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 يقرأوا مقالة المطابقة؛ كما يتضح الحال لدى الوضعية المنطقية، بل الاتجاه العام للعلم والفكر المعاصرين.

أما المؤاخذات التي أبدأها الناقد بهذا الصدد، فهي أنه اعتبر الجابري قد زايد لصالح العقلين اليوناني والغربي بما هو بعيد عن الحقيقة كالاتي:

1- حاول الناقد أن يُحضر ما غيَّبه الجابري من السلطة السحرية والاسطورية التي خيِّمت على الحضارة اليونانية وهي في أوج ازدهارها. فهناك الممارسات السحرية «التي تصاعد مدها في القرن الخامس، قرن بريكليس وسقراط، وأدرك ذروته في القرن الرابع، قرن افلاطون وأرسطو»، وذلك كالرقى والتعاويذ والدمى المسحورة وآلهة السحر والأعياد والطقوس الدينية والعرافة وغيرها⁴⁸⁴، 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 أمدت 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. فإذا كان الجابري يزايد على شيء فإنما يزايد على أرسطو أو طريقته المسماة بالبرهانية. وإن كنا 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 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 الطبيعة⁴⁸⁵. وهو أمر قد أشبعه الناقد بالنقد⁴⁸⁶.

2- طبقاً لقانون المزايدة 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 أصلاً⁴⁸⁷.

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»⁴⁸⁸.

مع ذلك فرؤية الجابري لا تنفي أن تكون هذه المطابقة موجودة ضمن العقل العربي، وإن ظلت في هامشه لدى النظام البرهاني بالخصوص.

3 - كما يؤخذ 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 عرض مبدأ السببية الحتمية للنفي مثل ما فعل

485 تكوين العقل العربي، ص28.

486 نظرية العقل، ص354 وما بعدها.

487 المصدر السابق، ص225-226.

488 تكوين العقل العربي، ص28.

الغزالي من قبل⁴⁸⁹. 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 سذاجة سقراط وافلاطون وأرسطو⁴⁹⁰.

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 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 بالعلمية⁴⁹¹.

489 نظرية العقل، ص201.

490 المصدر السابق، ص208 و209.

491 فمن المقاطع (الأدبية) للنصوص التي نقلها الناقد ما جاء عن إدغار موران قوله: «ينبغي علينا أن نغيّر عالمانا. فالكون الموروث عن كبلر وغاليله وكوبرنيكوس ونيوتن ولايبلاس كان كوناً بارداً، متجمداً، من أفلاك سماوية، وحركات مستديمة، ونظام تام أتم، واتزان وتوازن. وعلينا الآن أن نقايسه بكون ساخن، من غيمة متقدة ملتتهية، 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... متفجر، 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 ويقطّره. والكون الجديد يجرفه الزمن؛ فالمجرات هي نواتج، أناء في صيرورة متناقضة. فهي تتكون، وتترنج، وتتهارب، وتتصادم، وتنتشت... 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 الكون الجديد لا يحمل لراصده سوى عدم يقين لا يطاق». ويقول آخر: «إن أول المفاهيم التي طردتها الرؤية الجديدة للعالم هو المفهوم المركزي في الرؤيتين 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 مليارات الشمس عبارة عن كرة ملتتهية، 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: فريقيها الدائم هيجان وجليان وشتات وفقدان وهدر ونزيف، أي لا نظام. وهذا اللانظام مائل في كل نسيج الكون: الأكبر والأصغر على حد سواء. فالشمس على

كما يخطئ حين يتصور أن العلم المعاصر قد اخترق مفاهيم أرسطو في عدم التناقض والهوية والسببية، معتبراً أن الطبيعة تجري مجرى مخالفاً تماماً لهذه المبادئ⁴⁹².

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؛ فإنه لا سبيل إلى أن نعلم على الاطلاق الأشياء أيضاً التي عن هذه، ولا سبيل أيضاً إلى أن تعلم على الحقيقة»⁴⁹³. وينظر هذا المعلم أن تلك المبادئ وإن كان لا يمكن البرهنة عليها؛ إلا أن اكتشافها يأتي 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 الحدس⁴⁹⁴.

صعيد الكون الأكبر حركة دائبة، وغير قابلة لأي قياس إلا بمليارات السنوات الضوئية، من انفجارات 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 الكسوموس 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 للإنسان، قبل تفجير الذرة، سوى سعار البراكين. وعلى صعيد الكون الأصغر فإن الذرة، التي هي في بناء الكون بمثابة الأجزاء، لا تعدو أن تكون شمساً لا متناهية الصغر وقيد تفاعل لا متناه بين إلكتروناتها وبيروتوناتها 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 الهذاء)» (نظرية العقل، ص186-188).

⁴⁹² نظرية العقل، ص270 وما بعدها.

⁴⁹³ منطق أرسطو، التحليلات الثانية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، نشر مكتبة النهضة المصرية، 1949م، ج2، ص318.

⁴⁹⁴ منطق أرسطو، ج2، ص463-464. كما انظر المصادر التالية: محمد علي، ماهر عبد القادر: المنطق ومناهج البحث، دار النهضة العربية، بيروت، 1405هـ - 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 أبداً المقدمة الأولى التي لا واسطة لها،

لذلك من العجب أن يقال عن المنطق الأرسطي بأنه عبارة عن فيزياء الجسم الصلب، كما هي مقولة كونزيت، والتي أيدها كل من الجابري والناقد⁴⁹⁵، 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.

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 المعارف، 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 ذلك الشيء. فهذا ربما لا يكون ثابتاً مذكوراً في النفس، فكما يحس جزئياته 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 فاخترق العقل من الجزئيات معنى معقولاً لا سبيل إليه للحس، بل يناله باسراق فيض إلهي عليه» (البرهان، ص250). وانظر التفاصيل في: الاستقراء والمنطق الذاتي، الفصل الأول من القسم الأول. والأسس المنطقية للاستقراء / بحث وتعليق، ص97 و101 وما بعدها.⁴⁹⁵ انظر: تكوين العقل العربي، ص25. ونظرية العقل، ص265 وما بعدها.

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»⁴⁹⁶.

والذي يبدو من هذا النص أن كونزيت يجعل المقارنة قائمة بين المنطق (الأرسطي) وعلم الفيزياء الحديثة، لذلك فهي غير متسقة، 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 ألقت 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»⁴⁹⁷.

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 والكمال الرياضي لما تتميز به من التجانس التام، ومن ثم تسقطها على أرض الواقع. أي

496 نظرية العقل، ص266.

497 ألبرت أينشتاين: مشكلة الفضاء والأثير والمجال الفيزيائي، ضمن: أفكار وآراء، ترجمة رمسيس شحاتة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م، ص66.

مثلما تكون الافتراضات الرياضية جميلة وكاملة وبسيطة لتجانسها الكامل في سماء العقل، فإنها لا بد ان تكون صحيحة أيضاً على أرض الواقع تبعاً للسنخية.

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 الافتراضي 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)⁴⁹⁸.

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 السنخية 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) وليس الجسم الصلب فحسب. ما يعني أن أرسطو هو - كأى 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 اليها العلم الحديث. ذلك أننا إذا حددنا الفكر الأرسطي بمقالة الجسم الصلب؛ كان لزاماً علينا أن نطرح ليس فقط

498 رودلف كارناب: الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نفاذي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ص189 و191-192، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

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 يشككوا 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 الواقع⁴⁹⁹.

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 عليه⁵⁰⁰.

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 اخلالاً بالعلم والفكر، أي بنفس القضية التي تتناولهما، إذ أن

499 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، 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 قلبية واخبارية في آن 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 اخبارية)، وكذا بين القضايا التي توصف في المقابل أنها: (جديدة = تركيبية = اخبارية = غير ضرورية). حيث كشفنا أن هذه المساواة ليست دائماً صادقة وصحيحة.

500 نشأة الفلسفة العلمية، ص106.

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 كمثل الحياة العامة الكلية أو الواقع الإجمالي من حيث أنها لا تقبل الخضوع إلى مطلق الدليل؛ سلباً وإيجاباً، سواء بالعقل أو بالاستقراء، وإنما يشهد عليها الوجدان فحسب⁵⁰¹.

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 المناطقة الاسلاميين بـ (التجربة)، وذلك عن طريق مبدأ عقلي يقول: (الاتفاق أو الصدفة لا يكون أكثرياً ولا دائماً)⁵⁰². 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 محتمة⁵⁰³، وهو

501 يلاحظ بهذا الصدد: الاستقراء والمنطق الذاتي.

502 انظر حول ذلك المصادر التالية: البرهان لابن سينا، ص96 ومنطق الاشارات والتنبيهات، ص217. السبزواري، ملا هادي: شرح المنظومة، طبعة حجرية، ص91. التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة الخيام، طهران، 1967م، ص190.

503 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

استدراك يتناسب كلياً مع 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 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

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 نعلم باستقراء الأفراد في 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).

الذي يطبق في العلاقات التي يشهدها الكون⁵⁰⁴. وكذا هو الحال مع فيلسوف العلم المعاصر برتراند رسل، إذ اعتقد بأن المنهج العلمي قائم على بعض المصادر التي لم تنتزع عن التجربة، بل إنها سابقة عليها، كمبدأ السببية المتضمن للحتمية واطراد الحوادث وسلطان القانون في العالم الطبيعي⁵⁰⁵.

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 والسرقه والتحرير

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 لإثبات 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 بادی ذي بدء، في تلمس الجواب عن هذه الأسئلة، بالتمييز المشهور الذي أقامه لالاند بين العقل المكوّن أو الفاعل والعقل المكوّن أو السائد. الأول ويُقصد به النشاط

504 للتفصيل انظر: منهج العلم والفهم الديني.

505 زيدان: محمود فهمي: من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية، بيروت، 9821م، ص 111-114.

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»⁵⁰⁶.

وقد اعترض الناقد على هذا النص بخمس ملاحظات غطت الفصل الأول من كتابه تقريباً. وكانت ملاحظاته كالتالي:

الملاحظة الأولى: بنظر الناقد إن تعريف العقل المكوّن بأنه (الملكة التي يستطيع بها كل انسان 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)⁵⁰⁷.

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 يوحي 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.

506 تكوين العقل العربي، ص15.

507 نظرية العقل، ص13-14.

الملاحظة الثانية: بنظر الناقد إن تعريف العقل المكوّن بأنه (مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالنا)، وتوصيف هذه (المبادئ والقواعد) بأنها (على الرغم من كونها تميل إلى الوحدة فإنها تختلف من عصر لآخر، كما قد تختلف من فرد لآخر)، لا وجود لهما أيضاً لدى لالاند، وإنما هما مترجمان بدورهما عن فوكييه⁵⁰⁸.

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 الإضافي 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 لالاند⁵⁰⁹.

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»⁵¹⁰.

على أن الأشكال 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، المذكوراً حتماً في كتاب فوكييه. فهذه نقطة هامة يُفترض أنها لا تغيب على الناقد الذي حاول أن يجمع كل

508 نظرية العقل، ص14.

509 المصدر السابق، ص15.

510 المصدر السابق، ص15.

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 إليه (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 أبدأً 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»⁵¹¹.

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 المقترح 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

511 تكوين العقل العربي، ص16.

ستراوس ويُظهره بمظهر الناقد في قضية لم يخلّ بها لالاند. بل أكثر من هذا زعم الناقد بأن الجابري لم يطلع حتى على كتاب ستراوس الذي يحيل إلى مصدره (الفكر الوحشي)، حيث يقتبس عبارته من كتاب فوكييه المشار إليه⁵¹².

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 ستراوس في نفس هذا السياق والذي يفترض أن نظرية لالاند لم تضع في عين اعتبارها كون كل عقل مكوّن يفترض عقلاً مكوّنًا قبله؛ إن ذلك إنما يبرره على الظاهر بأن لالاند لم يكن بتلك الصراحة في تحديد هذه المسألة مثلما وردت عن ليفي ستراوس الذي قال بها من غير غش 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 مطلق⁵¹³. 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 ستراوس. مما يبرر للجابري إخضاعه إلى ما يشبه النقد، ويبرر في الوقت ذاته إدخال مقالة ستراوس كشاهد موظف للنقد وذلك بنقله من مجاله في سجاله مع سارتر إلى حقل لالاند، من غير ضرورة لأن يكون ستراوس قد تعرّض 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

512 نظرية العقل، ص15 وما بعدها.

513 نظرية العقل، ص19.

الجابري. ويبدو أنه غير موجود في كتاب فوكييه، وإلا لما سكت عنه الناقد، خاصة وأن الجابري لم يشر إلى مصدره⁵¹⁴.

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 فوّت 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 نقلة نوعية من مشروع لنقد تكويني وصيروري إلى مشروع لنقد بنيوي للعقل العربي⁵¹⁵.

⁵¹⁴ 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 التي يعتبرونها الثقافة الوحيدة والممكنة، أو على الأقل العالم الثقافي الخاص بهم (تكوين العقل العربي، ص16. ولاحظ: نظرية العقل، ص20).

⁵¹⁵ نظرية العقل، ص18 وما بعدها.

والواقع إن ما طرحه الناقد بخصوص الملاحظة الخامسة - التي تنطوي على عدد من الملاحظات - يستدعي التوقف. فنحن لا يعنيها إن كان الجابري أدرك غاية تمييز لالاند للعقل أم لم يدركها، كما لا يعنيها إن كان قد اتخذ من لالاند مرجعاً مطلقاً بهذا الخصوص أم أنه وظّف شطراً من نظريته فحسب، بل ما يعنيها 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 الخطأ⁵¹⁶.

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 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

انظر: تكوين العقل العربي، ص 16.

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 العقلين 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 دعفاً للملابسة ينبغي أن نشير إلى أنه 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 ابستمية، خاصة وإن الباحث، أي باحث، لا يمكنه التجرد عن نزعة الانحياز. لكن الذي جرّد الجابري عن نقده الابستمية وجعله يمارس النقد الجدلي إنما هو انحيازه غير المعرفي، أي ذلك المنطلق من اعتبارات أيديولوجية كما أوضحنا سابقاً، بدلالة أنه لا يعرض ما ينحاز إليه إلى أي نقد معرفي، بل

كثيراً ما يقع في تناقضات ومفارقات لا يمكن تبريرها إذا ما حملناه محملاً قائماً على البحث الاستيمى، في حين أنها مفسرة تماماً من منظار الطابع الأيديولوجي.

أما ما أورده الناقد من أن الجابري بدا عليه وكأنه غير مسلكه من مسلك 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 يمتد 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 وتصريحاً⁵¹⁷. وهو أمر لا يبعث بالضرورة على التناقض وعدم الاتساق كما يوهم الناقد. أي من الممكن فعلاً الجمع بين القراءتين التاريخية والبنيوية من دون تناقض، وذلك إذا ما كانت القراءة التاريخية تجري ضمن الاطار البنيوي 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 انتاجها. 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 الاسلامية على الخلاف، خاصة أن هذه الثقافة - كما يقول حسن حنفي - ثقافة مركزية وليست طردية⁵¹⁸، أي أنها أقرب إلى القراءة البنيوية 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.

انظر على سبيل المثال تصريحه في مقدمة كتابه تكوين العقل العربي، ص6.
مقدمة في علم الاستغراب، نفس المعطيات السابقة، ص14 و82.

517

518

ثانياً:

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) يتتبع ويدرك عقل الأشياء (أو العقل الموضوعي)»⁵¹⁹.

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 اتصاله في كتاب كورنو، لا في انقطاعه في معجم فوكييه، 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 (logos، ratio، raison)، 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)»⁵²⁰.

وقد اعتبر الناقد أن عدم ادراك الجابري لإحتجاجية كورنو على التباسات اللغة الفلسفية أفضى به إلى أن «يرتكب خطأً فلسفياً لا يغتفر في ترجمته La raison des choses بـ (عقل الأشياء)»⁵²¹.

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 دافعاً⁵²². بل اعتبر هذه اللفظة تعني ذريعة وباعثاً وحجة ولا تعني سبباً⁵²³. 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 وإدانته للجابري على ما وظّفه من نص كورنو. فليس هناك من دليل في نص الجابري يثبت أنه أراد تبيان مذهب

520 نظرية العقل، ص250-251.

521 نظرية العقل، ص251.

522 المصدر السابق، ص255.

523 نفس المصدر، ص256.

كورنو أو اعتبره 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 الملابس اللفظية لا في موضع اعتقاده هو بالذات. لذلك جاء في النص المذكور قوله: (بحيث يمكن القول..). فذكر عقل الذات وعقل الأشياء كدلالة على تلك الملابس للفظة *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 مالبراناش من معجم فوكييه، وأحال في الهامش إلى الأعمال الكاملة لهذا الفيلسوف، رغم أنه ما رآها ولا اطلع عليها. فنص مالبراناش الذي نقله الجابري، من غير ذكر لرقم الصفحة ولا رقم المجلد، يقول: «إن العقل الذي نهتدي به عقل كلي (...) عقل دائم وضروري (...)». وإذا كان صحيحاً أن هذا العقل ضروري ودائم وثابت لا يتغير فهو لا يختلف عن الله»⁵²⁴.

ويزعم الناقد أن هذا النص بما فيه من نقاط الفراغ (...) كله وبحرفه مذكور 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 النص المقطع الذي اقتبسه فوكييه منتزع 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»⁵²⁵.

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 سنرى⁵²⁶.

525 نظرية العقل، ص199.

526 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 الفكر العربي؛ هو إدراك ضعيف قائم على الربط لأدنى مناسبة، كما سيمر علينا نماذج من ذلك أثناء ذكره للشواهد التي يدين بها الجابري. وعلى العموم تجد عدم التأنى والتحامل وسرعة الاتهام، مع عدم إيراد الاحتمالات الممكنة مهما كانت قوية ومبررة؛ هي من العلامات الوافرة في كتاب (نظرية العقل).

الجابري والسرقات الفكرية والأدبية

1 - اتهم الناقد الجابري بما يُطلق عليه السرقات الأدبية أو الفكرية. حيث اعتبر اشكالية التفكير بالعقل وفي العقل «مستعارة لفظاً ومعنى، شكلاً ومضموناً، من مصدرين مكتومين أو مسكوت عنهما تماماً»⁵²⁷. اذ جاء عن الجابري قوله: «التفكير في العقل درجة من المعقولية أسمى بدون شك من درجة التفكير بالعقل»⁵²⁸.

واعتبر الناقد هذا القول مأخوذاً حرفياً من عبارة وردت في كتاب محمود قاسم (نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الاكوييني) 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»⁵²⁹.

ولا شك أن هذه العبارة تتشابه كثيراً مع العبارة التي أوردها 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)⁵³⁰.

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 «مستعارة لفظاً ومعنى، شكلاً ومضموناً، من

نظرية العقل، ص 27-28

تكوين العقل العربي، ص 18.

نظرية العقل، ص 28.

المصدر السابق، ص 31 وما بعدها.

مصدرين مكتومين». فما يؤاخذُه 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.

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 وقفاً 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 التراتبي⁵³¹.

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 تفرعاته 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 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»⁵³².

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 بينّا.

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، وكل ما هو عقلي فهو واقعي)⁵³³. فالناقد يرى «أن هذا القلب لا يمكن أن يقارفه إلا من يجهل جهلاً مطبقاً فلسفة هيجل وروحها ومفرداتها المركزية»⁵³⁴.

* * *

532 بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1984م، ج2، مادة (هيجل)، ص591-592.
533 تكوين العقل العربي، ص22.
534 نظرية العقل، ص239.

كما في سياق ثالث اتهم الناقد الجابري بالأخذ عن هيجل 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 هيجل، 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»⁵³⁵.

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..»⁵³⁶. وإذا كان الجابري لم يذكر اسم هيجل ولا كتابه كمصدر لهذه العبارة؛ فإنه بعد انتهائه من الفقرة التي بدأها بتلك العبارة يشير إلى كتاب روبن الفرنسي⁵³⁷، مما يوحي أنه اعتمد 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»⁵³⁸.

535 نظرية العقل، ص170. وانظر: موسوعة الفلسفة لبدوي، مادة (هيجل)، ج2، ص915.

536 تكوين العقل العربي، ص19.

537 انظر: تكوين العقل العربي، ص19-20 و30.

538 نظرية العقل، ص172-173.

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 بالبذور الأولى، لا تدرك بالحواس وإنما تُتصور بالعقل فقط. ولقد كان الكون في أول أمره عبارة عن خليط فوضوي من هذه البذور، 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 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 محرّكة 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، فتشكّلت 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 محرّكة، بل إنه (عقل)، فهو يعرف ويعقل ذلك الخليط - العماء - كما يعرف ويعقل ما تفرع عنه من كائنات وما أقام من نظام»⁵³⁹.

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 النظام⁵⁴⁰، بل إنها وردت كذلك في بعض النصوص الدينية ومنها الأحاديث النبوية بما هو قريب عن هذا المعنى⁵⁴¹. 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 التبخيس⁵⁴². 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 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

⁵⁴⁰ مثلاً تقارب المفردات الواردة في نص كل من السواح والجابري ما جاء في النص الفلسفي لمعنى العماء، إذ عرّف 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 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 اليه في هذا النص هو العماء، وعلى ذلك فكل ما ليس مرتباً ولا منسجماً فهو عماء». صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، نشر الشركة العالمية للكتاب، مادة العماء، ج2، ص103.

⁵⁴¹ جاء انه سئل 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).

⁵⁴² نظرية العقل، ص266.

كونزيت. فالجابري يقول: «أما المنطق فإنه سيصبح هو الآخر - كما قال كونزيت - عبارة عن (فيزياء موضوع ما)»⁵⁴³.

لكن يلاحظ أن تعريف الجابري هذا؛ قد استنتجه فعلاً عما نقله من تعريف كونزيت للمنطق الأرسطي، بمعنى أن الجابري لا يني أن يكون كونزيت عرّف 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 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»⁵⁴⁴.

فهذا النص الذي نقله 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

543 تكوين العقل العربي، ص25.

544 المصدر السابق، ص52.

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 كونزيت للمنطق الأرسطي بأنه (فيزياء الموضوع ما) لا يعني سوى شيء واحد: (فيزياء الموضوع العديم القيمة). وتلك هي أصلاً فرضية عمل غونسييت الأساسية: فانطلاقاً من الموضوع (المتطور) للغاية الذي تتعامل معه الفيزياء الحديثة، ألا هو الموضوع الذري، فإن الموضوع 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 غونسييت 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)»⁵⁴⁵.

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 اتخذه 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 الاستيمى كما ينبغي، حيث نجد الاتهام والتحامل والجدل والتنقيير في كل شاردة وواردة، أو السعي نحو إتقاط الثغرات مهما كانت صغيرة ليست ذات قيمة. والواقع إن الجابري نفسه لا يخلو هو الآخر من الجدل والتلاعب في الإحضار والتغيب، بل والتحامل 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 إليه في مستهل هذه الخاتمة - هو عبارة عن «اطروحة تغيير، وليس مجرد اطروحة تثقف».

وهنا الأهمية، ذلك إنه يفتح أمامنا آفاقاً من التفكير لم يكن بالإمكان فتحها ما لم تنطلق 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 الاستيمى 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 يبعث 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 محسن⁵⁴⁶

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 نظراته الكلية اتجاه دراسة التراث ورؤيته الخاصة للعقل العربي بما يتضمن من أنظمة معرفية، وهو يشمل ثلاثة فصول ، الفصل الأول 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 أنظمة 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 مجملًا لأهم المفارقات والتناقضات التي سقط فيها مشروع (نقد العقل العربي)..

نص الحوار

§ ان 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

⁵⁴⁶ ضمّن الباحث يوسف محسن هذه السلسلة في كتاب (استعمالات فهم الدين). وقبل ذلك تمّ نشرها لدى موقع فهم الدين عام 2013م: <https://www.fahmaldin.net/index.php?id=2220>

الجابري في التكوين والبنية والعقل السياسي والعقل الأخلاقي مشروع موحد ومتماسك؟ ما هي أسباب هذا الاختزال؟

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 الآخر من دون تباعد، وكلاهما يخضعان الى ذات البحث والادوات والصيغة المنهجية والتقسيم وحتى التفسير. وهذا ما لا نجده لدى الجزئين المتبقين. لذلك اكتفيت ببحث الاولين واضفت اليهما ابحاثاً اخرى تخضع الى ذات الطريقة ونمط التفكير من البحث ككتاب نحن والتراث.

§ كيف أقام الجابري الفصل بين نقد العقل النظري ونقد العقل العملي من العقل العربي؟

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 العقليين 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.

§ 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 ؟

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 يمت 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.

فكان 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 ومنهجيتها كالذي فعله في التكوين والبنية.

§ هل هناك اتساق بين البنية النظرية والبنية العملية لهذا العقل في مشروع الجابري، أي إن الجابري من وجهة نظري لم يخرج عن فرضياته النظرية؟

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.

§ 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؟

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.

§ 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؟

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.

§ رغم منهج الجابري العقلاني ولكن ظلت تلك العقلانية متصفة بصيغة سلفية واضحة ما هو رأيكم؟ فضلا عن ذلك في نهاية المطاف ان الترسبات الأيديولوجية للجابري تنتصر على المنهج الأيستمولوجي؟

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 الأيديولوجية فمن الواضح انها فاقت منهجه الأيستمولوجي. وهناك معطيات كثيرة تبين هذا المنحى الأيديولوجي.

§ 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 والأيديولوجيا والأنظمة المعرفية للثقافة العربية، ما أدى إلى إقصاء الإنتاج الصوفي العرفاني والعقل الباطني والتركيز على عرب المغرب دون المشرق؟

هذه واحدة من النقاط الدالة على مسلكه الأيديولوجي، واستخدامه المعايير المزدوجة عندما يحاكم مفكري المشرق الاسلامي بالتضعيف والتوهين، فيما يعظم من اقرانهم في المغرب رغم ان الافكار لدى فلاسفة الطرفين تتشابه وتصل الى حد التماثل والاستعانة بالفكر المشرقي ان جاز التعبير.

§ من وجهة نظري إن مشروع الجابري كان قائم على (مركزية العقل العربي) و(هاجس التصنيف وبناء الأنساق) ما هي وجهة نظركم؟

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.

§ 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)؟

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.

§ ان المنظومة الفكرية للجابري وخاصة في كتابيه التكوين والبنية تعود إلى هيغلية مستترة رغم إن الجابري يستخدم الأسئلة المادية والمفاهيمات والمقولات الحديثة؟

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).

§ 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؟

بالفعل ان الجابري قد مارس الانتقائية بكثرة، كما مارس التعميم وازدواجية المعايير بكثرة ايضاً. وكل ذلك لاعتبارات ايديولوجية.

§ 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؟

لا شك ان عمل الجابري هو عمل بنيوي من حيث الصميم، فهو وان يبحث في تكون الفكر وصورته 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.

§ 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؟

هذه نقطة من نقاط تجني الجابري على التراث الشيعي حيث وصمه بالعقل المستقل 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 للاجتهد 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.

§ 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؟

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 يعول 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 .

§ تحدث الجابري عن انفصال الجغرافيتين المشرقية والمغربية لتحقيق النهضة العقلانية؟ هل ان اللحظة المشرقية عائق أمام النهضة العقلانية؟ ولماذا؟

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.

§ ما مدى مساهمة الإنتاج الصوفي العرفاني في تشكيل بنية العقل العربي؟

يقع الانتاج الصوفي العرفاني ضمن النظام العرفاني، وقد اعتبره الجابري بانه قد صبغ العقل العربي بمعية البيان قروناً طويلاً الى يومنا الحاضر. وكانت اعظم تجلياته المؤثرة تتمثل باتجاه الغزالي الذي اضفى عليه الشرعية الدينية في الوسط السني، مما جعله قوياً في حضوره الى هذا اليوم.

§ استخدم الجابري (لقطية الباشلارية) ومن خلال هذا المفهوم قسّم الفكر العربي إلى لحظتين (لحظة مشرقية، لحظة مغربية) ما مدى صحة فرضية انقسام الفكر العربي إلى لحظتين احدهما عقلانية، والأخرى لا عقلانية؟ وهل هناك قطاع وانفصالات في تاريخية الفكر العربي أم إن هذا الفكر العربي يمثل صيرورة موحدة؟

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 اوضح 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.

§ لماذا اقترنت اللحظة المشرقية في الفكر العربي في مشروع الجابري وفي المشاريع العربية الأخرى مع ظاهرة الانحطاط الحضاري؟

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.

§ 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؟

ان 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 وظف العديد من المفاهيم المشتقة منها لتحديد طبيعة العقل العربي منهجاً ورؤية؛ كمفهوم الصحراء والاعرابي والتشبيه والبلاغة وما اليها، رغم اختلافنا معه حول هذا التحليل. اما حقيقة الانتاج داخل هذا التراث الضخم فهي لا تدع امكانية اخرى غير وصفه بالاسلامي او الديني.

§ أتساءل عن المغزى من استخدام مفهوم (العقل العربي) في التكوين والبنية؟ المغزى السياسي والإيديولوجي والابستمولوجي؟ 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 ليطالب باستعادته من جديد، ولو باسترداده من الغرب ضمن مقولة: (هذه بضاعتنا ردت اليينا).

§ 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؟

ان 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.

§ لماذا العودة المستديمة في مشروع الجابري الى سلطة الاعرابي الما قبل - إسلامي، هل هنا يكمن المغزى في ركود وثبات العقل العربي الصحراوي؟

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

عقلين وافدين اخرين، وان عقّد المسألة بافناء العقل العربي وجعله عقلاً عالمياً كما اشرنا الى ذلك من قبل.

§ ان الانظمة المعرفية التي ابتكرها الجابري (النظام البياني والنظام العرفاني والنظام البرهاني) هي انعطافة في تصنيف انساق الثقافة العربية، ولكن فرضية الفصل والقطائع بين تلك الانظمة أوقعته في فخ إيديولوجي؟ ألم تكن تلك الأنظمة المعرفية تعمل على استثمار النص واكتشاف مكوناته؟

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).

§ ما مدى مساهمة الإمامية الاثني عشرية أو الشيعة على العموم في تأسيس العقل العربي؟

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 بمناهجهما الاربعة.

§ (الجابري يجرّد الامامية الاثني عشرية من صفاتها المعيارية او البيانية ليضعها في دائرة العرفان والباطنية المحض وشبيهاً بالاسماعيلية، ذلك انه ميز 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؟

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!؟

§ هل هذا معناه ان الجابري يضع الامامية الاثني عشرية داخل النظام الوجودي؟

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.

§ ألم ترَ معي ان الامامية الاثني عشرية تحتوى في بنيتها الذهنية على نزعة باطنية عالية؟

لا شك في ذلك، فبالفعل ان الامامية الاثني عشرية تحتوي على نزعة باطنية عالية، لكن هذه الباطنية ليست بالضرورة نابعة 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.

§ ألم يمتلك (الشيعة والسنة) كل منهما نظاماً معرفياً كاملاً في الفقه واللاهوت والتفسير والشخصيات الملهمة للدين.. وهذا يدل على قراءتين مختلفتين تماماً للدين؟

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.

§ انا اتفق إلى حد ما مع الاطروحة التي تقول بان الشيعة والسنة هما دينان متكاملان (الدين الشيعي والدين السني)؟ وهناك قطائع بينهما (لاهوتياً وسياسياً وفقهياً وايدولوجياً)؟

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 الى نوع من القدسية قد تفوق قدسية ما يقرءان. وعلى الرغم من انهما 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

(أ)

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 إبن حزم الاندلسي،

تحقيق الدكتور احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت، الطبعة الأولى، 1983م.

- رسالة مراتب العلوم، ضمن الرسائل الآنفة 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 العوا، مطبعة الجامعة السورية، 1378هـ - 1958م.

إبن خلدون

- تاريخ إبن خلدون، الطبعة الثالثة، المكتبة المدرسية ودار الكتاب اللبناني، 1967م.

- مقدمة إبن 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 مدكور، 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.

إبن طفيل

- رسالة حي بن يقظان، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1968م.
- إبن عبد العالي، عبد السلام
- الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة في بيروت، الطبعة الثالثة، 1986م.

إبن 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 المرسله 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.

الاسترآبادي، 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 و عثمان 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

- كشف اصطلاحات الفنون، مكتبة الخيام، طهران.

التوحيدي

- الامتاع والمؤانسة، 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.

جلبي، 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 الحدائثة، 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.

ريشنيباخ ، 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)

السبزواري، 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 دانية للنشر، 1990م.

(ص)

صدر المتألهين الشيرازي

- الشواهد الربوبية، مقدمة وتصحيح وتعليق سيد جلال الدين اشتياني، مركز نشر دانشگاهي، الطبعة الثانية.

- أسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران، 1402هـ.

- تفسير القرآن، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات بيدار في قم بايران.

- مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي.

- المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح سيد جلال الدين اشنتياني، 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 الأثرية، طبعة حجرية قديمة، 1313هـ.
- عرشيه، تصحيح وترجمة فارسية بقلم غلام حسين آهني، كتابفروشي شهريار في اصفهان، 1341هـ. ش.
- المظاهر الإلهية، تحقيق وتقديم وتعليق سيد جلال الدين اشنتياني، 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 اشنتياني، 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 الساقبي، 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.

(غ)

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 وماأخذه على المشائين العرب، ضمن الكتاب التذكارى لشيخ الاشراف شهاب الدين السهروردي، نفس المعطيات السابقة.

- أرسطو طاليس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958م.

فرانك، فيليب

- فلسفة العلم، ترجمة الدكتور 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، 1390 هـ.

الكليني

- أصول الكافي، دار صعب - دار التعارف، بيروت، الطبعة
الرابعة، 1401 هـ.

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 و تعليق سيد جلال الدين
اشتياني، نشر مكتب الاعلام الاسلامي في طهران.

(م)

محمد، يحيى

- موسوعة المنهج في فهم الإسلام (5-1)، مؤسسة العارف، بيروت، 2016-2019م.

- 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، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2014م.

- 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، 1958م.

مدكور، ابراهيم

- بين السهروردي وإبن سينا، الكتاب التذكري لشيخ الاشراف 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 وإشراف 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.