

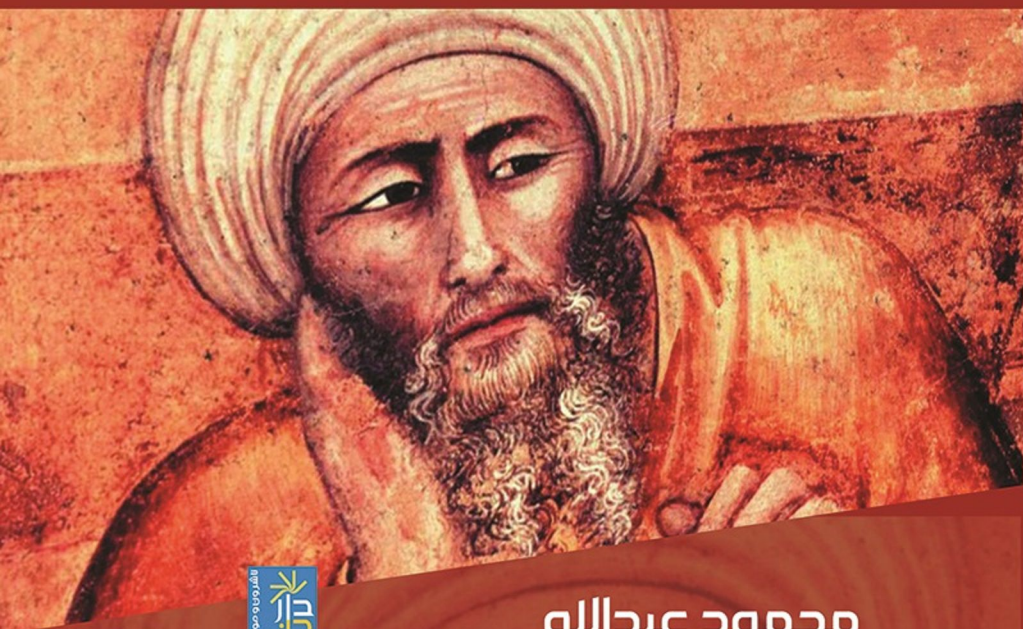
محمود عبدالله

نحن والعرب

نحن والعرب

العقلانية من ابن رشد إلى الجابري

تحرر الثقافة الأحوازية من الفكر الفارسي



www.dardjilah.com

محمود عبدالله



نحن والعرب
العقلانية من ابن رشد إلى الجابري
تحرر الثقافة الأحوازية من الفكر الفارسي

نحن والعرب

العقلانية من ابن رشد إلى الجابري

تحرر الثقافة الأحوازية من الفكر الفارسي

محمود عبد الله

الطبعة الأولى

2017



رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (2016/3/1404)

189.65

ياسين، محمود عبد الله

نحن والعرب العقلانية من ابن رشد إلى الجابري تحرر الثقافة الأحوازية من
الفكر الفارسي / محمود عبد الله ياسين. - عمان: دار دجلة للنشر والتوزيع
2016.

ر.أ: (2016/3/1404)

الواصفات: / الفلسفة الإسلامية / الإسلام /

أعدت دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية.

2017

دار دجلة

ناشرون وموزعون



المملكة الأردنية الهاشمية

عمان - شارع الملك حسين - مجمع الفحيص التجاري

تلفاكس: 0096264647550

خلوي: 00962795265767

ص.ب: 712773 عمان 11171 - الأردن

E-mail: dardjlah@yahoo.com

www.dardjlah.com

ISBN: 9957-71-650-9

الآراء الموجودة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الجهة الناشرة

جميع الحقوق محفوظة للناشر. لا يُسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق

استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي من الناشر.

All rights Reserved No Part of this book may be reproduced. Stored in aretrieval
system. Or transmitted in any form or by any means without prior written
permission of the publisher.

المحتويات

مقدمة 15

الفصل الأول: الثورة الإصلاحية في مقاومة الاستعمار وقوى التخلف المتحالفة معه

في ساحة الثقافة الأحوازية

- 1-: نظرية الثورة الوطنية الإصلاحية التجديدية..... 27
- ماذا نعني من الثورة العقلانية الوطنية في ساحة الثقافة الأحوازية ضد
خطر الاستعمار والتخلف؟ 27
- 2-: مرجعنا في طرح الثورة الإصلاحية الوطنية 33
- أولاً: الفيلسوف العربي ابن رشد 33
- ثانياً: فيلسوفنا العربي المعاصر الجابري 40
- 3-: التحول في الثقافة الأحوازية يتطلب فكراً وطنياً إصلاحياً 47
- هل تقوم ثقافة وتنشأ سياسة دون فكر يساندهما؟ 47
- 4-: معنى علاقتنا بالعرب 51
- (مفهوم العرب بأي معنى؟) 51

الفصل الثاني: قراءة بنائية لنصوص الجابري في تجديد الثقافة الأحوازية

- أولاً: نظر الجابري إلى التراث والحداثة وبناء الفكر النهضوي العربي 59
- 1-: مؤلفات الجابري لا تمثل لنا مرجعية خارج أفق ثقافتنا بل هي عمق
ثقافتنا 59
- (ما نقدمه من قراءة بنائية تفيد قضيتنا المطروحة) 59

- 2-: الحداثة لا تعني إلغاء التراث، فهي رؤية ومنهج 62
 (أزمة فهم) 62
 3-: العلاقة بالماضي في الفكر الأوروبي 66
 4-: العلاقة بين التراث و الحاضر ليست كما في أوروبا 68
 أولاً: الصراع بين القديم والجديد في المجتمع 68
 ثانياً: التجديد وعدم تشوه الهوية والانطواء بالماضي 68
 5-: نقد السائد من القراءات 70
 ماذا يعني من هذا التحديد والمسمى قراءات سلفية؟ 72
 كيف نعيش عصرنا؟ وكيف نتعامل مع تراثنا؟ 73
 6-: الخطاب العربي المعاصر قراءة النهضة والحاضر 81
 أولاً: مؤلف يجمع بين نقد التراث والحاضر 81
 ثانياً: فشل العقل العربي: الخطاب العربي هو خطاب الذاكرة لا خطاب
 العقل 85
 ثالثاً: الفصل بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي 86
 (توظيف ايدولوجي مضاعف لإيديولوجيا ثانية) 86
 ثانياً: تجديد التفكير في مشروع متجدد 88
 1-: الحاجة إلى التجديد الدائم في الثقافة العربية الإسلامية 88
 2-: مؤلفات ابن رشد والحاجة إليها فيكتب الجابري 93

الفصل الثالث: خطاب المنتج العقلي العربي الإسلامي الخالص

- 1-: مقدمة عن مؤلف صعب وشاق 101
 2-: النقد ما قبل التجديد والنهوض 106
 3-: العقل العربي ليس مقولة فارغة ولا شعاراً للمدح أو الذم 111
 4-: تشييد العلوم العربية الأربعة والجهد المبذول 112

- إذا كانت الفلسفة اليونانية هي معجزة اليونان فإن العلوم العربية هي معجزة العرب.....112
- 5-: الحكم على الجديد بما يراه القديم.....114
- (الحضارة العربية حضارة فقه).....114
- 6- المشرع الأكبر للعقل العربي وقواعد قضية الحكم والخلافة.....117
- أولاً: آلية صياغة الفقه وعلم الكلام عند أهل الحديث والبيان من السنة..120
- ثانياً: المعتزلة وعدم الحاجة إلى منطق أرسطو ومأزق الأشاعرة السنة.....125
- 7-: الفكر كما العلم يؤسس بدوافع.....128
- النحو والبلاغة في التفكير العربي.....128
- أولاً: فعل عقلي واحد أسس الإنتاج النظري العربي الإسلامي في دائرة البيان- ما البيان؟.....131
- ثانياً: المعقول الديني العربي في مواجهة اللامعقول الديني.....132
- ثالثاً: بيان قرآني معقول عن الكون ونظامه(الوسائط تحالف منطق القرآن).....134
- رابعاً: البرهان العقلي في الخطاب القرآني والناس.....135
- خامساً: المعقول الديني العربي والناس - دليل وجود الله ودليل نبوة محمد.....136
- سادساً: ثلاثة عناصر تحدد المعقول الديني مقابل إنكار الصانع والرسالة...136
- الفصل الرابع: الفكر الفارسي الشيعي يستقي معارفه من الموروث اللامعقول العقلي القديم**
- أولاً: الفكر الشيعي الفارسي نفوذه في الثقافة والجغرافية العربية- الأحواز
- أ نموذجاً.....141
- 1- الفكر الشيعي تأسس بداية على العرفان واللامعقول.....149
- (خطر الموروث القديم الفارسي على نهضة العرب الأولى).....149
- 2- ممثل الهرمسية والموروث القديم الفكر الفارسي الشيعي.....152

- 3- الفكر الشيوعي انتهى إلى تبني معرفة غير إسلامية هي معرفة فارسية/هرمسية 155
- 4- جهد الفكر الشيوعي بقي منصباً كله على الإمامة/الولاية وهي فكرة غير إسلامية 157
- 5- خطورة الفكر الفارسي الشيوعي داخل الثقافة العربية الإسلامية 168
- لماذا كتاب الشهرستاني في موضوع الموروث القديم يتوافر فيه شرط التعريف 168
- 6- المعقول الديني العربي واللامعقول العقلي 173
- (معركة المعتزلة مع المانوية الفارسية في مسألة - القول بالإلهين وإنكار النبوة) 173
- 7- الهرمسية الصيغة المشرقية للأفلاطونية أصل الفكر الفارسي الشيوعي ... 175
- 8- الهرمسية المشرقية فلسفة نوميونوس تدخل إلى الثقافة العربية الإسلامية، وموطنها الكوفة الشيعية 181
- 9- من اللامعقول العقلي إلى العقل المستقل في الثقافة العربية الإسلامية .. 187
- (المعلم - الإمام الاتجاه الشيوعي العرفاني - الغنوصي - حلول الإله في أئمتهم) 187
- 10- نظام العرفان ضداً على نظام البيان العربي 191
- (لم يكن متجهاً إلى تأسيس عقلانية) 191
- 11- المشرقيون الفرس - ابن سينا إيران والمغربيون مدرسة بغداد 194
- (مواجهة المعقول العربي اللامعقول الفارسي) 194

الفصل الخامس: بناء خطاب العقلانية في التراث وحاجة التجديد المستمر

- أولاً: تنصيب العقل في الثقافة العربية الإسلامية ضد خطر اللامعقول العقلي 207

- 1- الكندي كان رافضاً الوسائط الهرمسية التي قال بها بعده الفارابي
 وابن سينا..... 207
- 2- أزمة أسس العقل العربي الثانية- بين خطاب الكندي وخطاب
 الفارابي..... 209
- 3- الاصطدام بين أهل البيان وأهل البرهان في الفكر السني 210
- 4- الفصل بين البيان والبرهان أو بين الدين والفلسفة كان ضرورياً
 ولكن..... 211
- 5- تكريس الهرمسية في البيان العربي نفسه، الأسباب والنتائج..... 212
- (وضعية العرفان الصوفي السني تختلف) 212
- 6- الغزالي والجمع ما بين نظم المعرفة الثلاثة- البيان والبرهان
 والعرفان..... 216
- (رد الغزالي على الفلسفة وفق ما قرره ابن سينا وليس وفق قواعد
 المنطق اليوناني) 216
- 7- الغزالي يؤسس الأزمة في العقل العربي..... 217
- (قراءة الغزالي من منظارين) 217
- 8- الغزالي يترك البيان العربي ويتجه إلى العرفان..... 220
- ما دوره في أزمة واستقالة العقل العربي؟ 220
- ثانياً: خطاب العقلانية في التراث من ابن حزم إلى ابن رشد 223
- (المعرفة الثالثة البرهانية)..... 223
- 1- (الزمن السياسي الإيديولوجي العربي بقي واحداً لم يتغير قروناً
 طويلة) 223
- 2- عملية التجاوز؛ دين الله كله ظاهر وبرهان في مواجهة الباطن
 والعرفان..... 226

- 3- ابن حزم الأندلسي في مواجهة الباطنة الشعية الفارسية.....230
(تأسيس البيان العربي على البرهان العقلي لمواجهة اللاعقلانية
السنية).....230
- 4- ابن حزم الأندلسي وإبطال الآراء الشيعة الهرمسية التي لا يسندها
العقل الكوني.....233
- ثالثاً: ابن رشد حاضراً في فكر الجابري المتجه إلى مشكلة التقدم في الفكر
العربي.....236
- 1- سؤال لا بد من طرحه هنا- لماذا ابن رشد؟.....236
- 2- ابن رشد حاضراً في كل مؤلفات الجابري.....237
- 3- إقصاء العرفان والفصل بين البيان والبرهان من ابن حزم إلى ابن رشد. 239
إنها بداية جديدة فعلاً، للفكر العربي ولكن.....239
- 4- إقصاء العرفان وبناء علاقة البيان والبرهان.....240
- 5- مهمة ابن رشد تختلف عن مهمة ابن حزم في التأسيس.....241
- 6- نظرا بن رشد من علاقة الدين والفلسفة إلى مواجهة التكفير وغلط
ابن سينا.....242
- 7- ابن رشد: القرآن كله دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه للنظر.....244
(ابن رشد يرد على الفرق).....244
- 8- خلاصة الجابري عن أصالة فكر ابن رشد وخطأ مقولة التوفيق بين
الفلسفة والدين.....246

الفصل السادس: مؤلفات ابن رشد الأساسية بناء العقلانية وضرورة العلم والمعرفة

- ضرورة تجديد وعينا الدائم بعقلانية أسلافنا.....251
- مؤلفات ابن رشد في رد الآراء المنحرفة عن علاقة الشريعة والفلسفة.....253
- أولاً: كتاب فصل المقال/ علاقة الدين بالمجتمع.....253

- 1- فصل المقال 254
- 2- ابن رشد في رد الآراء المنحرفة للعلاقة بين العقل - الفلسفة والدين 257
- (وجوب النظر العقلي في مواجهة فتوى التكفير والمنع) 257
- 3- ضرورة النظر في الفلسفة فهي لا تصطدم مع الشريعة الإسلامية 259
- 4- ماذا قال لنا ابن رشد عن حرية التفكير العقلاني 262
- 5- القسم الثاني: من مؤلف فصل المقال (أحكام التأويل) 263
- عند التعارض بين الوحي والفلسفة فإن الحل هو التأويل 263
- 6- تكفير الغزالي لفلاسفة الإسلام في ثلاثة مسائل، ونقد ابن رشد المزدوج 265
- 7- خاتمة كتاب فصل المقال: علاقة الدين بالمجتمع 269
- أولاً: التأويل - ابن رشد شجب ممارسة السياسة في الدين 269
- ثانياً: رأي ابن رشد في الغزالي (منع كتبه) 270
- ثالثاً: القضية الجوهرية - قضية السياسة والتأويل 272
- ثانياً: كتاب: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة/ أقرب إلى مشاغل عصرنا 272
- حاجتنا اليوم إلى الإنتاج الرشدي مضاعفة 272
- (1) تراثنا لم يكن واحداً، كان مصدراً لمحاربة العقل وكان مصدراً للانفتاح والعقلانية 272
- (2) الغرض من الكتاب: مقدمة تحليلية - ابن رشد وتصحيح العقيدة 275
- أولاً: الكتاب: الإطار والأفق 275
- ثانياً: بنية الكتاب ومضمونه 279
- (1- فرق محدثة وأقاويل مبتدعة) 279

282.....	التوافق بين الشريعة والعلم
283.....	ثالثاً: أهم القضايا المطروحة
292.....	2- الطريق التي قصد حمل الناس عليها
292.....	(البديل عند ابن رشد)
292....	أولاً: دليل العناية هو الأول على وجود الله، ودليل الاختراع هو الثاني
294.....	ثانياً: دليل الاختراع: مسألة إثبات وجود الله
296.....	ابن رشد رفع الأسباب العقلية يؤيد نفي الخالق الله تعالى
296.....	(القول بالأسباب الطبيعية لا يمس الإرادة الإلهية)
300.....	الخاتمة: الأنبياء ضرورة اجتماعية
301.....	ثالثاً: كتاب - تهافت التهافت
301.....	1- من أجل تصحيح ما لحق بالفلسفة والشريعة من ضرر
302.....	2- مهمة كبرى خاضها ابن رشد لم يسبقه إليها أحد
302.....	(ظاهرة جديدة- رد الغزالي على الفلاسفة، ورد ابن رشد عليه)
303.....	أولاً: تصحيح مقولة خاطئة منتشرة بيننا عن ضربة الغزالي للفلسفة
303.....	(الفقرة 3- الضربة القاضية- الكاذبة)
308.....	ابن رشد: الأستاذ المصحح لأخطاء ابن سينا والغزالي
308.....	الفقرة (20)
310.....	ابن رشد: في مواجهة خطابات وتوظيفات إيديولوجية وقومية فارسية
310.....	الفقرة (21- غياب الهاجس الإيديولوجي عند ابن رشد)
311.....	غرض الكتاب تجاوز ابن سينا والغزالي معاً وتصحيح العقيدة والفلسفة
311.....	الفقرة (22- نص يخاطبنا نحن اليوم...)

ثانياً: مقدمة تحليلية: للدفاع عن الرؤية العلمية وأخلاقيات الحوار.....	312
(صعوبة موضوع: كتاب تهافت التهافت لصاحبه ابن رشد).....	312
إيديولوجيا ضد إيديولوجيا ابن سينا والغزالي.....	316
ابن رشد: الأستاذ المصحح والباحث عن الحقيقة والحق والمجدد.....	318
خاتمة: مؤلفات فيلسوف قرطبة ومشروعه العلمي الإصلاحية.....	320
(إن الجيل الصاعد إما يكون رشدياً فيتقدم.. وإما ألا يكون له كون...)	320
1- لماذا ابن رشد وهل نحتاج إليه اليوم؟.....	321
2- ابن رشد سيقى نموذجاً للمثقف العربي اليوم وغداً.....	323
خاتمة كتاب- نحن والعرب.....	325
المصادر الأساس.....	329

مقدمة

نعرض في هذا الكتاب إلى فكرين، ونحن ندرس ثقافة نريد تأسيس التجديد والعقلانية فيها، الأول حمل إليها الخطر الأكبر بما أسس من ظلم وجهل وسحر يستغني عن العقلانية أساساً طوال مئة عام. الثاني من فعل العقلانية أساساً وهو ينتمي إليها ويستطيع أن يعيد إلى هذه الثقافة إحياء الحياة في عروقها من جديد، وهو يكون رافداً أصيلاً لنا ومنبعاً عقلياً في تحرر الثقافة الأحوازية من الفكر الفارسي. وبمعنى ثانٍ نحن أمام ثلاث معارف أساسية- (الأولى: غنوصية هرمسية يعتمد أصحابها السحر وإنكار العقل. الثانية: خطابية لغوية بيانية جدالية. الثالثة: علمية برهانية عقلانية). وبالتالي نحن أمام مجموعة معارف وأفكار ومرجعيات وعقائد وعناصر هي التي شكلت ما أصبح يسمى التراث العربي الإسلامي بشكل عام. معارف تداخلت وتشابكت ممتدة إلى اليوم في الثقافة العربية الإسلامية. وإذا انتقلنا من الكلام العام وقدمنا لها تصنيفاً وتحديداً على مستوى الهوية والمرجعية والتاريخ والدوافع، نقول: إن هذه المعارف أو التراث أسست له ثلاث مرجعيات فكرية وهي: الفكر الأول فارسي قام على العرفان والقومية والغنوصية، شكله له تراث ما قبل الإسلام الخالص مرجعاً أساساً. الفكر الثاني: عربي إسلامي أنتج العلوم العربية الإسلامية هو الذي تسربت إليه في مرحلة متأخرة العرفانية والغنوصية الفارسية الأجنبية عقيدة وأفكاراً ومعرفة، وثقف بها قطاع كبير من أبناء هذه الأمة بحكم أن السلف هو من أنتجها.

الفكر الثالث: نقدي إصلاحية علمي عربي إسلامي اعتمد البرهان

والنظر العقلي في تشييد المعرفة، وهو قائم على انتقاد المعارف السابقة التي شكلت الفكرين السابقين، معتمداً طريقة معرفة الدين وطريقة معرفة العلوم بعيداً عن تسلط العرفان والخطابية والجدالية ورضا أهل الاستبداد من أصحاب الحكم والدول، انتهى هذا الفكر إلى أهم شخصية قامت بمهمة البناء الإصلاحي والنقد البرهاني وهو فيلسوف وقاضي قرطبة ابن رشد صاحب الفكر والمشروع العلمي العقلي. وفعل فيلسوفنا الجابري نفس الأمر في تاريخنا المعاصر في بناء فكر الثقافة العربية الإسلامية على العقلانية والنظر العقلي تواصلاً مع فكر ابن رشد، ونحن نعلن الانحياز إلى هذا الفكر ونميزه عن الفكرين السابقين له، خاصة وأن هذين الفكرين تشابكت وتداخلت وتأسست معارفهما معاً بالنهاية، وننظر إليهما فكراً واحداً من جانب فقدانهما إلى المرجعية في النظر النقدي العقلاني العلمي الذي يخدم قضية التجديد الذي نطلبه ونحن ندرس ثقافتنا الأحوازية. وهذا بيان عن الفكرين والثقافة، نبدأ به.

إن الأحوازين طوال مئة عام الأخيرة بقى وعيهم الثقافي يقوم على تغذيته وصناعته فكر ثقافة دولة الاستعمار الأجنبي بمرجعياته الفارسية الشيعية، الذي وحده له السيطرة على وعينا الجماعي والواقع الملموس، وهذا أوصل ثقافتنا إلى ما هي عليه اليوم من تردٍ. وزاد الأمر سوءاً عدم ظهور مشروع فكري يحدد فيها ويعرض إلى انتقاد هذا الفكر الأجنبي ويقدم فهماً جديداً بديلاً عنه.

إن غياب الفكر العربي الوطني العقلاني أدى إلى أن تبقى هذه الثقافة في الهامش ونصيبها هو التردّي والضعف، فيما فكر ثقافة الاستعمار الإيراني يحقق كل يوم نجاحاً وتزداد قوة ثقافته في السيطرة والتوسع، وهذا التمكن الفارسي في ساحتنا الأحوازية عائد أساساً إلى قوة التأسيس النظري للفكر الإيراني الشيعي بعد ما اجتمعت جهود أهل الفكر ورجال الدولة في بناء مشروعهم القومي

الإيديولوجي، والأساس مواجهة العرب، ونحن كنا في المقدمة وأول ضحية هذا المشروع، فلم نستطع مقاومته في ثقافتنا، لا بحركة فكرية نظرية تجديدية ولا مقاومة وطنية. وقد عبرنا عن هذا في كتابين لنا - الأول: (نحن والتجديد) والثاني: (نحن والوطنية)، وقد قمنا بمهمة التصدي لعقائده العنصرية واللاعقلانية في شؤون الدين والمجتمع وإثبات عدم صلاحية هذا الفكر، والبديل هو بناء فكر عربي إسلامي يحمل الأصالة والعقلانية معاً. وهذا الموضوع مدار كلامنا في هذا الكتاب الثالث: (نحن والعرب) في ساحة الثقافة العربية الأحوازية.

لا يمكن مقاومة هذا المشروع الفارسي الشيعي في ثقافتنا الأحوازية بلا فكر، فكر يشرح لأهلها شرحاً واضحاً الفرق بين هذا الفكر الأجنبي الإيراني الذي يشكل الخطر الأكبر على أحوالها، والفكر الذي ينقذها ويحررها من سُلْطِ هذا الفكر السياسية والقومية والدينية. إن جانباً مهماً من هذه المهمة الفكرية يضطلع بها كتابنا هذا. سوف نعرض إلى قضيتين أساسيتين في مؤلفنا هذا، أولاهما: جهلنا بخاطر فكر الاستعمار على وجودنا الوطني العربي إجمالاً. ثانيتهما: تحررنا الفكري الوطني السياسي والتحرر من النظر اللاعقلاني والسحرالديني. إن تجديد فهمنا العقلاني يمر من خلال تشييد الفكر العربي الإسلامي العقلاني في وعينا الأحوازي. ونعيد سؤالنا الذي طرحنا في كتابنا الأول: هل تنهض ثقافة وتنجح سياسة دون فكر يسندهما؟

نعرض في هذا الكتاب إلى خطرين مصدرهما الأساس الفكر الفارسي الشيعي الاستعماري الذي استقى علومه واستمد معارفه من منبع واحد هو (الموروث القديم اللاعقلاني والقومي)، وهي علوم وتراث يعتمدها جميعاً هذا الفكر مرجعاً له في حربه ضد عروبتنا وضد الاتجاه العقلي، وهذا الاتجاه العقلاني

هو مرجع لنا. الخطر الأول على الوطنية الأحوازية، الثاني: فصلنا عن تراثنا الفكر العربي الإسلامي العقلاني.

إذاً، نحن نعرض إلى فكرين - تراثيين الأول: فارسي شيعي يمارس تدمير شخصيتنا ويفرض ثقافته وسلطته اللاعقلانية وسحره علينا، وهذا أصبح واضحاً جلياً دون تستر وتقية. والثاني عربي يفتح أمامنا أفق التفكير العقلاني ويحث عليه، وتعتبر العقلانية الأساس في فهم الشريعة القرآن كما في فهم شؤون الطبيعة وحياة الإنسان في النظر إلى نظام الكون ونظام الحياة في فكرنا العربي. وإن الفرق بين الفكرين واضح وظاهر، مثلما هو الفرق بين الشر والخير أو الفرق بين الرذيلة والفضيلة.

لن يكون سهلاً طرح قضية فكرية عقلانية كما نعرض في مشروعنا؛ كتابنا هذا، قضية تهدف إلى عرض قراءة شاملة وعميقة تاريخية وفكرية معرفية نقدم لها خطوة بعد خطوة، والغرض منها الخروج من التخلف السياسي والثقافي والقطعية مع السائد من وعي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى قضية تهدف إلى تعريف أصول ومرجع فكر دولة الاستعمار الإيراني الشيعي عناصره ومكوناته وتاريخه، بعد ما أصبح فكراً استعماريّاً مضاعفاً معتمداً على (خطابين) منذ ما يقارب من أربعة عقود، عندما أخذت الثورة الشيعية داخل الدولة الإيرانية اتجاهاً إيديولوجياً سياسياً دمج بشكل كامل بين الخطاب القومي العنصري الفارسي من جهة، والخطاب الشيعي الهرمسي اللاعقلاني من جهة أخرى، تشكلت منهما العقيدة في السيطرة الثقافية والحكم السياسي، مما دفع إلى أن يتحالف مع هذا الفكر (الفارسي الشيعي) قطاع كبير من قوى التخلف من الأحوازيين، وهو خليط شكلت القبلية والمذهبية أهم عناصره. وظهر تحت مسمى جماعات العمل، والأساس في نشاطها معاداة العقلانية ومناصرة العطالة

الفكرية وإطالة عمر الاستعمار والتخلف، إن هذا مصير ثقافة يكون حاكماً عليها فكر أحادي لا ينافسه فكر آخر.

إذاً، نحن نطلب تجاوز: (الفكر الفارسي الشيعي)، فهو مبعث التخلف ومصدر الظلام واللاعقلانية، ونطلب تشييد (فكر عربي إسلامي عقلاني تنويري) يمثل قمة العقلانية والتجديد، ونرجع إلى مفكرين عقلانيين هما الأكثر تأسيساً للعقلانية والدفاع عنها في أهم قضية في الثقافة العربية الإسلامية، في الماضي والحاضر، قضية الشريعة القرآن وقضية العقل وشؤون المجتمع والطبيعة والعلم، فكر فيلسوف قرطبة ابن رشد، وفكر فيلسوفنا الجابري في التاريخ العربي المعاصر الذي انفرد في طرح نظرية: (أن مصدر المعرفة التي استقى منها الفكر الشيعي الفارسي عناصره وعلومه ومعارفه هو الموروث اللامعقول العقلي، وأهم مواطنه تحديداً الشرق البعيد بلاد إيران القلب النابض الحي للموروث والسحر).

وهي نظرية أثبتت صحتها وعمقها، فهي صالحة ومفيدة وتخدم قضيتنا في أمرين: أولهما: نستعين بها في تأسيس فكرة الثورة الإصلاحية، ونكون قد طرحنا مشروعاً عقلانياً عربياً إسلامياً أصيلاً يقوم على أنقاض الفكر الأجنبي. ثانيهما: أكدت صحتها كل النصوص عندنا اليوم، مثلما شهدت لها بالصحة الأفعال والوقائع الملموسة بالاصابع لمساً، بعد ما اتسعت مساحة هذا الاتجاه اللاعقلاني وزاد نفوذاً وزحفاً من أرض الأحواز إلى بلاد العرب حاملاً أهدافه القديمة الجديدة الإيديولوجية وهي محاربة الثقافة العربية.

إن نصوص وأفعال (الفكر الفارسي الشيعي) الذي أساسه الموروث القديم قبل الإسلام، يعلن أصحابه بكل وضوح عن انتماء معارفه وعلومه إلى ذلك

الموروث في مواطنه الأصلية ومنها بلاد فارس. أفعال ونصوص تؤكد تأكيدها السياسية والمعرفة وخطاب الإمامة قطب الخطاب الشيعي دون منازع، فكر يلغي العقلانية ويحارب أسباب العقل ويدعو إلى السحر واللاعقلانية، والأدلة: (انظر - الفصل الرابع خطاب موروث اللاعقلانية القديم وطريقة بناء الفكر الفارسي الشيعي على علومه). نحن أمام فكر كان محارباً للعروبة بياناً وعلومياً تأسست في عصر التدوين العربي الإسلامي، ومعادياً للقرآن باعتباره معقولاً دينياً: (انظر الفصل الثالث - خطاب المنتج العقلي العربي الإسلامي الخالص). فكر عارضه بشدة ابن رشد في اتجاهه العقلاني: (انظر الفصل الخامس خطاب بناء العقلانية في التراث)، وهو الأساس في فهم الدين وبناء العلوم والدولة والمجتمع، وتمثل عقلانية ابن رشد أوجهاً في محاربة اللامعقول والدفاع عن العقل في انتقاده قطبي هذا اللامعقول ابن سينا والغزالي، وهذا وذاك من بلاد فارس. (انظر الفصل السادس - مؤلفات ابن رشد الأساسية بناء العقلانية وضرورة العلم والمعرفة).

اللامعقول الذي لا تقوم نهضة العقل العربي دون تعرية أصوله ومنتقاه، والجابري فعل هذا: (انظر الفصل الثاني - قراءة بنائية لنصوص الجابري في تجديد الثقافة الأحوازية). ونحن رأينا أن مواجهة هذا الفكر الإيراني الشيعي الاستعماري المتخلف يحتاج عقلانية ومرجعية عربية إسلامية أصيلة: (انظر الفصل الأول - الثورة الإصلاحية في مقاومة الاستعمار وقوى التخلف في ساحة الثقافة الأحوازية).

نحن أمام قضية فكر عربية إسلامية كما كانت في التراث، مسألة ليس غرضها درس التراث والتعريف به كما هو سائد، بل تبيان خطر هذا الفكر الفارسي الشيعي كما نشأ في تراثنا العربي الإسلامي، وأصبح خطراً عليه،

والأدلة والشواهد عندنا فائض منها تؤكد هذا تأكيداً، وفي المقدمة الأدلة النظرية والملموسة التي تنتهي إلى أن هذا الفكر قام على خطابين إيديولوجيين فارسي وشيعي، شكلاً معاً فكراً تنظيرياً واحداً منسجماً هو ما نطلق عليه تسمية (الفكر الفارسي الشيعي) على صعيد المرجعية وعلى صعيد المقاصد، أما بشأن أن: (عليّاً وأبناءه لم يكونوا جميعاً- باستثناء جعفر الصادق، أصحاب تنظير، وكل ما صدر عنهم من مواقف وروايات وكلام مثله مثل ما صدر عن باقي أصحاب الرسول العظيم ﷺ) وأبنائهم لم يرتق إلى بناء فكر وتنظيره) فذلك كي نفصل بين الخطاب الفارسي والشيعي على صعيد المرجعية والمقاصد والنتائج النهائية.

إن خطر هذا الفكر منذ البداية كان في ساحة الثقافة العربية، كونها كانت مجالاً قاتل فيها أهلها وطعن في علومهم، والأسوأ اليوم هو أن الذين ينظمون داخل هذا الفكر من الناطقين باللغة العربية ليسوا أكثر من أدوات تنفيذية تساهم في تحقيق مقاصده السياسية، أو بعبارة ابن حزم الأندلسي: (مكيدة الفرس) السياسية، وهي وحدها لم تكن الخطر الأوحده على العرب، بل الذي تسرب من الموروث القديم إلى الفكر العربي السني - الأشعري في (مرحلة المتأخرين) بعبارة ابن خلدون عصر (استقالة العقل العربي) حسب تعبير الجابري، ودور الفرس في هذا، خاصة ابن سينا وفكره الفارسي المشرقي الذي دخل إلى العقل العربي بواسطته وبعده الغزالي والسهرودي إلى الخميني اليوم، وما أسس هذا وهؤلاء في تراثنا من فكر غير عقلاني ظلامي اتجه إلى كشفه ونقده ابن رشد في التراث، وفكر فيلسوفنا الجابري الذي سار على نفس الدرب.

الأمر لم يقف عند الماضي ونصوصه، فحاضر هذا الفكر أعلن دون تقية ودون تستر عن انتمائه إلى الموروث اللاعقلاني واللا إسلامي في ظل وجود دولته الفارسية الشيعية الإيرانية، وكشف وظيفة هذا الفكر من محاربة العرب

اليوم وتبني اللاعقلانية من إحياء مجالات وأمجاد ثقافة إيران القديمة التي تقوم على السحر وفعل اللاعقل إلى (العرفان) والمعرفة - (الفلسفة المشرقية). وساحتنا الأحوازية نموذج حيّ وشاهد معبر عن كل عناصر ومكونات هذا الفكر المتجه نحو المشرق العربي.

نحن هنا ندرس فكرياً قد آذى الشريعة والعلم والعقل والوعي الإنساني العقلاني، إضافة إلى تدنيس قيم الخير والفضيلة، وهي الأساس. سوف نكشف هذا العلاقة الجوهرية في (الفكر الفارسي الشيعي) على صعيد التاريخ - التكوين وعناصره.

ليس سهلاً النظر في كل هذا التشابك ووضع تمييز بين الثقافي والسياسي والديني والمعرفي والوطني، بين ما هو ينتمي إلى الماضي وما ينتمي إلى الحاضر، وبين قول العقلانية وأقاويل اللامعقول ودعوة التجديد والحركة الثورية العقلانية الوطنية في ساحة الثقافة العربية الأحوازية، كما عرضنا في كتابين لنا ذكرناهما، ونزيد في هذا الأمر هنا في مؤلفنا هذا (نحن والعرب).

ليس سهلاً طرح كل هذا دفعة واحدة، والسبب الفراغ الفكري عندنا، وهي حقيقة تاريخية وفكرية أنه لم يكن لنا سلف في الساحة الثقافية الأحوازية نرجع إليه ونستفيد منه، أو طرح أفكار وفكر كي يكون ما نطرحه نحن اليوم مألوفاً. هذا الكلام ليس معناه أننا بدأنا بابتكار نظرية من فراغ، وأن هذا إبداع يُسجل لنا دون أن تكون لنا مرجعية، كلا، فإذا كان هذا صحيحاً، وأنه لم يسبقنا أحد في ثقافتنا الأحوازية في هذه المعركة الفكرية، غير أنه في تراثنا العربي عندنا من المفكرين من خاضوا معركة التجديد والإصلاح والعقلانية الفكرية التنويرية ضد أقاويل أصحاب اللاعقلانية والإيديولوجية والاستبداد والجهل، وتركوا لنا

مؤلفات ضخمة في هذه الميادين. هذا حدث في التراث العربي الإسلامي، الذي نحن جزء منه على أساس التكوين والوجود، ونمذجنا هنا المرجع ابن رشد الذي ساهم مساهمة كبرى في كشف لاعتقالية علوم وأصول مرجعية الفكر الفارسي الشيعي نفسه، وهذا الإنتاج العقلي من المؤلفات لم يكن منحصراً بالماضي فقط، فعندنا في فكرنا العربي الحديث فيلسوفنا الجابري مرجع لنا والذي حمل رؤية متماسكة وعقلانية نقدية كشفت ظلامية الفكر الفارسي الشيعي والاتجاه القومي في محاربة العلوم العربية الإسلامية والقرآن من خلال عناصر أجنبية شكلت هذا الفكر، عناصر توظفها وتقاتل بها الدولة الإيرانية العالم العربي، وفي المقدمة تدمير ثقافتنا الأحوازية، وهذه الرؤية الجابرية ليست فقط نصوص التراث أكدت صحتها، كما أبرز لها في تصنيف التراث والأفكار وعناصره، بل إن أهل وأصحاب الفكر الفارسي الشيعي اليوم نصوصهم تعلن هذا وتؤكد عليه تأكيداً (انظر الفقرة الأخيرة من الفصل الرابع).

نحن نطلق من أرضية ومرجعية فكرية عربية أصيلة واضحة الاتجاه العقلي نحو النهوض والإصلاح العربي، ترتقي إلى مستوى أطروحة النهضة الفكرية والسياسية والمعرفية في محاربة سلطتي الاستعمار والتخلف. اجتهادنا في طرح مشكلتنا الأحوازية في اختيار نموذج فكري عقلاني عربي، هذا معناه اختيار استراتيجية ثقافية فكرية غرضها النهائي التحرر من المرجعية الإيرانية الأجنبية ومحاصرة فكرها من الماضي والحاضر، طرْحاً لا يكون فاعلاً ولا مفيداً معاً دون أن يكون كاشفاً عناصر اللامعقول بمجالاته العقائدية والسياسية الإيديولوجية والقومية في الفكر الفارسي الشيعي وثقافته الظلامية المتخلفة، وإن فهم هذا الفكر هو بداية مقاومته ورفضه على الجغرافية الوطنية الأحوازية بعد مئة عام من وجوده فيها.

هذا المشروع والروح الجابرية هما ما يفصلنا عن مرجعية اللاعقلانية التي يمثلها ما وصل لنا من الماضي، هذا من جهة، ومن جهة ثانية تحررنا من خطاب الرومانسية والتشابك والتداخل والتعقيد وما طفح من شعارات وأفكار وخطابات عربية في عصرنا هذا، فالتواصل مع الروح الرشدية- الجابرية حاجة للثورة العقلانية الوطنية في ساحة الثقافة الأحوازية. والحق أن الثورة الفكرية لا تقوم دون عقلانية ومرجع، ولا تبدأ من الصفر، وصفحات كتابنا هذا تؤكد على حضور المرجعية الفكرية، وقد قلنا بوضوح في كتابنا الأول: (نحن والتجديد)⁽¹⁾ رفضنا للفكرين الشيعي والسني الأشعري بما حمل هذا الأخير من أفكار عرفانية وغنوصية غير عقلانية تسربت إليه من ابن سينا الفارسي بواسطة الغزالي، واتجهنا إلى الفكر العربي الإسلامي التراثي العقلاني التنويري ابن رشد والجابري، ونحن نقدم رؤية تؤسس وتغذي الثورة العقلانية الإصلاحية الوطنية في ثقافتنا الأحوازية، وهذا الموضوع هو مدار كلامنا في الفصل التالي- الأول.

(1) نحن والتجديد، ص332، الطبعة الجديدة المنقحة 2016، دارجلة ناشرون وموزعون، عمان، الأردن.

الفصل الأول

الثورة الإصلاحية في مقاومة الاستعمار وقوى

التخلف المتحالفة معه في ساحة الثقافة الأحوازية

الفصل الأول

الثورة الإصلاحية في مقاومة الاستعمار وقوى التخلف المتحالفة معه في ساحة الثقافة الأحوازية

- 1 -

نظرية الثورة الوطنية الإصلاحية التجديدية

ماذا نعني من الثورة العقلانية الوطنية في ساحة الثقافة الأحوازية ضد
خطر الاستعمار والتخلف؟

هذا الفصل الأول مخصص لشرح وتعريف (نظرية الثورة الوطنية
الإصلاحية التجديدية)، وفيه نعرض الإجابة على سؤالنا ماذا نعني من الثورة
العقلانية الوطنية في ساحة الثقافة الأحوازية ضد خطر الاستعمار والتخلف؟

التجديد يطلب تعريفاً مضاعفاً في ثقافة السيطرة فيها فقط لفكرين كما هي
الثقافة الأحوازية، فكر الاستعمار الأجنبي الإيراني، والفكر العامي الذاتي
وتشكله قوى التخلف من عناصر القبلية والمذهب، إضافة إلى ما يطفو على
ساحتنا من جماعات العمل الذي يؤسس نشاطهم معاداة التجديد ومناصرة
العطالة الفكرية. إن ثقافة هذا وضعها تحتاج إلى حركة فكرية ثورة تجديدية تقيم

التغيير فيها. إن كل ثقافة عاشت هذا الوضع المتردي، الخطوة الأولى التي فكر بها من أسسوا مشروع تجديد فيها هي الحلول النظرية من داخل مرجعية مهمتها مقاومة التخلف والاستعمار. ونحن كأحوازيين، قلنا سابقاً لم نحتكم إلى الفكر في هذا الميدان، ونرجع إلى مرجعيتنا الفكرية العربية، نستعيد التفكير والتواصل مع مشاريع فكرية سابقة داخل هذه المرجعية، وهذا هو المؤلف والطريق الصحيح الذي تسلكه كل ثقافة هي جزء من أمة وتراث كبير، كما نحن بالنسبة إلى الثقافة العربية الإسلامية والنهضة العربية الحديثة. وإن الاتجاه إلى بناء الثورة الوطنية الإصلاحية التجديدية في الثقافة الأحوازية يبدأ من هذا المنطلق، كون ما لدينا من فكر عامي أحوازي عاجز أن يقدم للثورة رؤية واتجاهاً نظرياً في محاربة الاستعمار والتخلف، كون هذا الفكر العامي نفسه يساندهما، وبالتالي نرى أن مشروع التحرير والتجديد يحتاج إلى الانتظام بمرجعية ومشاريع عربية، وخاصة أن: "المشاريع الثقافية التجديدية لا تموت بل تستعاد بصورة أو أخرى في الوقت المناسب". هذا معناه أن كل فكر لا يبدأ من الصفر، ولا يعمل من داخل فراغ. وهذا يشمل فكر التجديد في كل الثقافات على الرغم من خصوصية كل ثقافة.

الجديد لا يكون جديداً في الثقافة التي يرمي إلى تغييرها دون أن يكون رافضاً وناقداً ليقينيات ومسلمات وعقائد وإيديولوجية الفكر التقليدي السائد والمانع أمام التغيير والتجديد، والنقد معناه إظهار الجهل والاستبداد وكشف عيوبه وتقديمه على أنه هو المسؤول عن التردّي والتخلف، وهو المانع أمام التحرر والتجديد، والجديد لا يستقيم مع وجود هذا القديم من وعي سائد، والحل تجاوزه بوعي وإحلال الفكر الجديد فكراً نافعاً وصالحاً مكانه. هذا مسار كل حركات التجديد في التاريخ ونهجها، حدث في تاريخ اليونان عندما نشأ الفكر اليوناني الجديد البرهاني الفلسفي على أنقاض ما كان سائداً في فكر

الثقافة اليونانية، التي عرفت ذلك التحول من الأسطورة إلى العقل، فهم الوجود والإنسان. وحدث هذا في النهضة الكبرى عند العرب بعد البعثة المحمدية، والتحول من الفكر العامي الشفهي الذي كان قائماً على أساس الشرك إلى فكر الوحدانية والتحول من القبيلة إلى الأمة. والحادثة الأوروبية حدث لها نفس الأمر.

كل فكر تجديدي نجح مشروعه في التغيير والنهوض كان الواقع الملموس للإنسان باعثاً وأساساً له. الواقع الذي ينتمي إليه ويعبر عنه. الحضارات الثلاثة (اليونانية والعربية الإسلامية والأوروبية) لم يكن الفكر فيها نشأ وتأسست مفاهيمه خارج واقع كل حضارة من الحضارات الثلاث، ولا كان فكر كل حضارة بعيداً عن ضغوط الواقع السياسي والثقافي والمجتمعي والاقتصادي، هذه العناصر هي الحاضرة في تفكير أولئك الرجال من المفكرين والفلاسفة الذين ساهموا في إنتاج علوم بناء وتجديد فكر كل حضارة من الحضارات الثلاث المذكورة.

هذا جانب عن تعريف التجديد والعلاقة مع الفكر، بقي أمر الفكر نفسه أو السلاح الذي يقوم بمهمة التجديد، فالفكر كما قلنا أعلاه لا يبدأ من الصفر، بل إنه يبدأ من أصل يرجع إليه في محاربة الحاضر ومحاصرته، أي "عندما يبلغ الصراع بين القديم والجديد في مجتمع ما درجة معينة من التطور، تعتمد القوى الممثلة لـ الجديد والمناضلة من أجله إلى البحث في الماضي البعيد عن أصول تعيد قراءتها بالشكل الذي يجعل مضامينها تبدو وكأنها تؤسس الجديد الذي تناضل من أجله، ويجعل الحاضر، وما يحمله من قيم وأساليب في العمل والتفكير، يبدو كأنه انحراف عن الأصول وخروج عنها، فيغدو مُداناً، لا باسم المستقبل، بل

باسم الماضي كذلك... وننبه أن هذا المكانيزم النهضوي مختلف عن مسألة (الانطواء بالماضي)⁽¹⁾.

وبالتالي - إنه لم تقم ثورة مفيدة في بلد ما إلا سبقتها دعوة للرجوع للماضي البعيد... إلى نقطة مضيئة في الماضي من أجل التحرر مما تراكم من انحرافات وظلمات في المسار الذي يفصل الحاضر عن تلك النقطة المضيئة⁽²⁾. حدث هذا في الإسلام عندما أرجع الله تعالى في خطابه الناس إلى الأصل، أعني دين النبي إبراهيم عليه السلام في مواجهة الشرك الذي كان منتشرًا بين الناس قبل وأثناء البعثة المحمدية، وهي النهضة الجديدة الأولى في تاريخ العرب. وحدث هذا الرجوع في عصر التدوين العربي الإسلامي في نهضة المأمون العباسي في محاربة ما دخل من أفكار غير عقلانية وعقائد أساسها الشرك بالله في الثقافة العربية الإسلامية، فقد رجع إلى الأصل إلى (عقل أرسطو) أو (العقل اليوناني الكوني) من أجل مواجهة التيار الذي اتخذ العقل مرجعاً في مهاجمة العقيدة الإسلامية والدين، (سوف نعرض إلى هذا في الفصل القادم الخامس). وعصر التدوين نفسه كفكر وتجديد نشأ وبنى العلوم العربية الأربعة العقلية ضد الخطر الوافد من عقائد وأفكار أجنبية وفدت إلى الثقافة العربية الإسلامية من الخارج (ونعرض إلى هذا في الفصل الرابع).

فعل هذا فيلسوف قرطبة ابن رشد في حركته الإصلاحية والتجديدية، بعدما وصلت إليه في زمانه أحوال الثقافة العربية الإسلامية من دخول مسائل

(1) أنظر: الفصل القادم الثاني الفقرة (4) تحديداً.

(2) في نقد الحاجة إلى الإصلاح ص 53، 54، الجابري، الطبعة الأولى 2005، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

إليها أصولها غير عقلانية (علم الكلام - والشريعة والفلسفة تحديداً)، مسائل تجاوزت حقيقة الوحي وحقيقة الفلسفة، فتصدى لها جميعاً، كونها مسائل قامت على الجهل في تعريف كل من الفلسفة والعقيدة والشريعة، فرجع فيلسوف قرطبة وهو يحدد في قضايا الثقافة العربية الإسلامية إلى الأصول - المرجعية الأولى في الفلسفة، رجع إلى أرسطو صاحب البرهان، وفي الشريعة إلى الوحي نفسه القرآن. (نبين هذا في نهاية الفصل الخامس والفصل الأخير السادس المخصص لمؤلفات ابن رشد).

أما الذي حدث في النهضة الأوروبية ابتداء، فقد تبنى رجالها الأوائل (الحركة الإنسانية) فكر ابن رشد في محاربة الجهل والعقائد والتخلف، وكل فكرة طرحها رجال النهضة الأوروبية، سواء أكانت تأسيساً أو تجاوزاً، رجعوا فيها منذ البداية إلى الماضي، خاصة بعد أن تعرفوا على الأصول اليونانية، ومنها فكر أرسطو الذي شرحه الفيلسوف ابن رشد. وهل نحن في حاجة إلى قول فيلسوفنا العربي الجابري في هذا الموضوع، قائلاً: "ولكن هل يمكن قيام فلسفة جديدة بدون الاستناد، بالقبول أو بالنفي - على فلسفة سابقة؟ أو ليست الفلسفة قراءة متجددة لتاريخها الخاص؟ أو ليس (كل فيلسوف يستعيد تاريخاً وينتظم في تراث). أي: إما التواصل مع الفكر والتراث والفلسفة، أو تصفية الحساب معها⁽¹⁾، كما قال صاحب نفس النص.

وأخيراً وليس آخراً في فكرنا الحديث العربي النهضوي، كتب أحد أشهر أصحاب المشاريع التجديدية في الثقافة العربية الإسلامية عن ضرورة وجود

(1) الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، ص 187، الجابري، الطبعة الخامسة 1994، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

مرجعية في محاربة التخلف واللاعقلانية قائلا: "إن الإصلاح والتجديد في الثقافة العربية، يجب أن يستهدفا أولاً وقبل كل شيء إنشاء مرجعية ثقافية عربية واحدة عامة، مرجعية/ أم ترتبط بها جميع المرجعيات الفرعية. وأكدنا على أن إنشاء مثل هذه المرجعية التي تصل الماضي بالحاضر في اتجاه المستقبل يتطلب تبني ما أسميته بـ"استراتيجية التجديد من الداخل"، استراتيجية تتحرك على محورين متكاملين: محور النقد وإعادة الترتيب والبناء لتراثنا الثقافي بمختلف منازعه وتياراته، ومحور التأصيل الثقافي لقيم الحداثة وأسس التحديث. (وأضاف قولاً مهماً عن التجربة النهضوية العربية): وكم سنكون مخطئين - ونحن كذلك منذ زمان - إذا نحن اعتقدنا أنه من الممكن غرس قيم الحداثة في مجتمعنا العربي بمجرد نقلها إليه أو بالعمل على "التوفيق" بينها وبين القيم السائدة عندنا. إن الجديد الذي ينبت في مجتمع معين لا يمكن نقله ناضجاً إلى مجتمع آخر مختلف إذا كان الأمر يتعلق بالأفكار والقيم، بل لابد من العمل على استنباته فيه وتبيئته مع المعطيات الخاصة بالمجتمع المنقول إليه. ذلك ما نقصده بـ(التأصيل الثقافي). إذا نحن قارنا بين ثقل الثقافي عندنا (عقيدة وشريعة ونظام فكر وتقاليد وعادات) وبين ثقله في مجتمعات أخرى كالمجتمعات الأوروبية⁽¹⁾.

ويبقى السؤال المهم والمطروح هنا - هل نشأ عندنا فكر في ساحتنا الأحوازية نرجع إليه، يكون لنا بمثابة مرجعية في مشروعنا هذا؟ نؤجل الجواب بشأن الشق الأول من سؤالنا إلى الفقرة القادمة، بعد أن نتقل إلى الشق الثاني منه والخاص بالمرجعية الفكرية.

(1) الجابري تأصيل قيم الحداثة: الثلاثاء 5 فبراير 2008. جريدة الاتحاد الإماراتية - وجهات نظر -

مرجعنا في طرح الثورة الإصلاحية الوطنية

أولاً: الفيلسوف العربي ابن رشد

الرجوع إلى فكري ابن رشد والجابري دون غيرهما، ليكونا لنا المرجعية العربية التي نعتمدها ونحن نطرح التجديد والإصلاح في ثقافتنا الأحوازية، الأساس في هذا الرجوع هو الأسس الفكرية التي قام عليها فكر ابن رشد وفكر الجابري: (تفاصيلها في فصول كتابنا هذا)، أسس عالجت قضايا الدين والعلم والمجتمع والدولة والعقيدة والسياسة والأخلاق والفضيلة وحرية العلم والرأي والاجتهاد والنظر إلى كل هذه القضايا من داخل العقلانية، وهي تحتل في فكري الفيلسوفين العربيين مكانة أساسية. وعالج كل منهما القضايا المذكورة الكبرى داخل مؤلفات معروفة ومشهورة، حملت آراء جديدة نقدية وإصلاحية قوامها العقلانية، والمشارك بين الفيلسوفين، على الرغم من أن الفاصلة التاريخية ثمانية قرون، هو مواجهة اللاعقلانية التي صارت مرجعية السلف والخلف معاً. وهذه اللاعقلانية تأسست في مؤلفات من شخصيات معروفة في ساحة الثقافة العربية الإسلامية، شكلت نظرة ووعي الناس اليوم، كعقيدة ومعرفة تثقف بها قطاع كبير من أبناء هذه الأمة، ممتدة من الماضي إلى الحاضر، وتكفل ابن رشد بعرض ونقد تلك الأفكار في زمانه من الأساس، وفعل الجابري نفس الأمر في زماننا هذا.

يكفي مراجعة وقراءة فكر ابن رشد والجابري في نقدهما الموجه إلى هؤلاء من المراجع الفكرية العربية الإسلامية، ومنها- كتب الغزالي ممثل الأشاعرة وابن سينا الشيعي الفارسي، وهي الكتب التي أسست وكرست الجهل واللاعقلانية في قضايا الشريعة والفلسفة وبناء العرفان في فكر الثقافة العربية الإسلامية. الفكر الذي حكم ثقافتنا العربية الإسلامية في الأمس واليوم يحكمها، ويكفي أن نعرض هنا هذا النص: "نقد ابن رشد للغزالي ينسحب على ما بعده... إلى يومنا هذا، إن نقد ابن رشد في تهافت التهافت لم يكن موجهاً إلى الغزالي وحده... بل ولابن سينا... وإن ابن سينا قد ظل حياً في إيران من خلال رواج مؤلفاته، وأيضاً من خلال نصير الدين الطوسي... الذي الشيعة الإمامية تتبناه وتعتبره واحداً من أكبر علمائها الذين تنتظمهم سلسلة غير منقطعة تمتد من الطوسي إلى الخميني مشعل الثورة الإسلامية الراهنة في إيران، أدركنا كيف أن نقد ابن رشد للغزالي وابن سينا هو في الوقت نفسه نقد للفكر الكلامي الفلسفي العربي الإسلامي في عصرنا، لا بل هو جزء مهم وأساسي من نقد العقل العربي نفسه⁽¹⁾."

أما فكرا الجابري في تعريف التراث العربي الإسلامي، وخاصة ما دخل إلى هذا التراث من جانب الثقافة الفارسية والفكر الهرمسي والعرفاني الذي شكل أساس نظر الشيعة في بناء فكرة الإمامة وإعطاء الائمة مكانة إلهية نورانية، فنؤكد هنا على أن التعريف الذي قدمه الجابري في مشروعه الفكري المعروف (نقد العقل العربي ومؤلفاته الأخرى) ليس هو وحده إثبات تاريخية وأدلة وشواهد

(1) الجابري، تهافت التهافت... ص 36، 37، سلسلة التراث الفلسفي مؤلفات ابن رشد (3) الطبعة الثالثة 2008 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

معرفية إيديولوجية وسياسية بأن مرجع ومصدر الخطاب الشيعي في صياغة المفاهيم الأساس غير عربي وإسلامي، ولا كان موافقاً للنظر العلمي العقلي في تشييد علومه ومعها تشييد ميثولوجية الإمامة في موضوع السياسة (=الإمامة). بل إن النصوص الأساسية التي رجعنا إليها وكتبها رجال وعلماء الفكر الشيعي الإيراني الحديث والمعاصر، هي نصوص مرجعها وأصلها في التراث نفسه الذي درسه وصنفه الجابري إلى: (بيان، وعرقان، وبرهان)، أقول إن هذه النصوص الحديثة اليوم تؤكد تأكيداً صحة فكر الجابري في تصنيفه وبنائه ونتائجه في تعريف وتحديد مرتكزات وأصول ومفاهيم النظام العرفاني الهرمسي الذي قام الفكر الشيعي عليه. والنصوص التي نعني حملت اعترافات وتأكيدات على أن (العرفان) الذي يرفض العقل والعقلانية في الوصول للمعرفة⁽¹⁾ والفكر الفارسي القديم الغنوصي الإشرافي⁽²⁾ أو ما أسماه الجابري الفكر الشيعي الهرمسي الذي جاء رد الشيعة عليه (أي على الجابري⁽³⁾)، إنها جميعاً أفكار وعقائد تشابكت وتداخلت وساهمت في وضع أساس بناء معنى نظرية الإمامة الشيعية. ونضيف قولاً: إن تلك الأفكار ومصدرها الهرمسي مع الإشرافية

(1) العرفان الشيعي رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العلمية (ص10) من أبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ خليل رزق. مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة. د. ت جاء في مقدمة شكر الحيدري لتلميذه خليل رزق تاريخ الكتابة 17. صفر. 1429 الهجرية.

(2) العلامة محمد تقي المدرسي، العرفان الإسلامي بين النظريات البشر وبصائر الوحي. دار البيان العربي بيروت الطبعة الثالثة 1992م.

(3) دراسات في الفكر الديني - فلسفة الدين والكلام الجديد، الشيعة وهرمسية الجابري دراسة نقدية، د. الشيخ محمد شقير قم، دار المهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2008، بيروت.

الفارسية- كنظرية تداخلت مع الجانب الثاني الذي كتب عنه كذلك الجابري، أي انتقاده وتعريفه الجانب النظري العرفاني، الجانب العملي في تراث الفكر الفارسي المشرقي- السياسي والأخلاقي الذي كان قائماً على مبدأ أساسه (الطاعة في الثقافة الفارسية القديمة الساسانية في السياسة والدين) وما يزال قائماً إلى اليوم حياً (إطاعة الإمام الغائب وولى الفقيه الحاضر الحاكم باسم الإمام).

وهنا لا نريد الخوض بجانب ثانٍ منتشر في كلام رجال الفكر الشيعي اليوم- منه إظهار الله تعالى بكونه جسماً له أيدي ورأس وشعر وينزل يوم الحشر مع الملائكة، فهذا التجسيم كان موجوداً عند الغلاة من الشيعة منذ بدء هذا الفكر⁽¹⁾، والفتوى الذي أصدرها أكبر مجتهد شيعي (علي السيستاني) في قضية سياسية (فتوى تشكيل الحشد الشعبي في العراق) بأمر من (علي بن أبي طالب حسب ما نقل عنه مثله). إن هذا الأسلوب في النقل والطريقة كان يفعل بها أئمة الشيعة في هكذا مواضيع للسيطرة الثقافية والسياسية تحت مسمى تحشيد مخيال الجماهير، فلا جديد في الأمر⁽²⁾. المهم هو أن الغرض من التعريف والتصنيف والفصل بين الفكر الشيعي الهرمسي الفارسي الذي أقصى ما فعله مؤسسه الأكبر جعفر الصادق إضفاء (المشروعية الدينية الإسلامية) عليه، مقابل نظام البيان ونظام البرهان، وانتشار وانتصار وبقاء اللاعقلانية، كل هذا حدث على حساب تغييب العقلانية.

(1) نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي الجابري، ص 226، الطبعة الثامنة، 2002، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

(2) ص 42، نفس المصدر السابق، الجابري.

حضور اللاعقلانية في المؤلفات والثقافة العربية الإسلامية وتغيب العقلانية عنها دفع ابن رشد إلى التأليف والرد على هذا الحضور، وهو أساس مشروعه في الإصلاح والتجديد والدفاع عن العقلانية والعلم، ونفس السبب دفع الجابري إلى الكتابة وتشديد مشروعه العقلاني، وإن الجهد المبذول في مؤلفات الفيلسوفين تؤكد على المشترك الفكري المتجه إلى مسألة: الخروج من التخلف، بلغة عصرنا، وهذا النص الذي نعرض إليه هنا يبرز عمق المشكل والعلاقة الفكرية المتواصلة بين الرجلين ابن رشد والجابري الذي يقول عن أحد أهم مؤلفات فيلسوف قرطبة: "كتاب ابن رشد أقرب ما يكون إلى مشاكل عصرنا، إلى حال العقل العربي المعاصر الذي ما زالت تتحكم فيه في كثير من حامله تلك التصورات التي قررها المتكلمون حول الطبيعة والإنسان وعلاقة الله بهما والتي رآها ابن رشد بالأمس أبعد ما تكون عن الحقائق العلمية الفلسفية بعدها عن مقصد الشرع ومن الغاية التي توخاها الدين⁽¹⁾". فالإصلاح كان حاضراً في فكر ابن رشد وهو ينظر إلى قضايا الثقافة العربية الإسلامية بشكل عام: "فيلسوف قرطبة كان صاحب مشروع للتغيير، مشروع يهدف إعادة تأصيل الأصول في كل مجال من مجالات الثقافة العربية الإسلامية... ابن رشد، صورة رجل وعى أعمق الوعي ما آلت إليه الثقافة العربية الإسلامية من جمود وتراجع فقام يعمل ليل نهار من أجل تحقيق انبعاث جديد لهذه الثقافة. لكن واقع الفكر

(1) سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد (2) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، المشرف على المشروع الجابري ص 70. الطبعة الثالثة 2007، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

والثقافة في العالم العربي والإسلامي في عهده، كان أبعد ما يكون من تحمل مشروع مثل هذا⁽¹⁾.

ومسألة السياسة كانت حاضرة في فكر مؤلفات ابن رشد، ومثلما كان رافضاً الجهل في الشريعة والفلسفة والعقيدة والعلم رفض الاستبداد في السياسة: ابن رشد يؤمن بإمكانية الإصلاح. وبالتالي تجنب تشاؤم أفلاطون، بل يعترض عليه أيضاً... من حيث إنه كان يؤمن بإمكانية الإصلاح لكون الحكم في نظره من الأمور التي تنتمي إلى الإرادة البشرية...⁽²⁾. الإصلاح كان طرحاً أساسياً في فكر ابن رشد في مواجهة من أسماهم (الوحوش الضارية)⁽³⁾، وكم عندنا اليوم من أشباه هؤلاء بيننا في ميدان السياسة، وانتقاده لهم أدى إلى (النكبة) التي حلت به وبكتبه.

أما فكرة العقلانية في فكر ابن رشد فلا تحتاج شهادة هنا، لوجود الإجماع على أنه كان ممثلاً لها في التراث العربي الإسلامي قاطبة. في ميدان الدين الشريعة وتصحيح العقيدة وخاصة العلاقة مع العلم والفلسفة (وحدة الحقيقة العلمية والفضيلة- في الدين والفلسفة على الرغم من اختلاف الأصول وطرق الإثبات)، كما نبين هذا في الفصلين الأخيرين من كتابنا هذا. وهو صاحب: (فتوى شرعية الفلسفة وعدم التكفير)، وصاحب مشروع تصحيح ما لحق بالعقل والعقلانية في ما وصل إليه وفي زمانه من أخطاء وانحراف وتشويه حملتها

(1) ابن رشد ومشروع التغيير د. محمد عابد الجابري/

<http://www.mokarabat.com/m876.htm>

(2) الجابري، نقد الحاجة إلى الإصلاح - ص 231.225. مصدر سابق.

(3) الجابري - ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص. ص 67. الطبعة الثالثة 2007. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

أقاويل دعاة علم الكلام والفلسفة: (انظر - الفصل السادس لاحقاً)، الرجل الذي قضى حياته في خدمة العلم وكان عالماً مجتهداً في أصول الفقه، والقاضي، وكان مجتهداً وشارحاً فيلسوفاً على مذهب أكبر فيلسوف إلى عصره يمثل البرهان والعلم وهو المعلم أرسطو، وإلى ما بعد ذلك ممتداً إلى أوروبا قبل حداثتها، مؤثراً فيها من خلال ذلك التيار المعروف بـ(الرشدية اللاتينية) في أوروبا. ولكن (الغربة) عن هذا الفيلسوف العقلاني والفقيه المجتهد هي ما حل مكان معرفتنا به، و(أزمة الفهم) تجاه مؤلفاته، (الغربة وأزمة الفهم)، والتعبير للجابري، دفعا كي يشتغل الجابري على إعادة شرح مؤلفات فيلسوف قرطبة لتجاوز الغربة وأزمة الفهم معاً، قائلاً بنفسه:

أقول: إن ابن رشد بقي مظلوماً ليس فقط بسبب نقص في المعرفة به من جانب من ذكره أو اهتموا به، بل أيضاً لأن (التاريخ) نفسه ظلمه في بعض كتبه التي ظلت مفقودة. ذلك لأن فيلسوف قرطبة لم يكن مجرد مؤلف ينشر المعرفة بفهم ثاقب وبأسلوب متين ناضج، وبروح نقدية واتجاه عقلاني أصيل فحسب، بل كان في كل ما كتب ينزع نحو التغيير والإصلاح والتجديد. كان صاحب مشروع، أعلن عنه هو نفسه في غير ما مناسبة... كان ابن رشد يعمل في كل ما كتب من أجل تحقيق هدف استراتيجي واحد هو: إعادة بناء الفكر والثقافة في عصره، وذلك بإعادة تأصيل الأصول في كل مجال من مجالات الثقافة العربية الإسلامية: في العقيدة، والشريعة، والفلسفة، والطب، والعلم، واللغة، والسياسة...⁽¹⁾.

(1) الجابري - تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد...، 20/12/2003.
<http://www.aljabriabed.net/tajdid5.htm>

ثانياً: فيلسوفنا العربي المعاصر الجابري

كان هذا عن ابن رشد الذي نعرض إلى فكره ومشروعه أكثر تفصيلاً في الفصلين القادمين: (الخامس - القسم الثاني، والسادس الخاص بمؤلفاته الأساسية)، أما عن فكر الجابري الفيلسوف العربي المعاصر لنا فهو يشبه فيلسوف قرطبة في عدة نواحٍ منها أنه قدم مشروعاً عميقاً وفكراً عقلاً أصيلاً لم يتم فهمه بعد إلا من قبل أقلية من المختصين⁽¹⁾ وفق ما صرح نفسه⁽¹⁾، على الرغم من أن الانتشار والحضور لفكره ومؤلفاته لم يحظَ به مفكر معاصر آخر، لا في الوطن العربي وحده، بل في بلاد عديدة تمت ترجمة مؤلفاته إلى لغاتها ومنها إيران، وحضور فكره واضح بين المفكرين والمثقفين والباحثين، وهذا يعود إلى قيمة مشروعه العلمي النقدي العقلاني واتساع القضايا التي طرحها، وهي من أهم وأخطر قضايا التراث العربي الإسلامي إضافة إلى مسألة النهضة العربية الحديثة وقضايا الحداثة ومسائلها. والآن نعرض في هذه الفقرة إلى (خمس) من تلك القضايا الأساسية في مشروع فيلسوفنا الجابري، واحدة واحدة.

أولاً: في مقدمة هذه المسائل تشخيص الخلل أو الخطر الذي أدى إلى إلغاء العقل أو الروح الرشدية في تراثنا، وبقاء نقيضها الذي له القول والسيطرة، والذي أنتج لنا التخلف وكرس الجهل المركب: "لقد قطع ابن رشد العلاقة بين الدين من جهة والعلم والفلسفة من جهة أخرى. تأويل الدين بالعلم وربطه به، لأن العلم يتغير ويتناقض ويلغي نفسه باستمرار، ولتجنب تقييد العلم بالدين لنفس السبب. إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا، لأنها تلتقي مع

(1) نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الجابري، ص 50، 52. الطبعة السادسة. 1993، المركز الثقافي العربي.

روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي. تبني الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروح السينوية المشرقية الغنوصية الظلامية(1).

يكفي التأمل بهذا السؤال الذي طرحه: "هل نجد في الخطاب الفلسفي المعاصر ما افتقدناه في أنواع الخطابات السابقة؟ هل نجد فيه العقل والمنطق." هذا الكلام السؤال طرحه في انتقاده لفكر النهضة العربية وسلاحها في مؤلفه المعروف الخطاب العربي المعاصر. أما القضية الثانية عند العرب فهي مسألة (التراث) أو (العقل العربي) النظري والعملي السياسي والأخلاقي وإبراز اللاعقلانية التي شكلت قطاعاً كبيراً من علومه، وهي التي انتصر بها التيار اللاعقلاني التراثي وصارت له بها السيطرة على حاضرنا. وهل تنهض أمة بعقل غير ناهض؟ عقل لا يمارس على نفسه النقد ويتأخر عنه؟ ويقول عن هذا العقل العربي في بداية كلامه عنه عند المقدمة: "...كان يجب أن ينطلق القول فيه منذ مئة سنة. إن نقد العقل جزء أساسي وأولي من مشروع كل نهضة". كلمات بدأ بها كتابه الشهير (نقد العقل العربي، الجزء الأول: تكوين العقل العربي).

ثانياً: حضور العقلانية عند الجابري كان أساس النظر وهو يتجه إلى ميدان غير التراث والحدائق، أعني (مدخل إلى القرآن الكريم- في التعريف بالقرآن)، وذلك بعيداً عن التعريفات الإيديولوجية التي يسكنها الهاجس المذهبي والسياسي. والفهم الجديد في القرآن ضد- الأفكار المتلقاة التي هي عوائق معرفية، أفكار تبعدنا عنه باعتباره لا يحمل أسراراً- "إن ما يميز الإسلام، رسولاً وكتاباً، هو خلوه من ثقل الأسرار التي تجعل المعرفة بالدين تقع

خارج تناول العقل⁽¹⁾. وتعامل معه وفق منهجه الذي أسس مشروعه عليه في تناول التراث وفق مقولة (جعل المقروء معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا)، وحدث هذا مع تعريف القرآن، بقوله: "القرآن بوصفه معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا... ولما كان الأمر يتعلق هنا بالقرآن فإن أحسن طريق إلى تطبيق هذا المنهج/الرؤية في التعامل معه هو، في نظرنا ذلك المبدأ الذي نادى به كثير من علماء الإسلام، مفسرون وغيرهم، وهو أن (القرآن يشرح بعضه بعضاً) -⁽²⁾. وبالتالي -"التعامل العقلاني مع هذا النص الديني لم يُشَد بشيء آخر إشارات به بالعقل"⁽³⁾. ويجب فصل فعل الناس جميعاً عن التقديس وعدم ربطه، كي لا يكون فعلاً وكلاماً مقدساً. هذا الفصل ختم به الجابري تعريف القرآن، بهذه العبارة التي ما أحوجنا لفهمها في أخطر قضية: "فالرسول مبلّغ من الله للناس، وليس رئيساً على الناس. أما ما حدث بعده، فهو مثل ما حدث قبله، من صنع الناس"⁽⁴⁾.

ثالثاً: قضية العلاقة بين التخلف والاستعمار، وحملت مؤلفاته فكرة محاربة الاستعمار، وذلك من أجل، حسب ما كتب، "الخروج من التخلف"، لوجود علاقة بين الاستعمار والتخلف الذي حمله الاستعمار الأوروبي إلى عالمنا العربي، والجابري صرح بوضوح العبارة عن ما سببه الاستعمار من بقاء

(1) مدخل إلى القرآن الكريم الجزء الأول في التعريف بالقرآن. الجابري. ص 433، الطبعة الثانية: 2007، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

(2) نفس المصدر الجابري. ص 27، 28.

(3) نفس المصدر، 429، الجابري.

(4) فهم القرآن الكريم... القسم الثالث الجابري - ص 412، الطبعة الثانية 2010. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

التخلف إثر نهب الثروات وعرقلة النهضة والتقدم للعرب، الاستعمار القديم والجديد⁽¹⁾. في هذا الميدان تجاوز من كتبوا أن الحل يكون ممكناً في نقل تجارب غيرنا إلينا من أجل التحول والتجديد في فكرنا. ورأي الجابري هو أن التحول أو الخروج من التخلف عندنا لا يحدث دون أن نفهم واقعنا نفسه وتاريخنا⁽²⁾.

رابعاً: قضية- "التأصيل والتجديد" قدم فيلسوفنا الجابري رؤية واضحة المعالم ومتماسكة بشأنها، وهي أهم قضية واجهت العرب في التاريخ الحديث، أي كيف نتعامل مع تراثنا، وكيف نتعامل مع الأجنبي أو الحداثة، فلم يقل بالتوحيد بين علوم الماضي وعلوم الحاضر، ولا يجب رمي تراثنا بعيداً عنا هكذا، ولم يقدم: "الفهم التراثي للتراث"⁽³⁾. إنما تبنى إعادة بناء الفكر والتأصيل للمعاصرة بالتخطيط، قائلاً: "... غير ممكن، لا لنا ولا لغيرنا، وليس هنالك، لا عندنا ولا عند غيرنا، من يطالب بإحلال علم الأمس وفلسفة الأمس محل علم وفلسفة اليوم... إن المسألة... إعادة بنية الوعي بالماضي والحاضر والعلاقة بينهما، وهي عملية تطلب التخطيط في آن واحد

(1) نحن والوطنية- محمود عبد الله، ص104، 105، الطبعة الأولى 2016- دار دجلة ناشرون وموزعون، الأردن عمان.

(2) الجابري- بحثاً عن طريق للخروج من التخلف: جريدة الاتحاد الإماراتية وجهات نظر- 19 مايو 2009، صفحة الجابري:

<http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=45338>

(3) التراث والحداثة، الجابري، ص125. الطبعة الثالثة 2007، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

لثقافة الماضي وثقافة المستقبل... مواكبة الفكر المعاصر والمشاركة في إغنائه وتوجيهه، وذلك هو معنى المعاصرة⁽¹⁾.

خامساً: وأما القضية الأخرى التي تشغلنا وقدم فيها الجابري نظراً، فهي قضية (المرجعية - والتجديد) أو الأفكار التي نعتمدها في مشروع التجديد من داخل الثقافة العربية. باعتبار التغيير والنهوض لا يحدثان بمجرد نقل مفاهيم الحداثة إلى لغتنا وثقافتنا كما هو سائد، فيما أن بقاء اللامعقول واللاعقلانية في تراثنا هو ما تؤسس وعينا نفسه الذي نفكر به في التجديد. كل تجديد يبدأ من انتقاد سلاح النهضة نفسه وهو الفكر - فكرنا نحن، فيكتب عن هذا الموضوع: "وإذن فتجديد الثقافة العربية يجب - من وجهة نظري - أن يستهدف أولاً وقبل كل شيء إنشاء مرجعية ثقافية عربية واحدة عامة، مرجعية/ أم ترتبط بها جميع المرجعيات الفرعية، فضلاً عن المذاهب الدينية والفكرية. وإنشاء مثل هذه المرجعية العامة المشتركة التي تصل الماضي بالحاضر في اتجاه المستقبل يتطلب - في نظري - تبني استراتيجية (التجديد من الداخل)، وهي استراتيجية تتحرك على محورين متكاملين: محور النقد وإعادة الترتيب والبناء لتراثنا الثقافي بمختلف منازعه وتياراته، ومحور التأصيل الثقافي لقيم الحداثة وأسس التحديث، وذلك من خلال معرفة واعية بنفسها لفكر الغرب وتراثه⁽²⁾."

إن هذا النظر الأصيل والعقلاني الداعي إلى التجديد من الداخل وفق مرجعية عربية، يكون مساهماً ونافعاً هنا، ونحن نتجه إلى بناء رؤية عن مشكلتنا

(1) الجابري، التراث والحداثة، ص 15. مصدر سابق.

(2) إعادة بناء تاريخنا الثقافي، الجابري، 29 يناير 2008. جريدة الاتحاد الإماراتية.

<http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=34170>

الأحوازية، وخاصة أن التحول فيها من (التخلف إلى التجديد) يحتاج أولاً إلى التحرر الفكري الذي يكون سابقاً لكل تحرر ثقافي وسياسي ومجتمعي وعقائدي يريد أن ينجزه الإصلاح. أي ابتداء من نقد السلاح نفسه أو العقل، عقل الثقافة والأمة وتحريره من كل ما أسس الامتناع فيه من ممارسة العقلانية وتطور التجديد. قدم لنا الجابري رؤية واضحة نقدية في هذا الحقل: في كتابه (نقد الخطاب العربي المعاصر)، والذي نعرض إليه لاحقاً، والذي تناول فيه تعريفاً ونقداً وتصنيفاً لخطابات فكر النهضة العربية الحديثة والمعاصرة ضد (الاستعمار والتخلف)، وأعلن فيه عن مشروعه الأساس: (نقد العقل العربي)، وهو نفسه الذي نقف معه مطولاً في فصول كتابنا هذا.

تبقى عندنا قضية الإنسان؛ حقوقه وكرامته ونظر الجابري إلى هذه القضية، فالإنسان وكرامته موضوع له مرجعية في القرآن عندنا؛ إعلاؤه لشأنه (لقد كرّمنا بني آدم)، ومحاربة الظلام ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ سورة إبراهيم الآية (1). ومواجهة الاستبداد والتسلط الفردي، ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، وفي قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَتَذَكَّرُونَ﴾. وقول الرسول الكريم عن المسؤولية الجماعية ضدّ للتسلط والتفرد - (... رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالْإِمَامُ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ فِي أَهْلِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْمَرْأَةُ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا رَاعِيَّةٌ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا وَالْخَادِمُ فِي مَالِ سَيِّدِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ). وقوله المعروف: (وأنتم أدرى بشؤون دنياكم). وهي حسب الجابري ليست نصوصاً تشريعية أو اعتبرت كذلك⁽¹⁾.

(1) الجابري ص 89، الدين والدولة وتطبيق الشريعة. الطبعة الأولى بيروت 1996 مركز دراسات الوحدة العربية.

بعد كل هذا الكلام نرى أن معنى الإصلاح اليوم عندنا يبدأ من التواصل مع أفكار أسست رؤية ومرجعية صالحة ونافعة تحل محل ما عندنا من نظر سائد تجاه الإنسان الذي تتم السيطرة عليه وإخضاعه في ثقافتنا باسم الدين، بعد أن تم تطويعه لخدمة السياسة. وهذا كان خطراً على الدين والعقل والفلسفة، اعترض عليه ورفضه ونقده ابن رشد كما بينا ذلك في الفقرة السابقة، والجابري فعل هذا نقداً ورفضاً وبناءً بديل عنه. وبالتالي هذا يمنح كلامنا شرعية وقوة وأصالة وعقلانية، كلامنا الذي أكدنا فيه أن ابن رشد والجابري مرجعين أساسيين في مشروعنا هذا في ساحة الثقافة العربية الأحوازية في النظر إلى الإنسان وتحريره من قيود المعرفة الظلامية والسحرية. وكى نحارب الفكر اللاعقلاني وعقائده وعناصره وهو يوظف الإسلام، نحتاج إلى رؤية وفكر نقدي عربي لا نستورده ولا نشعر معه بالغربة أو الاغتراب، ونرى أن فكر ابن رشد والجابري يليان غرضنا هذا، وهذا معناه (نحن والعرب ننتظم داخل مرجعية عربية إسلامية واحدة). هذا طريق التحرر من مرجعية الاستعمار الإيراني، وهي أصل القضية عندنا هنا، كما هي مرجعية فكرية عربية ضد خطر التخلف. وقلنا إن عبارة (نحن والعرب) نستعملها من أجل تأسيس مرجعية عربية إسلامية في ثقافتنا الأحوازية، ولا تعني ثقافتين - ثقافتنا نحن وثقافة العرب، أو ثقافة مقابل ثقافة، الأنا والآخر كما هي عبارة (نحن وإيران). وسوف نبين معنى علاقتنا بالعرب في الفقرة (4) بعد الفقرة التالية التي لها علاقة مباشرة بمعنى علاقتنا نحن والعرب واختيار المرجعية الرشدية الجابرية التي نعتمدها، أي هل نحن هنا لدينا فكر أحوازي معروف وموجود لم نرتبط به وتجاوزناه وذهبنا إلى المرجعية العربية دون الإشارة إليه أو الانطلاق منه؟

التحول في الثقافة الأحوازية يتطلب فكراً وطنياً إصلاحياً

هل تقوم ثقافة وتنشأ سياسة دون فكريساندهما؟

إن الفكر العامي الأحوازي لا يصلح مرجعية للتفكير في مشروع التجديد، فالتجديد نفسه غرضه تجاوز هذا الفكر العامي لا الاستعانة به. فلم نصادف ونحن نقرأ تاريخ ثقافتنا الأحوازية أن عثرنا على بحوث وأفكار تستحق أن نشير إليها على أنها تمثل إنتاج الفكر. إن ثقافة الترقيع والتجميع هي وحدها ما تمثل ما نملك نحن، وتعريف أحوالها هو أقرب إلى عبارة التوحيد في مؤلفه (المقابسات) والذي يعني عدم الإنتاج في مرحلة المتأخرين في التراث العربي الإسلامي. بعبارة واضحة، فإن كل ما عندنا هو فصل بعض العبارات والجمل من نصوص لمفكر أو فيلسوف أو مثقف أو سياسي أو باحث أو فقيه، وطرحها سواء بسواء من الجميع بمن فيهم (المولعون باقتناء الكتب)، والذين كتبوا ويكتبون عندنا، ولا ينشأ منه فكر، هذا يخص جيلنا الذي لم ينتج محاولات في بناء الفكر، وهذا يصدق على الأجيال السابقة في ساحة ثقافتنا الأحوازية. كون العطالة تاريخية وليست خاصة بجيل واحد من الأحوازيين.

وما يؤكد قولنا هذا هو أنه ليس بين أيدينا مؤلف فكري واحد قام بصياغته شخص أحوازي عائد إلى فترة بداية النهضة العربية النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أو يعود إلى التاريخ المعاصر، كي نعتمده بمثابة شاهد على

أننا قد شاركنا في وضع آراء تعالج مسألة التأخر، وتدعو إلى مسألة التجديد والنهضة وقضاياها من السياسة والثقافة والتعليم والإصلاح الديني والدولة والتراث والحداثة ومسألة مواجهة التدخل الخارجي الاستعماري، سواء أكان سياسياً/الاستقلال الوطني، أو كان رداً على انتقاد تاريخ الفلسفة الإسلامية من طرف مفكري أوروبا. وهي إجمالاً ثلاث مسائل تُعد قوام خطابات النهضة العربية الحديثة والمعاصرة.

إن هذا يعني أننا لم نكن جزءاً من النهضة والتفكير بقضاياها، وهذا الفراغ/الغياب ينطبق على صعيد المؤلف في شأن قضايا الوطنية/الثقافة الأحوازية من جهة، ومن جهة مواجهة خطاب الدولة الإيرانية، وخصوصاً أن هذا الأخير ظهر في واقعنا في وقت كان مبكراً بداية العقد الثاني من القرن العشرين. ونضيف قولاً: إن كل القضايا التي تمس السياسة والثقافة والدولة والاقتصاد والتعليم والتنمية ومواجهة التدخل الخارجي والإصلاح الديني، جميعها يكون طرحها ومعالجتها من داخل الفكر، كونها أسساً أسس لها الفكر، وكل فكر لا ينطلق من فراغ بل من مرجعية، وإلا لماذا نفرق بين التراث العربي الإسلامي والحداثة والقرآن مثلاً وهي من البديهيات المعروفة؟

إن ثقافة ترفض التحول من القديم واللا فكر إلى الجديد الفكري العقلاني، هي ثقافة تحتاج جهداً فكرياً معرفياً يؤسس فيها هذا الجديد ويفصل بين ما من يساهم في تخلفها وبين ما من يساهم في تجديدها. وخاصة في ثقافة التراث الذي يمتلكها تراث حامل لاتجاه غير عقلاني معتمد على السحر والخرافة، وهذا الاتجاه التراثي هو السائد في وعي قطاع كبير من أبناء ثقافتنا، وهو يتنافى مع التجديد والوطنية. ووجهة نظرنا هي أن تجاوز هذا يكون ممكناً عن طريق الاتصال بالاتجاه العقلاني العربي الإسلامي، وتحديدًا إنتاج ابن رشد والجا布里.

وهذا الإنتاج الرشدي الجابري أقرب إلينا في صياغة قضايا فكر وطني إصلاحي أحوازي تجديدي يراعي خصوصية الثقافة الأحوازية التي تفتقد إلى قوامين؛ الأول: الهوية العربية الوطنية والقراءات العقلانية للدين، والثاني: الاجتهاد في بناء وتأسيس مرجعية عربية إسلامية تمارس قطيعة مع فكر دولة الاستعمار الفارسي الشيعي. والمرجعية الرشدية الجابرية تملك أن تقدم إلى الثقافة الأحوازية مقدمات عقلانية في القضايا الكبرى منها، وخاصة فهم الدين العقلاني في تراثنا دون السحر والخرافة المذهبية، وفكرة التجديد الدائم في فهمنا للدين وفق مشروع ابن رشد وحرية الفكر والعلم ونقض التكفير والأخلاق والفضيلة وعدم تنافي الدين والعلم، وكذلك حسب فكر مشروع الجابري قضية محاربة الاستعمار، وقضية التخلف، وقضية العقلانية والحربة، وقضية الدعوة إلى التجديد والديمقراطية والإعلاء من شأن الإنسان. وهذه القضايا تحتاجها كل ثورة عقلانية إصلاحية في ثقافة أساس حالها التردي، وثقافتنا الأحوازية هي أقرب إلى هذا التردي، ومن يقود الثورة الوطنية الإصلاحية والثقافية هو الفكر دون منازع، والتاريخ شاهدنا.

فالإصلاح الأوروبي الذي جاء في مواجهة عصور التخلف والظلمات امتد إلى عدة قرون وخلال عدة ثورات إصلاحية، القرن الثالث عشر ميلادي عصر الإنسانيين الأول، والقرن السادس عشر ثورة الإصلاح الديني، والقرن السابع عشر قرن ديكارت ومسح الطاولة، والقرن الثامن عشر قرن ثورة سيادة الشعب أو العقد الاجتماعي للدولة الحديثة وإعلان منشور حقوق الإنسان والمواطن وفكرة الإصلاح في الدولة والسياسة والدين. بكلمة واحدة الثورة الإصلاحية العقلانية الوطنية تغيير في حياة الإنسان وتحريره من كل القيود التي تعرقل تطوره.

حددنا ثلاثة أسباب رئيسة تقف وراء عدم طرح فكرة الإصلاح والنهضة في ساحة الثقافة الأحوازية، وهي نفسها أسباب تحدد علاقتنا نحن والعرب في التاريخ المعاصر - الأول: سبب سياسي هو التدخل الأجنبي وتمثل بوضع ما بعد الحرب العالمية الأولى من تقسيم وبناء الدول. الثاني: التحول السياسي داخل إيران الذي انتهى إلى ظهور الدولة القومية الاستعمارية، وما أحدثته من الاحتلال لثقافتنا ووطننا. الثالث: الخلل الفكري الكبير الذي حدث، وهو عدم إسهامنا نحن كأحوازيين فكرياً في إحياء علاقتنا بالعرب، وبقي الأمر ما بين الذاكرة التاريخية والاحتفاء بالقبيلة، ولم نشارك في قضايا الفكر العربي الحديث، وهي قضايا النهضة العربية نفسها، ولا الاتجاه العقلاني في تراثنا، وبالتالي بقي معنى علاقتنا نحن بالعرب ملتبساً يحتاج إعادة تعريف وتأسيس. وفي الفقرة التالية مزيد عن هذا الموضوع.

معنى علاقتنا بالعرب

(مفهوم العرب بأي معنى؟)

كلما زدنا في تحديد رؤيتنا تقدمنا خطوة إضافية على طريق تشخيص مرجعيتنا العربية، التي نرى أنها نافعة أكثر من غيرها في تحقق الحداثة الوطنية الأحوازية، بعيداً عن المرجعية الفارسية الشيعية وعن سلطة التخلف، والهدف التحرر منهما، هذا من جهة أولى، ومن جهة ثانية فإن تحديد رؤيتنا يزيدنا خطوة إلى معرفة مرجعية التخلف الذي أصاب ثقافتنا وبقى الاستعمار راضياً عنه مكرساً له كونه خادماً لقضيته. ونبدأ هذه الخطوة نحو تحديد وتعريف نعتمده في تبيان مرجعيتنا العربية ومنها معنى العرب تحديداً:

أما نحن فقد اخترنا أن ننظر إلى العقل العربي لا من خلال ما هو حي - ميت أي ما هو باقٍ من النقوش والآثار والأصول اللغوية التي تمتد بعيداً... لقد فضلنا ان نحدد ونعرف من خلال ما هو حي فيه، أي من خلال الثقافة التي صنعته، الثقافة العربية التي ما زالت تحتفظ بها إلى اليوم كتب ومجلدات عديدة لا تخصي، والتي ما زالت تحمل هويتنا الثقافية، الهوية التي تشكل العنصر الجوهري في مفهوم العرب في العصر الحاضر والعصور السابقة⁽¹⁾.

(1) نقد العقل العربي، الجابري ص54، الطبعة الثامنة، 2002، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

إذاً، عندما ننتظم داخل المرجعية العربية، لا نشعر بفراغ فكري ولا اغتراب، تراثنا يحمل لنا فكراً مضيئاً بالعقلانية، كما الفكر العربي الحديث، فتراثنا ليس فقط مجرد يقينيات وتقاليد وقبلية وإيديولوجية واستبداد يساند الاستعمار ويعرقل التجديد والإصلاح ويتحالف مع قوى التخلف، كلا، نحن العرب عندنا في تراثنا ما يمكن التفكير داخله، أو حسب الجابري: (يجوز التفكير فيه من حقوق الإنسان والمساواة في القرآن والتراث⁽¹⁾) ويكون صالحاً: أما بالنسبة لنا نحن العرب فـ(التراث) شيء آخر! ذلك أن هذه الكلمة تحيل عندنا إلى ظاهرة تتعلق بالوعي أكثر مما ترتبط بالواقع المادي. أما التراث فهو ما يبقى من التاريخ في لحظة معينة من هذه... قد يكون مادياً... وقد يكون فكرياً، وهذا الأخير هو ما يشغلنا هنا. فما يبقى في ذات الإنسان، أو ما يدخل كجزء مكون لهويته، هو تراث. ومن هنا يمكن القول إن التراث هو حضور الخلف في السلف⁽²⁾. إذاً، لماذا يبقى حاضراً من تراثنا العربي الإسلامي فينا فقط الجهل والتخلف والاستبداد، دون العقلانية والحرية؟

مؤلفنا هذا (نحن والعرب)، نقدم من خلاله رؤية تختلف بشأن تعريف معنى العرب والعلاقة بيننا نحن كأحوازيين وبين العرب، غير تلك السائدة في وعينا، والتي تشوهت منذ أن تشكلت الدولة القومية الإيرانية الاستعمارية في منتصف العشرينيات من القرن الماضي (1925م). والمعنى أو التعريف الذي نقصده ونعتمده نلخصه في مفهومين، فعلى صعيد التكوين: العرب هم الذين أنتجوا العلوم المختلفة والعديدة بعد الإسلام، والعلوم إجمالاً هي ما يسمى في

(1) انظر موضوعات - كتاب الديمقراطية وحقوق الإنسان، الجابري - 1994.

(2) التراث والتاريخ... الواقع والمعاصر، الجابري 12/ 6 / 2007، موقع الجابري -

http://www.aljabriabed.net/conceptislamiques_11.htm

عصرنا (التراث - انظر الفصل الثالث المخصص لهذه العلوم). المعنى الثاني: الذي نضعه للعرب في تاريخنا الحديث والمعاصر ونعتمده هو جملة الهموم والمشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتنمية، ومواجهة التخلف ومحاربة الاستعمار، وبناء الدولة والدين والتراث والحداثة والعلم والعقيد والتقاليد والأعراف والمذهب والتعليم وحقوق الإنسان وغيرها، وهي مسائل تمثل قوام نصوص مؤلفات الرواد العرب الذين أنتجوا خطاب النهضة العربية الحديثة أو (فكر النهضة العربية). وأي فهم وتعريف آخر يظهرها وهناك، فهو يتبع إما التراث وإما النهضة.

الدولة الإيرانية وخطابها الفارسي والشيوعي لا يكونان صالحين في تجديد ثقافتنا بعدما قدما ما يكفي إلى هذه الثقافة وأهلها من نماذج وشواهد ملموسة، صبت جميعاً في تردي أحوال هذه الثقافة فترة مئة عام كي تبقى تعيش التخلف، هذا أولاً. أما ثانياً: فالتجديد نفسه يعاني من جهل أهل إيران أنفسهم به، فكيف نعتمد المرجعية الفارسية في هذا الأمر. وثالثاً: المطاعن الإيرانية ضد الثقافة العربية من نصوص أهل السياسة والثقافة من الإيرانيين تسد كل باب أمام من يريد أن يجعل الثقافة الإيرانية له أفقاً للتفكير في مسألة الإصلاح والتجديد في ثقافتنا. وقد عرضنا في كتابنا (نحن والتجديد) ما يكفي من نصوص تؤكد على رأينا هذا، كما عرضنا نصوصاً أخرى في كتابنا الثاني: (نحن والوطنية) تعود إلى الإيرانيين لها نفس المنهج والمقاصد الاستعمارية تجاه ثقافتنا، ونرى أن هذا يكفي كي نتجه بعيداً عن المرجعية الفارسية الشيعية بروحها العنصرية وعقائدها السحرية، ونرجع إلى الأصول العقلانية العربية الإسلامية في مواجهة السحر والأقاويل الفاسدة في الدين.

بقى أمر مهم مكانه هنا بشأن اختيارنا لابن رشد والجا布里، إضافة إلى ما قلنا عن هذا الموضوع في الفقرات السابقة، فإننا نرى حاجة لعرض هذا الكلام كي تكتمل الرؤية عن سبب هذا الاختيار لهما. نقول إن ما حدث في النهضة العربية التي اتجهت إلى مسألة التخلف والتحرر الكامل من الاستعمار في القرن التاسع عشر، والسؤال المعروف الذي طرحه شكيب أرسلان: لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟ أو لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟ في ما خص مشاكل العرب في التاريخ الحديث والمعاصرة العديدة والمختلفة كما ذكرناها أعلاه، وبالتالي بقاء نفس السؤال مطروحاً إلى اليوم، أو يُطرح عند حدوث كل نكبة جديدة لنا نحن العرب أو فشل. وهذا حدث بعد ظهور مسمى (الربيع العربي)، فقد تفاعل الكثيرون أنه بداية عصر سياسي جديد لنهوض العالم العربي، ولكنه تحول إلى تدمير دول ومجتمعات هذا العالم وقتل وتهجير أبنائه، مما دفع الكثيرين إلى إعاد طرح سؤال النهضة نفسه علينا اليوم من جديد من جانب مفكر عربي معروف، لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟⁽¹⁾. إن هذا أصبح شاهداً على وجود خلل فكري وقف أمام أن تنجز النهضة العربية مشروعها، فالتخلف الذي طرحه رواد النهضة لتجاوزه، أعاد مرة ثانية الاستعمار إلى ساحة الثقافة العربية عن طرق جديدة ومختلفة، أعاد الحروب الداخلية من مذهبية وقبلية مزقت بعض المجتمعات الوطنية العربية والتطرف الإيديولوجي السياسي والمذهبي زاد.

إن حاجة الثقافة العربية اليوم إلى العقلانية الرشدية والجابرية مضاعفة لتخفيف وطأة التطرف السياسي والمذهبي، وهو ما أسس الحرب في ساحة الثقافة

(1) حسن حنفي، هل هناك فلسفة للتاريخ، 25 / 9 / 2015. جريدة الاتحاد الإماراتية -

وجهات نظر. <http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=86455>

العربية والخطر الأكبر عليها مع خطر الاستعمار وهذه حقيقة. مثلما نحن أمام حقيقة تاريخية لها ما قبلها وما بعدها، وهي مشكلة المرجعية التي نقلت صراعات الماضي السياسي المذهبي والنظرة اللاعقلانية في فهم الدين والتحالف مع الاستبداد إلى حاضرنا، فخطاب الإصلاح والنهضة نفسه كان خطاباً مصاباً بخلل فكري تأخر العرب عن كشفه وانتقاده طوال مئة عام، باعتبار أن الفكر هو (سلاح النهضة والإصلاح)، هذا السلاح نفسه بحاجة إلى النقد أو (الفكر العربي النهضوي من خلال الخطابات الرئيسة الأربعة:

1- الخطاب النهضوي.

2- الخطاب السياسي.

3- الخطاب القومي.

4- الخطاب الفلسفي.

التي عرضها ونقدها فيلسوفنا الجابري، الذي وجد أن ضرورة نقد هذا الفكر العربي النهضوي نفسه هي الأولوية. الفكر الذي بقى منقسماً ما بين نموذجين - سلفيين، ماضينا/ تراثنا وماضي أوروبا، أما واقعنا الحاضر فلم يكن متجهاً إليه مباشرة لا النقد ولا التعريف، فلقد كان اتجاه أصحاب الخطابات الأربعة - إما إلى النموذج التراثي وإما إلى النموذج الغربي. إن عدم انتقاد الفكر كي يكون صالحاً قبل أن يقود معركة التغيير والتحول يكون مصيره فاشلاً ومتعثراً، سواء أكان متجهاً إلى التراث باحثاً عن حلول للحاضر ومشاكله وتعقيداته، أم كان متجهاً إلى تجربة العصر نفسه/ الحداثة، باحثاً عن حلول فيها لواقعنا. وهذا الفكر السلفي بجانبه التراثي والحداثي حسب تعريف الجابري لا نريد الانتظام فيه لأنه أثبت فشله عند دعاة التراث ودعاة الحداثة معاً. ونحن

نعرض إلى مشروع فكري في ساحة الثقافة العربية الأحوازية، نرغب أن ننظم
بفهم جديد ونقدي عربي إسلامي نعتمده مرجعاً نؤسس فهمنا عليه، ونقدم
قراءات بنائية من داخل هذه المرجعية. وهذا الموضوع علاقة التراث بالحدثة
وفهم التجديد في ثقافتنا الأحوازية، هو موضوع الفصل القادم - الثاني.

الفصل الثاني

قراءة بنائية لنصوص الجابري في تجديد

الثقافة الأحوازية

الفصل الثاني

قراءة بنائية لنصوص الجابري في تجديد الثقافة الأحوازية

أولاً: نظر الجابري إلى التراث والحداثة وبناء الفكر النهضوي العربي

1- مؤلفات الجابري لا تمثل لنا مرجعية خارج أفق ثقافتنا بل هي عمق ثقافتنا

(ما نقدمه من قراءة بنائية تفيد قضيتنا المطروحة)

القراءة التي نعتمدها ونحن نقرأ نصوص الجابري نطلق عليها مسمى (قراءة بنائية)؛ نقرأ نصّ الجابري بوعي كي يساعدنا على بناء ثقافتنا الأحوازية، ومنذ البداية نؤكد على مايلي: نحن هنا ليست مهتمنا أن نعرض ما كتب الجابري وجرّد مؤلفاته التي بإمكان من يرغب هذا أن يرجع إليها، إن مهمتنا هي أن نؤسس على مشروع هذا الأخير الثورة الإصلاحية الوطنية في تجديد ثقافتنا الأحوازية، كفكر أصيل عقلائي عربي - قلنا في المدخل العام من كتابنا هذا (نحن والعرب) كل تجديد يحتاج مرجعية وفكر وروح يؤسس عليهما، قلنا - إن الجابري فعلاً مرجعنا في هذا الميدان وخاصة وأننا نحن الأحوازيين لم يحدث عندنا تحول من الفكر العامي إلى الفكر المؤسس وفق قواعد عقلانية، الفكر الذي يقرأ وينتقد قضايا وفق قواعد، وكل ما عندنا يقينيات ومسلمات تقوم على الجهل

بالدين والسياسة والفكر نفسه والتراث والتجديد والدولة والإصلاح. والتخلف قائم في كل مناحي ثقافتنا ووعينا الجماعي.

نكتفي بهذا التوضيح الذي يسمح لنا ويبرر في آن معاً أن نخوض في عرض فكر الجابري الذي يقدم تعريفاً وبديلاً عن الاتجاه اللاعقلاني السائد من حولنا، ونحن نتمسك به ونتزود منه في وعينا. ونحن عندما نطل على عالمنا العربي نرى أننا لا نستورد سوى هذه الاتجاهات أو ما تبقى منها، وأما الموروث والوافد إلينا من إيران فهو حامل لنفس الاتجاه اللاعقلاني والتكريس له. وأما عندما نعرض فكر الجابري فنحن نعرض واقعنا والحقائق التي نهرب من قبولها ومواجهتها في الجانبين معاً مما هو موجود من وعي عامي وما هو موجود من خطابات تكرر وتزيد الوعي العامي من يقينيات واعتقادات بصحة الموجود والموروث.

وبالتالي عملنا هذا لا هو العرض ولا الجرد ولا الجمع لما كتبه الجابري، ولا تلخيص آرائه حول هذه القضية أو تلك القضية، إنما كشف الأخطاء وتجاوزها بتعريف مرجعها وأسباب قبولها يقينيات ومسلمات، والجابري نفسه أكد على أنه يقترح "إنها قراءة تشخيصية، بمعنى أنها ترمي إلى تشخيص عيوب الخطاب، وليس إلى إعادة بناء مضمونه"، وهو يقرأ الخطاب العربي الحديث والمعاصر في كتابه (الخطاب العربي المعاصر)، لتحرر من اللامعقول والتطرف بصرف النظر عن مصدره ومرجعيته، نقرأ واقعنا الأحوازي بكل قضاياها، ما ينتمي منها إلى الماضي وما نرغب منها أن يؤسس فيه قضايا الفكر العالمي الجديد العلمي.

الجابري نظر إلى مشاكل الثقافة العربية من أجل النهوض والتغير فيها، أو

بتعبيره "هموم النهضة القومية"، بدأ من قراءة تاريخ هذه الثقافة وقراءة تاريخ الحداثة، التي تنتج العلوم والمفاهيم أو تحتكرها بحكم السيطرة السياسية والعسكرية والاقتصادية ومعها تاريخ الاستعمار. إن هذا النظر شكل أساس فكر الجابري، منذ منتصف الستينيات من القرن العشرين، كما نبين هذا لاحقاً، كان المنطلق له هو واقع الفكر العربي الحديث نفسه وخاصة الحضور المتبدل فيه للمفهومين: الأول- الأصالة أو التراث أو الماضوية، مقابل المفهوم الثاني: المعاصرة أو الحداثة أو أوروبا. إن المفكرين والمثقفين العرب كان الانقسام، وما يزال، بينهم على هذا الأساس، تيار ذهب إلى تبني المرجعية التراثية الذي يرى فيها جميع الحلول عند السلف، والتيار الثاني ذهب إلى تبني المرجعية الغربية ويرى فيها جميع الحلول، مع من يأخذ من هنا ومن هناك. وأخذ كل طرف موقفاً من المرجعية التي يرفضها.

أما صاحب رباعية نقد العقل العربي فقد قرأ في المرجعتين: اتجاه العقلانية واتجاه اللاعقلانية، وفصل بين الاتجاهين في تراثنا، واتسمت رؤيته بالتعريف والنقد والفصل الواضح أو حسب قوله: "طريقة جديدة للتعامل مع التراث"، وهذه الطريقة طالت قراءات خطابات الفكر العربي الحديث والمعاصر السلفي والحداثي معاً، ابتداء من مؤلفه: (نحن والتراث)، وتواصل في عرض فكره تجاه ثلاث مسائل هي، أولاً: النهضة وخطابات الفكر العربي وحاجة نقده أو نقد السلاح نفسه، أي الفكر النهضوي. ثانياً: نصوص التراث ونقد العقل العربي. ثالثاً: مفاهيم الحداثة وتاريخها. وسوف تبين فقرات هذا الفصل فكر الجابري بشأن هذه القضايا الثلاث الرئيسة، والتي كتب عنها في أربعة مؤلفات نعتمدها هنا، وهي: (التراث والحداثة)، (إشكالية الفكر العربي المعاصر)، (نحن والتراث)، (الخطاب العربي المعاصر)، إضافة إلى نصّ كتبه وهو: (التجديد في

مشروع متجدد). نصوص شكلت قراءة ورؤية واحدة في فكر صاحب المؤلفات، قائلاً عنها بنفسه: "... إن هذه القراءات رغم تعددها بهذا الشكل، تصدر عن منهج واحد ورؤية واحدة مما يجعلها قراءة لا قراءات".

-2- الحداثة لا تعني إلغاء التراث، فهي رؤية ومنهج

(أزمة فهم)

هناك أمران نحتاج أن نبينهما هنا، الأول: معنى الحداثة عند الجابري، الأمر الثاني: الاشتغال على التراث.

إن العلاقة بين الحداثة والتراث متداخلة في الفكر العربي، وليس على صعيد المرجعية، بل إن هذا التداخل نراه في الحياة والممارسة اليومية لها في تفكيرنا اليوم، وهي مفارقة، التراثي يتعامل ويقبل جوانب من الحداثة، والحداثي يفكر ويقبل جوانب من التراث، على الرغم من أنه يعتقد أن الحداثة تعني القطيعة مع التراث، وهذا ما يشكل منها إشكالية معاصرة لم يعيشها السلف، ولا فكر بهذه الثنائية، ولا يعيشها أهل الحداثة في أوروبا وغيرها، وهذا يعطي النظر إلى تعاملنا نحن العرب مع التراث والحداثة وضعاً مختلفاً. لنبدأ بتحديد هذه العلاقة نفسها في نصين عرضهما يفي بالغرض هنا، النص الأول يقول فيه صاحبه - الجابري: "فالحداثة، في نظرنا، لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي... فطريق الحداثة عندنا يجب، في نظرنا، أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها... تحريك تغيير فيها من الداخل... تعني أولاً وقبل كل شيء حداثة المنهج والرؤية، والهدف: تحرير تصورنا لـ التراث من البطانة الإيديولوجية والوجدانية التي

تضفي عليه، داخل وعينا، طابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية... من هنا خصوصية الحداثة عندنا... يجعل منها بحق حادثة عربية....

ولا يرى أن الحداثة واحدة عند الشعوب، فوضعها يحدده الوضع الخاص عند كل شعب أو أمة، فيقول: "إنه ليست هناك حادثة مطلقة، كلية عالمية، وإنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر... الحداثة ظاهرة تاريخية... فهي تختلف إذن من مكان لآخر من تجربة تاريخية لأخرى... في العالم العربي الوضع يختلف: إن النهضة والأنوار والحداثة لا تشكل عندنا مراحل متعاقبة يتجاوز اللاحق منها السابق، بل هي عندنا متداخلة تشابكة... تمتد بداياتها إلى ما يزيد عن مئة عام... فنحن عندما نتحدث عن الحداثة... فيجب أن لا نفهم منها ما يفهمه مفكرو أوروبا... أعني أنها مرحلة تجاوزت مرحلة الأنوار ومرحلة النهضة التي تقوم أساساً على الإحياء، إحياء التراث والانتظام فيه... إن الحداثة عندنا، كما... هي النهضة والأنوار وتجاوزهم معا والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية".

والحداثة عند الجابري هي مفاهيم، لا يمكن التعامل معها كبضاعة شراء وبيع، ويركز على مفهومي أساسين في الحداثة، فيكتب عنهما قائلاً: "والديمقراطية والعقلانية ليستا بضاعة تستورد، بل هما ممارسة حسب قواعد. ونحن نعتقد أنه ما لم نمارس العقلانية في تراثنا وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة نخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة العالمية كفاعلين وليس مجرد منفعلين. ليست الحداثة موقفاً فردياً لا من حيث ارتباطها بانبثاق روح النقد والإبداع داخل ثقافة ما، باعتبار أن النقد والإبداع كلاهما عمل فردي... إن

الحداثة... ليست من أجل ذاتها بل هي دوماً من أجل غيرها، من أجل عموم الثقافة التي تنبثق فيها، الحداثة من أجل الحداثة لا معنى لها.

وأما كيف يكون تعاملنا مع الحداثة والنظر إلى التراث، خاصة تراثنا، فيقول: "الحداثة رسالة ونزوع من أجل التحديث، تحديث الذهنية، تحديث المعايير العقلية... وعندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتجه، أولاً وقبل كل شيء إلى التراث بهدف قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه. اتجاه الحداثة بخطابها، بمنهجيتها ورؤاها... اتجاه... هو في هذه الحالة الشعب وبذلك تؤدي رسالته. أما التوقع في فردية... فيؤدي حتماً إلى غربة انتحارية، إلى التهميش الذاتي... لقد عمت العقلانية في الغرب الصناعي مختلف مرافق الحياة، الجماعية والفردية، فهيمت على العلاقات والتصورات، على الفكر والسلوك".

إن الحداثة تاريخ متواصل وتطور في جميع الميادين وتبقى العقلانية قواماً لها، فيؤكد على هذا الجانب الأساس قائلًا: "إن التنظيم العقلاني للاقتصاد وللإدارة وأجهزة الدولة ومؤسساتها قد انعكس أثره على الحياة بأسرها، الجماعية والفردية".

وعالج جانباً آخر هو الوجه والمسار الذي أنتج معاداة العقلانية نفسها في الحداثة الأوروبية، وما رافق هذا من ظهور نزعات غير عقلانية من داخلها- قائلًا: "وجاءت الثورة التكنولوجية والمعلوماتية لتفرض الطابع المنظومي على كل شيء في حياة الإنسان مما مسّ مساً خطيراً قيمته بل خصوصيته ككائن حر، أو من شروط اكتمال كينونته أن يكون حراً، ليس هذا وحسب، بل لقد خرجت العقلانية الغربية عن طورها في كثير من المجالات فسخرت العلم والتكنولوجيا،

الذين يفرض الموقف العقلاني أن يكونا في خدمة حرية الإنسان وحقوق الشعوب، سخرتهما في إنتاج وسائل التدمير الجماعي والفرعي والمضي في تنويعها وتطوير أداؤها، فكان رد الفعل الإنساني، الطبيعي والحدائي في آن واحد، هو التمرد على هذا التتويج اللاعقلاني في هرم العقلانية الحديثة. وقد ذهب التمرد ببعضهم، لأسباب مختلفة، ذاتية في الغالب، كالفشل في تركيب الذات الاجتماعية، إلى السقوط في مخالف نزعة صوفية دينية أو ملحدة، والوقوف بالتالي موقف العداء للعقلانية جملة وتفصيلاً.

ويضيف قائلاً عن نفس الاتجاه: "هذا الموقف اللاعقلاني يتبناه بعض أذعياء الحداثة عندنا، لأسباب من جنس اللاتي ذكرنا، مقلدين بذلك مواقف ليس في الواقع العربي ما يبررها. إن الواقع العربي الراهن يعاني من هيمنة نوع آخر من اللاعقلانية يختلف تماماً عن ذلك النوع الذي قام في أوروبا المعاصرة كتتويج لعقلانيته، نوع ينتمي تاريخياً إلى القرون الوسطى بكل ما كانت تتميز به من طغيان سلوك القطيع وعصا الراعي، سواء على مستوى الحياة الفكري أو على مستوى الحياة الاجتماعية... وأمام هذا النوع من اللاعقلانية المتخلفة تاريخياً تبرز ضرورة العقلانية كسلاح لا بديل عنه. وهل يمكن تحقيق حداثة بدون سلاح العقل والعقلانية؟ هل يمكن تحقيق نهضة بدون عقل ناهض؟ إن العداء للعقلانية أو الطعن فيها، في حال مثل حالنا سلوك لا يمكن إيجاد مكان له خارج ظلامية اللاعقلانية، ومن يضع رجله فيها يحكم على نفسه بالعمى. والعقلانية مصباح يوقده الانسان ليس وسط الظلام وحسب بل قد يضطر إلى التجوال به في واضحة النهار."

إن النظرة العقلانية هي التي تحدد علاقة الجابري بالحداثة، وينظر من داخلها ويتعامل مع فهم التراث - تراثنا العربي الإسلامي وفق مفهوم التأصيل

والتجديد، ويقول عن هذا الفهم: "تلك وجهة نظرنا في الحداثة كما يجب أن تتحدث على ضوء معطيات وضعنا الراهن، إنها قبل كل شيء: العقلانية والديمقراطية. والتعامل العقلاني النقدي مع جميع مظاهر حياتنا- والثرات من أشدها حضوراً ورسوخاً- هو الموقف الحدائي الصحيح. وإذا، فالحاجة إلى الاشتغال بالثرات تمليها الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه خدمة للحداثة وتأصيلاً له. وهذه وجهة نظر عبّرنا عنها منذ بداية اشتغالنا بالثرات مع منتصف السبعينيات. ومع أننا قد شرحنا هذه الواجهة من النظر بتفصيل في المدخل العام الذي صدرنا به كتابنا نحن والتراث⁽¹⁾.

3- العلاقة بالماضي في الفكر الأوروبي

وهنا نقف مع الجابري في مؤلفه: (إشكالية الفكر العربي المعاصر)، وهو الثاني حسب الترتيب عندنا في هذا الفصل الثاني من كتابنا (نحن والعرب) والذي نعرض فيه إلى مسألة العلاقة بين التراث والحاضر العربي الطالب للتجديد، أو علاقة الماضي بالحداثة في الفكر الأوروبي. الذي يعالج ما هو مختلف عندنا عن ما هو في الفكر الأوروبي وتعاملهم ونظرهم إلى الماضي وعلاقته بالمستقبل، ويقول صاحبه في النص الأول الذي نراه مناسباً هنا عن علاقتنا نحن العرب بالفكر المعاصر مفصومة مقطوعة، وهذا بيان قراءة الإشكالية التي أسست هذه العلاقة، فيقول صاحب النص⁽²⁾ التالي الجابري:

(1) التراث والحداثة دراسات ومناقشات، الجابري ص 15-19 الطبعة 3، 2006 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

(2) إشكالية الفكر العربي المعاصر، الجابري - ص 36، 37، 38- مركز دراسات الوحدة العربية - الطبعة 2، 1990، بيروت.

"من المستحيل عليهم التطلع، حتى على صعيد الحلم، إلى عودة ما قبل ليحل محل ما بعد، لذلك نجدهم يتجهون إلى المستقبل يواجهونه ويسائلونه بل يسابقونه دون أن يتنكروا لماضيهم أو يجعلوا منه صورة لمستقبلهم... إن الأوروبي عند ما يقرأ تاريخه يقرأ فيه المنطق والعقل فيكتسب من قراءته تلك نظرة إلى المستقبل تقوم بدور على المنطق والعقل... إن العصر لا يتحداهم لأنه عصرهم... التراث في وعيهم، لا يدخل في علاقة تغاير واصطدام مع معطيات العصر وآفاق المستقبل لأنهم أعادوا، ويعيدون ترتيبه في الزمان، والزمان خط متصل صاعد لا مجال فيه للكر والفر والإقبال والإدبار... وتلك هي التاريخية التي تشكل مع العقلانية الدعامة الأساسية للفكر الغربي الحديث والمعاصر... سلوكان فكريان لا ينفصلان: التاريخية هي جعل العقل حاضراً في التاريخ ينظمه على صعيد الوعي ويحركه على صعيد الممارسة، والعقلانية هي جعل التاريخ حاضراً في العقل يلهمه الدوروس والعبر ويحمّله، من حين لآخر، على مراجعة تصوراته وفحص مبادئه وطريقة إنتاجه. تلك، في خطوطها العامة، صورة الوعي الأوروبي منظوراً إليه من زاوية علاقة الماضي بالحاضر... أما مظاهر الاضطراب والقلق فلم تكن فيه منذ القرن السادس عشر إلى اليوم أكثر من مظاهر مؤقتة تعكس حالات أزمة من أزمات النمو، سرعان ما يتم تخطيها... ومهما يكن من تأثير هذه المظاهر المؤقتة في مسيرة الفكر الأوروبي فإنها لم تبلغ في يوم من الأيام المستوى الذي يجعله يشعر بثقل تلك الهوة التي يشعر بها الوعي العربي المعاصر، الهوة بين الماضي والحاضر... نستثني هنا حالة ألمانيا في القرن الثامن عشر... الوعي بالتأخر، إزاء فرنسا وانكلترا. ولكن ذلك لم يدم طويلاً... حالنا نحن... تبدو فيه العلاقة بين التراث والفكر المعاصر مفصومة مقطوعة، لا يربطهما جسر ولا يصلهما خيط (وهنا الجابري يستدل على موقف كاتب

عربي فينقل عنه قوله: (إنني لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته وإما أن نرفضه ونوصد الأبواب لنعيش تراثنا... نحن في ذلك أحرار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحّد بين الفكرين^(*)).

-4- العلاقة بين التراث والحاضر ليست كما في أوروبا

وأما في النص الثاني من نفس الكتاب (إشكالية الفكر العربي المعاصر) فنأتي إلى دراسة وضعها صاحبه الجابري، وواضح من عنوانها أنها تعالج نفس الموضوع - أي: (إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مُشكل ثقافي؟) موضحاً في بداية هذه الدراسة أن: "تعاملنا معها لا ضمن معطيات قطر عربي بعينه، بل ضمن معطيات الثقافة العربية ككل في المرحلة الراهنة من تاريخها".

أولاً: الصراع بين القديم والجديد في المجتمع

"عندما يبلغ الصراع بين القديم والجديد في مجتمع ما درجة معينة من التطور، تعتمد القوى الممثّلة لـ الجديد المناضلة من أجله إلى البحث في الماضي البعيد عن أصول تعيد قراءتها بالشكل الذي يجعل مضامينها تبدو وكأنها تؤسس الجديد الذي تناضل من أجله، ويجعل الحاضر، وما يحمله من قيم وأساليب في العمل والتفكير، يبدو كأنه انحراف عن الأصول وخروج عنها، فيغدو مُداناً، لا باسم المستقبل، بل باسم الماضي كذلك... إلخ".

ثانياً: التجديد وعدم تشوّه الهوية والانتواء بالماضي

"... التحدي للذات المغلوبة، لمقومات وجودها وشخصيتها، يجعل هذه

(*) موقف صاحب كتاب تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود-1971، بيروت.

الأخيرة تحتمي بالماضي: تنتكص إلى الوراء وتتثبت في مواقع خلفية للدفاع عن نفسها، إنه ميكانيزم للدفاع معروف تعمل الذات، فرداً أو جماعة على الدفاع عن نفسها بواسطة ضد الخطر الخارجي، وهو يختلف في طبيعته وتوجهاته واستراتيجيته عن الميكانيزم النهضوي، على الرغم من اشتراكهما في الاتجاه إلى الماضي. في ميكانيزم الدفاع تلتجئ الذات إلى الماضي وتحتمي به لتؤكد من خلاله وبواسطته شخصيتها ولذلك يعتمد الإنسان إلى تضخيمه وتمجيده ما دام الخطر الخارجي قائماً، أما في ميكانيزم النهضة فالإنسان لا يطلب الماضي لذاته بل يخرجه في أصول يعيد إحياءها، على صعيد الوعي، بالصورة التي تساعد على تجاوز الماضي والحاضر، لا على صعيد الوعي كذلك، والانطلاق إلى المستقبل، تفكيراً وممارسة. ونحن نعتقد أن تعثر النهضة العربية الحديثة... كله راجع إلى أن الظروف الموضوعية التي حركت اليقظة العربية الحديثة قد جعلت من ميكانيزم النهضة ميكانيزماً للدفاع أيضاً.

ويشير المؤلف كثيراً من النقاط نفث هنا عند إشارة منها تنفعنا وتنسجم مع تعريفنا لعلاقتنا مع العرب والثقافة العربية وعلومها، والتي سبق أن عرضنا له في الفصل الأول (الفقرة 4- معنى علاقتنا بالعرب - مفهوم العرب بأي معنى؟) أعني قوله: "فإن البداية الفعلية للثقافة العربية القومية، الثقافة العربية الإسلامية بوصفها المقوم للشخصية العربية وللوحدة العربية،... إنما هي عصر التدوين وليس العصر الجاهلي. ففي هذا العصر، عصر التدوين، شهدت الثقافة العربية أول تخطيط شامل لها، ولقد كان أول تخطيط شامل للثقافة في تاريخ الإنسانية كله. مشكلة اللغة... نحن نعتقد أن الحل... يجب أن يكون عبر تعميم التعليم وتعريبه ونشر المعرفة العلمية."

وبالتالي يواصل المؤلف عرض مشاكلنا، خاصة علاقة التراث والحاضر
حاضرنا وتقدم الغرب وتخلفنا، لينتهي في دراسته بأن مشكلتنا العربية هي
إشكالية فكرية ثقافية لا طبقية، فيستعيد كما قال في نهاية دراسته هذه ما قد كتبه
من قبل في مؤلف نقد العقل العربي حول توحيد الماضي والحاضر أو الأسئلة
عن التراث والحداثة. كذلك قراءات تيارات الفكر العربي في مؤلفه (نحن
والتراث)، أعني نقد تلك القراءات السلفية والحداثوية. وعن هذا الاتجاه النقدي
وعلاقته بثقافتنا نرى أنه أقرب إلى مشكلتنا الأحوازية وخصوصيتنا، وأن نوظف
دراسات تفتح لنا آفاق فهم مشكلتنا، وخاصة أن التشابه في وضعنا وتاريخ
الثقافة العربية في الماضي والنهضة العربية في طلب الخلاص من الوافد أو الرغبة
إلى التجديد كثيرة، وربما الإشكالية نفسها نعيشها. والمهم أننا اتجهنا نحو مفكر
يفتح الأفق لفهم أوسع والذي يؤكد دائماً، كما انتهى في هذه الدراسة التي وقفنا
عندها بهذه الكلمات الأخيرة: "... إن الحاجة إلى تدشين منطلق نهضوي جديد
يبدأ، لا من الدعوة إلى تبني نموذج معين أو الاحتماء به، بل نقد كل النماذج، لا
بل من نقد السلاح، سلاح العقل العربي ذاته"⁽¹⁾. ونكتفي بهذا القول وننتقل إلى
أفق أوسع يقدمه لنا بشأن معنى سلاح النقد.

5- نقد السائد من القراءات

إن هذه الفقرة من هذا الفصل مخصصة لمؤلف أساسي من مؤلفات

(1) الجابري - إشكالية الفكر العربي المعاصر - مصدر سابق - ص، 26، 21، 36، 37، 38، 41،
43، 48.

الجابري: (نحن والتراث)⁽¹⁾. عالج صاحبه أهم وأخطر قضية في الثقافة العربية الإسلامية، هي قضية الإنتاج المعرفي للمسلمين والعرب في التراث، علاقة الفلسفة بالدين والتوظيف الإيديولوجي للفلسفة والدين لقضايا السياسة، كاشفاً البعد اللاعقلاني في نصوص أهم من اشتغلوا بالفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية. نقول عنها إنها قضية خطيرة لكونها هي ما صنع وعي الفكر السائد الذي فشل في تجاوز ما أسس له الماضي من يقينيات ومسلّمات تحتاج نقداً وتجاوزاً، عقائد وأفكار صاغها جيل حسب ما فرضت عليه دوافع الحياة في زمانه، والخطأ فيها أنه لم يكن العلم والبرهان في ذلك الزمان مرجعها كي يكون تعاملنا والتواصل معها يؤسس الجديد وفق متطلبات وضغوط العصر، من هنا جاءت القراءات النقدية للجابري التي تصدى فيها إلى الرؤية والمحتوى لهذا السائد من وعي أو حسب تعبيره: "إن هذه القراءات على الرغم من تعددها بهذا الشكل، تصدر عن منهج واحد ورؤية واحدة، مما يجعلها قراءة لا قراءات"، قراءة فتحت الباب أمام النقاش والكتابة نقداً على أطروحاته، باباً ما يزال مفتوحاً، خاصة الفصل الذي صنف بين فكرين ومرجعيتين، بين الفلسفة اللاعقلانية عند أهل المشرق من الإيرانيين ابن سينا الغنوصي خاصة، وفلسفة ابن رشد فيلسوف قرطبة العقلانية. إن الأهمية تعود إلى نوع قراءة النصوص التي وضعها، والذي ظهر فيه البعد الإيديولوجي، خاصة التلفيق بين النقل والعقل والدين والفلسفة أو العلم، هذا عن نصوص التراث التي عاد وقدم تعريفاً أو قراءة معمقة لها في المدخل العام لمؤلفه نحن والتراث. أما القراءات التي شكلت الفكر العربي

(1) نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الجابري، المركز الثقافي العربي. الطبعة التاسعة 1993.

المعاصر فأسماءها "قراءات... سلفية" عند التيارين الحداثي والسلفي وعرضها في نفس المدخل: أ- مبادئ قراءة جديدة وب- خلاصات وأفاق⁽¹⁾.

ماذا يعني من هذا التحديد والمسمى قراءات سلفية؟

يكتب عن هذا الموروث والموجود، صاحب النص، قائلاً: "قراءات... كلها سلفية... يتعلق الأمر هنا بالتيار السلفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر، التيار الذي انشغل أكثر من غيره بالتراث وإحيائه واستثماره في إطار قراءة إيديولوجيا سافرة، أساسها إسقاط صورة المستقبل المنشود، المستقبل الإيديولوجي، على الماضي، ثم البرهنة، انطلاقاً من عملية الإسقاط هذه على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل. لقد لبس هذا التيار أول الأمر لباس حركة دينية وسياسية، إصلاحية ومتفتحة، مع الأفغاني وعبد، حركة تنادي بالتجديد وترك التقليد. إن ترك التقليد يكتسي هنا معنى خاصاً، إنه: إلغاء كل التراث المعرفي والمنهجي والمفهومي المنحدر إلينا من عصر الانحطاط، والحذر، في ذات الوقت، من السقوط فريسة للفكر الغربي. أما التجديد فيعني بناء فهم جديد للدين، عقيدة وشريعة. انطلاقاً من الأصول مباشرة، والعمل على تحيينه، أي جعله معاصراً لنا وأساساً لنهضتنا وانطلاقنا. إنها السلفية الدينية التي رفعت شعار الأصالة والتمسك بالجدور والحفاظ على الهوية. الأصالة والجدور والهوية مفهومة على أنها الإسلام ذاته، الإسلام الحقيقي لا إسلام المسلمين المعاصرين.

نحن إذن أمام قراءة إيديولوجية جدالية، كانت تبرر نفسها عندما كانت

(1) ص 11، 34، سوف نضع هكذا رقم الصفحة نهاية الفقرة، وهي فقرات جميعها من المدخل العام لهذا الكتاب - نحن والتراث.

وسيلة لتأكيد الذات وبعث الثقة فيها. إنها آلية دفاعية معروفة، وهي مشروعة فقط عندما تكون جزءاً من مشروع للقفز والطفرة. لكن الذي حدث هو العكس تماماً. لقد أصبحت الوسيلة غاية: فالماضي الذي أعيد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه لـ النهوض أصبح هو نفسه مشروع النهضة. هكذا أصبح المستقبل يُقرأ بواسطة الماضي، ولكن لا الماضي الذي كان بالفعل، بل الماضي كما كان ينبغي أن يكون، وبما أنه هذا الأخير لم يتحقق إلا على صعيد الوجدان، صعيد الحلم، فإن صورة المستقبل المستقبل الماضي. والسلفي يحيا هذه الصورة بكل جوارحه، ليس فقط كصورة رومانسية، بل كواقع حي، ولذلك تراه يستعيد الصراع الإيديولوجي الذي كان في الماضي وينخرط فيه، منافحاً ومناضلاً، لا يكتفي بخصوم الماضي، بل يبحث له عن خصوم في الحاضر والمستقبل.

الفهم التراثي للتراث، التراث يكرر نفسه: "القراءة السلفية لتراث، قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث. التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه لأنها؛ التراث يكرر نفسه. السلفية الدينية تصدر في قراءتها من منظور ديني للتاريخ، يجعل التاريخ ممتداً من الحاضر منبسطاً في الوجدان، يشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة من أجل إثبات الذات وتأكيداتها. ولما كانت الذات تتحدد بالإيمان والعقيدة فلقد جعلت من العامل الروحي العامل الوحيد المحرك للتاريخ. أما العوامل الأخرى فهي ثانوية أو تابعة أو مشوهة للمسيرة (ص13).

كيف نعيش عصرنا؟ وكيف نتعامل مع تراثنا؟

"سؤالان آخران يشكلان أحد المحاور الرئيسة في إشكالية الفكر العربي الحديث والمعاصر بين الحاضر والماضي، ولكن لا حاضرنّا نحن، بل حاضرا الغرب

الأوروبي الذي يفرض نفسه كذات للعصر كله، للإنسانية جمعاء، وبالتالي حاضر كأساس، لكل مستقبل ممكن، الشيء الذي جعل أثره ينسحب على الماضي نفسه، يلونه بلونه. ينظر الليبرالي العربي إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب الأوروبي، فيقرأه قراءة أوروبوية النزعة، أي ينظر إليه من منظومة مرجعية أوروبوية، ولذلك فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوروبي. يتعلق الأمر إذن بالقراءة الاستشراقية التي تتخذ امتداداتها إلى أساتذته العرب شكل سلفية استشراقية تقدم نفسها كقراءة علمية تتوخى الموضوعية، وتلتزم الحياد، وتنفي أن تكون لها أية دوافع نفعية أو أهداف إيديولوجية. السلفية الاستشراقية، هذه تدعي أن ما يهمها هو، فقط، الفهم والمعرفة، وأنها إذ تأخذ من المستشرقين منهجهم العلمي، تترك إيديولوجيتهم، ولكنها تنسى أو تناسي أنها تأخذ الرؤية مع المنهج، وهل يمكن الفصل بينهما؟ الرؤية الاستشراقية تقوم من الناحية المنهجية، على معارضة الثقافات، على قراءة تراث بتراث. ومن هنا المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد كل شيء إلى أصله. وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في رده إلى أصوله اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية... نقول القراءة الاستشراقية إنها تريد أن تفهم ولا شيء غير ذلك.

ولكن ماذا تريد أن تفهم؟ تريد أن تفهم مدى فهم العرب لتراث من قبلهم. لماذا؟ لأن العرب الذين كانوا واسطة بين الحضارة اليونانية والحضارة الحديثة الأوروبوية إنما تتحدد قيمتهم بهذا الدور نفسه، الشيء الذي يعني أن المستقبل في الماضي العربي كان استيعاب ماضٍ غير الماضي العربي، ثقافة اليونان بكيفة خاصة. هكذا تنكشف دعوى المعاصرة في الفكر الليبرالي العربي الحديث

والمعاصر عن استلاب للذات خطير... الذات لا بوصفها حاضراً متخلفاً وحسب، بل أيضاً، وهذا هو الأخطر، بوصفها تاريخاً وحضارة... (ص 14).

كيف نحقق ثورتنا؟ كيف بناء تراثنا؟ المحور الثالث والأخير في إشكالية الفكر العربي المعاصر، اليسار العربي وإشكالية الفهم:

"الحوار في هذا المحور، وبالتالي نظام العلاقات فيه هو بين المستقبل والماضي، ولكن بوصفهما معاً مجرد مشروعين: مشروع الثورة التي لم تتحقق بعد، ومشروع التراث الذي سيعاد بناؤه بالشكل الذي يجعله يقوم بدوره في همز الثورة وتأصيلها. العلاقة هنا جدلية، مطلوب من الثورة أن تعيد بناء التراث ومطلوب من التراث أن يساعد على إنجاز الثورة... والفكر اليساري العربي المعاصر تائه في الحلقة المفرغة باحثاً عن منهج للخروج منها. لماذا؟ لأن الفكر اليساري العربي المعاصر لا يتبنى - في تقديرنا - المنهج الجدلي كمنهج لـ التطبيق بل كمنهج مطبق. وهكذا فالتراث العربي الإسلامي يجب أن يكون: انعكاساً للصراع الطبقي من جهة، وميداناً للصراع بين المادية والمثالية من جهة أخرى.

ومن ثمة تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع المضاعف. وإذا استعصى على الفكر اليساري العربي القيام بهذه المهمة بالشكل المطلوب، وهذا ما حدث، وهذا ما يقلقه ويقض مضجعه، ألقى باللائمة على التاريخ العربي غير المكتوب، أو تذرّع بصعوبة تحليل أمام هذا التعقيد البالغ الذي تتصف به أحداث التاريخ... وإذا أصر بعض المنتمين إلى هذا الجناح على اقتحام الصعاب فصلوا الواقع التاريخي على القوالب النظرية. وفي هذه الحالة فإذا لم يسعفهم الصراع الطبقي قالوا بـ التواطؤ التاريخي، وإذا لم يجدوا مادية قالوا بـ الهرطقة (ص 15).

كيف تنتهي القراءة اليسارية للتراث العربي الإسلامي بالنهاية إلى سلفية ماركسية لا علمية ونقد إيديولوجي يؤدي إلى وعي إيديولوجي مكرر وفق ما يراه الجابري، فيواصل تعريفه بالقول: "هكذا تنتهي هذه القراءة اليسارية العربية للتراث العربي الإسلامي إلى سلفية ماركسية، أي إلى محاولة تطبيق طريقة السلف الماركسي للمنهج الجدلي، وكأن الهدف هو البرهنة على صحة المنهج المطبق لا تطبيق المنهج. ذلك هو السر في قلة إنتاج هذه القراءة وضعف مردودها (ص 16)".

من أجل نقد علمي للعقل العربي. القراءة السائدة للتراث ليس الأطروحات، إنما طريقة التفكير، هكذا يواصل صاحب مؤلف (نحن والتراث) تناول مشكلة الفكر العربي المعاصر، وهو لا يخص الأطروحات بقدرما التفكير وطريقة الإنتاج، قائلاً عن هذا الموضوع: "ما يهمنا من هذا العرض الخاطف للقراءات السائدة للتراث، في الفكر العربي المعاصر ليس الأطروحات التي يقررها أو تتبناها أو تكشفها هذه القراءة أو تلك، وإنما يهمنا فيها جميعاً طريقة التفكير التي تنتجها، أي الفعل العقلي اللاشعوري، الذي يؤسسها. إن نقد الأطروحات عند ما يغفل الأساس المعرفي الذي تقوم عليه، هو نقد إيديولوجي للإيديولوجيا، وبالتالي فهو لا يمكن أن ينتج سوى إيديولوجيا - أما نقد طريقة الإنتاج النظري، أي الفعل العقلي فهو وحده الذي يمكن أن يكتسي الصبغة العلمية ويمهد الطريق بالتالي لقيام قراءة علمية واعية".

القراءات الثلاث التي عرض لها الجابري تعريفاً ونقداً تعاني من مشكلة واحدة طريقة التفكير، فيؤكد على هذه المشكلة بالقول: "إذا نظرنا من هذه الزاوية، إلى القراءات الثلاث التي حللناها آنفاً باختصار، وجدنا أن ما يجمع بينها من الناحية الابستمولوجية - أي من ناحية طريقة التفكير التي تعتمد عليها كل

منهما- هو وقوعها جميعاً تحت طائلة آفتين: آفة في المنهج وآفة في الرؤية".
فيواصل تقديم الرؤية التي تؤكد على أن الفكر العربي الحديث والمعاصر تتحكم
به نزعة الميول إلى اتجاه سلفي يفتقد إلى النظرة التاريخية والموضوعية: "... تفتقد
هذه القراءات إلى الحد الأدنى من الموضوعية. ومن ناحية ثانية تعاني الرؤية كلها
من غياب النظرة التاريخية.... والفكر العربي الحديث والمعاصر من هذا القبيل،
ولذلك كان معظمه سلفي النزعة والميول، وإنما الفرق بين اتجاهاته وتياراته هو
نوع السلف الذي يتحصن به كل منهما (ص16)".

ويطرح صاحب القراءة المعرفية موضوعاً أساسياً وهو موضوع (القياس)
في العقل العربي، وقد مارس فعله أهل خطابات الفكر العربي في التاريخ
الحديث والمعاصر كما فعل القدامى، أو بصيغة طرح سؤال: "لماذا هذه النزعة
السلفية التي تطبع الفكر العربي المعاصر ككل؟ طريقة القدامى قياس الغائب
على الشاهد؟" وفي الإجابة على هذا السؤال المحوري يقترح عدة نتائج وضعها
أمام القارئ كي يقترب أكثر إلى المشكلة العربية، ومن خلال المهمة التي اشتغل
عليها وهي الفعل العقلي. وهذه جملة من المقترحات التي وضعها فيلسوفنا
الجابري- قائلاً: "القراءات الثلاث التي تحدثنا عنها قراءات سلفية، وبالتالي لا
تختلف جوهرياً عن بعضها بعضاً، من الناحية الایستيمولوجية، لأنها مؤسسة
فعلاً على طريقة واحدة في التفكير، الطريقة التي سماها الباحثون العرب
القدامى بـ قياس الغائب على الشاهد. وهكذا فسواء تعلق الأمر بالاتجاه الديني
أو القومي أو الليبرالي أو اليساري من اتجاهات الفكر العربي الحديث والمعاصر،
هناك دوماً شاهد يقاس عليه الغائب. الغائب هنا هو المستقبل، كما ينشده أو
يتصوره كل من هذه الاتجاهات، أما الشاهد فهو بالنسبة لكل اتجاه الشق الأول
من السؤال الذي يطرحه مجد حضارتنا بالنسبة للتيار السلفي...." ويعطي نبذه

عن معنى القياس كما كان عند القدماء وكيف عمل به هؤلاء باعتباره طريقة علمية، شرط التقيد بشروط صحتها، إلا أن انتشار استعماله أدى إلى التساهل والتفريط في شروط استعماله.

ويواصل البحث والاستقصاء والتحديد والتعريف عن هذا الموضوع كي يفي بغرض وضع موضوعه (القياس) في مكانه الصحيح في التاريخ والمعرفة، أو في تشييد العلوم العربية الإسلامية الخالصة (موضوع الفصل الثالث من كتابنا هذا)، وهو أسلوبه العلمي المعروف به، أي الجابري، وبالتالي الربط بين قراءته كما نقلنا أعلاه عن: لا تاريخية الفكر العربي وافتقاده إلى الموضوعية ومبدأ القياس - قائلاً:

"لقد ترسخت آلية هذا القياس في نشاط العقل العربي حتى أصبحت الفعل العقلي الوحيد الذي يعتمد عليه الإنتاج المعرفي... وهكذا، ففي مجال الفقه مثلاً وقع الإفراط في استعمال هذا القياس إلى درجة لم يعد معها من الممكن التقيد بشروط صحته تقيداً صارماً.... أما في علم الكلام، فلقد ظل هذا القياس - ويسمونه الاستدلال بالشاهد على الغائب - غير مؤسس. لقد بنى الفقهاء قياسهم على قاعدة عامة تقيّدوا بها وانطلقوا منها، وهي أن الهدف من الأحكام الشرعية هو جلب المصلحة ودفع المضرّة، فساعدتهم ذلك على تنظيم المناقشات والمناظرات والجدل بينهم، أما المتكلمون الذين لم يستطيعوا التواضع على قاعدة عامة مثل هذه، فلقد لجأ كل منهم إلى تبرير قياساته بتضمين الشاهد ما يسمح له بقياس الغائب عليه مغيراً المضمون وطريقة التضمين حسب الأحوال، فكان ذلك سبباً في امتداد المجادلات الكلامية إلى ما لا نهاية له، وبدون فائدة. وأما في مجال النحو، فعلى الرغم من تواضع النحاة على قاعدة عامة يبررون بها استقراءاتهم حيث قالوا إن كلام العرب مبني كله على خفة النطق

على اللسان، فلقد تسلسل القياس هنا أيضاً بشكل جعله يتحول إلى هدف في ذاته، فابتعد عن مهمته الأصلية، مهمة تععيد كلام العرب وأصبح شغله الشاغل تععيد هذا الكلام الذي قام في الأصل على الفطرة والبساطة.

والقياس أخذ منحى أكثر خطورة في العقل العربي عندما أصبح طريقة في التفكير، لم يسلم منها أحد من أهل هذا العقل والتفكير فيه - قائلاً عن هذا القياس: "شكل سلسلة خطية تصاعدية فترسخ كطريقة في التفكير في العمل داخل بنية العقل العربي، وأصبح يمارس بشكل آلي لا شعوري... أي دون التفاتة ما إلى شروط صحته. لقد أصبح كل مجهول غائباً يبحث له عن شاهد يقاس عليه. وبما ان المستقبل هو المجهول الأكبر، وبما أن الماضي وحده هو المعلوم، فإن الشرط الذهني الذي يراد منه معالجة مشاكل الحاضر والمستقبل، قد انحصر أو كاد في البحث في الماضي عما يمكن أن يقاس عليه الحاضر (ص18)".

نتائج خطيرة أنتجت هذه الطريقة (زمان راكد - لا تاريخية ولا موضوعية الفكر العربي) التي تمارس قياس الجديد على القديم في العقل العربي، معبراً عن هذا الواقع والآلية الذهنية العربية صاحب النص - بقوله: "لقد ترتبت على هذه الآلية الذهنية التي أصبحت تشكل - وما تزال - الفعل المنتج في نشاط العقل العربي نتائج خطيرة منها: إلغاء الزمان والتطور؛ فالحاضر كل حاضر يقاس على ماضٍ، وكأن الماضي والحاضر والمستقبل عبارة عن بساط ممتد لا يتحرك ولا يتموج، عبارة عن زمان راكد. ومن هنا لا تاريخية الفكر العربي... لقد أصبح القياس يمارس بشكل آلي دون استقراء أو تحليل، دون فحص أو نقد، وأصبح الشاهد شاهداً باستمرار، حاضراً في العقل والوجدان على الدوام. ومن هنا افتقاد الفكر العربي إلى الموضوعية".

تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر، كل واحد له سلفية يلجأ إليها يقرأ الواقع من داخلها متخذاً منها طريقة في التفكير - الطريقة التي شكلت العقل العربي، العقل الذي قام الجابري بمهمة تعريفه ونقده، وهي المهمة التي تسبق الكلام عن تجديد العقل وتحديثه، العقل نفسه الذي قام الخطاب العربي المعاصر عليه، وهو موضوع الفقرة التالية التي نختم بها رؤية الجابري في المؤلف الذي بين أيدينا - (نحن والتراث)، وفق ما أخذنا من هذا الكتاب المهم الذي عالج التراث الفلسفي العربي الإسلامي إجمالاً والذي تقوم القراءات السلفية على تقديسه وتنزيهه - قراءة الفكر العربي الحديث والمعاصر، والذي نختم كلامنا هنا بما كتب عنه الجابري تحديداً: "الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقده وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل. وإذا كان هذا ينطبق بوضوح كامل على التيار الديني فهو ينطبق أيضاً على التيارات الأخرى باعتبار أن لكل منها سلفاً يتكئ عليه ويستنجد به. هكذا يقتبس العرب جميعاً مشروع نهضتهم من نوع الماضي، إما الماضي العربي الإسلامي وإما الماضي - الحاضر الأوروبي، وإما التجربة الروسية أو الصينية أو... والقائمة طويلة. إنه النشاط الذهني الآلي الذي يبحث عن الحلول الجاهزة لكل المشاكل المستجدة، في (أصل) ما. هذا النشاط الذهني جزء - ولو أنه أساسي - من كل: إنه جزء من بنية العقل العربي الذي يتعين فحصه بدقة، ونقده بكل صرامة، قبل الدعوة إلى تجديده أو تحديثه. انه لن يتجدد إلا على أنقاض القديم، إلا انطلاقاً من نقد شامل وعميق نرجو أن تكون لنا فيه مساهمة متواضعة من خلال الكتاب الذي نعهده بنفس العنوان: نقد العقل العربي (ص 19)".

إن ما قدمه الجابري من رؤية في مؤلفه (نحن والتراث - المدخل العام)، أساس فهمه الذي بنى عليه قراءة خطابات الفكر العربي النهضة في مؤلفه (الخطاب العربي المعاصر). وفي الفقرة القادمة نعرض إلى هذه القراءة الجابرية لخطابات هذا الفكر العربي الحديث والمعاصر بكل تياراته وقضاياها التي قدمتها.

6- الخطاب العربي المعاصر قراءة النهضة والحاضر

أولاً: مؤلف يجمع بين نقد التراث والحاضر

إن ما يميز مؤلف الجابري - (الخطاب العربي المعاصر) الذي صدر عام 1982م تناول الفكر العربي النهضة من خلال خطابات الرئيسة الأربعة: (الخطاب النهضوي، الخطاب السياسي، الخطاب القومي، الخطاب الفلسفي)، كما ظهرت ابتداء في القرن التاسع عشر، وهي خطابات باعثها النهضة وطرحت النهضة معاً، وظهرت بعوامل خارجية أو وفق ما كتب الجابري عن أمرين: "منذ بدء اليقظة العربية الحديثة، مع أوائل القرن التاسع عشر، والفكر العربي بمختلف اتجاهاته وتياراته، يعيش مشكلة (النهضة)... بل يجب القول: إن مشكلة (النهضة) هي التي كانت، وما تزال، وراء انبعاث الفكر العربي وانقسامه إلى اتجاهات وتيارات". أما عن الأمر الثاني الباعث والسبب فيقول صاحب النص: "تأثر العرب في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن بالحركات القومية التي شهدتها آنذاك القارة الأوروبية وخاصة منها التي قامت داخل الإمبراطورية العثمانية... تأثر بعض رواد الفكر العربي الحديث بالنظريات الأوروبية حول القومية - خاصة الألمانية منها... فإن ارتباط الوحدة والتقدم بمفهوم النهضة، في الوعي العربي الحديث، لن نجد له نموذجاً يوضحه... يكشف عن قوته وضعفه،

إلا في الصورة التي ترسخت في وجدان العرب عن تاريخهم... ولا نقول العقل... لأن التاريخ العربي من صنع الوجدان... لا من صنع العقل... العرب يقرؤون تاريخهم... ومن خلال وحدة اللغة والثقافة، بل أيضاً في كون يقظتهم الحديثة قد ارتبطت عضوياً بالنضال ضد السيطرة العثمانية أولاً، والتدخل الاستعماري الأوروبي ثانياً. وكما واستقى هذا النضال أفقه الوجداني - التقدمي من وحدة اللغة والثقافة... وهكذا يمكن القول... إن التهديد الخارجي، وليس التطور الداخلي هو الذي أيقظ في نفوس العرب، الشعور القومي، وهو الذي دفعهم ويدفعهم إلى ربط التقدم بالوحدة، وبالتالي إعطاء النهضة بعداً أفقياً (= الوحدة) إلى جانب بعدها العمودي (= التقدم)⁽¹⁾.

وكل خطاب من خطابات الفكر العربي الحديث والمعاصر الأربعة سواء أكان خطاباً ليبرالياً أم دينياً أم قومياً أم فلسفياً أم سياسياً ارتكز على نموذج - سلف، مرجعيته إما الماضي التراث إما أوروبا الحداثة. وبالتالي فبحكم هذا النموذج السلف، فإن محتوى الخطابات أو طريقة التفكير سواء أكان نقداً أم تحليلاً لم يكن معالماً للواقع العربي مباشرة، خطابات لم يكن بمقدورها أن تمارس النهوض كونها لم تبدأ نقد الأداة العقل العربي نفسه الذي وحده لم تتجه إليه أصابع الاتهام والنقد.

خصص صاحب الكتاب لكل خطاب فصلاً خاصاً عرض فيه نصوصاً كتبها رواد الخطاب طوال فترة تغطي مئة عام من تاريخ النهضة العربية من

(1) الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية. الجابري - ص، 21، 108، الطبعة الخامسة 1994، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

مؤلفه الذي كتب له مقدمة فيها تعريف لمفهومين جديدين⁽¹⁾ على اللغة في الفكر العربي المعاصر، الأول معنى (الخطاب) مقابل اللفظ الأجنبي والثاني معنى (قراءة). والفصل الخامس (خلاصات وآفاق من أجل الاستقلال التاريخي للذات العربية)، وهو خاتمة الكتاب عرض فيه تناقضات وفراغ ما وصلت إليه خطابات الفكر العربي، قائلاً في النهاية هذه الجملة: "إن الحاجة تدعو اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى تدشين عصر تدوين جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح... نقد العقل العربي". وهنا نرى فائدة في عرض ما كتبه الجابري في الفصل الأخير عن أزمة الفكر العربي النهضوي المعاصر إجمالاً دون أن نعرض إلى ما كتب في باقي الفصول الأخرى، ولسبيين - أولاً: هو أن الجابري يعيد طرح ما قاله هنا في خلاصة مؤلفه الذي صدر عام 1982م بعد ثلاثة عقود من هذا التاريخ، أي عام 2003م في دراسة (تجديد التفكير في مشروع متجدد)، وسوف نقف معها نهاية هذا الفصل، أما السبب الثاني فهو أن الفصل المذكور حمل خلاصة نظر فيلسوفنا الجابري في هذا المؤلف، قائلاً:

"كان هدفنا، ليس إعادة بناء هذا الخطاب، بل لإبراز ضعفه وتشخيص عيوبه وثغراته، استجلاء لصورة العقل العربي من خلاله. وخلال العرض سجلنا عدة ملاحظات على الخطاب؛ على طريقة القول وليس على مضمونه، ختمناها بمثابة الخلاصة النقدية من فحص الصنف المعني من الخطاب. أما التصنيف ذاته إلى خطاب نهضوي وخطاب سياسي وخطاب قومي وخطاب فلسفي - فلقد كان مجرد إجراء منهجي، ليس غير. وواضح أن هذا التصنيف لا

(1) عن المفهومين: الخطاب والقراءة - انظر الفقرة الأخيرة من هذا الفصل - الجابري - تجديد التفكير في مشروع متجدد.

يحمل أية قيمة في ذاته. لقد مكنتنا هذا التصنيف من عرض أطروحات الخطاب العربي الحديث والمعاصر حول كل قضية من قضاياها، متوخين إبراز ما قد يكون هناك من (تطور). وإذا، الآن نضع كلمة تطور بين مزدوجين معلنين بذلك عن تحفظنا من تطبيق هذا المفهوم - مفهوم التطور على قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر. (ص 193-194).

بعد عرض طريقة تناول الخطابات والتصنيف لها وما سجل أثناء عرضها من رؤى وملاحظات يصل إلى الخطوة الفكرية المهمة التي تكشف تطور الفكر العربي بخطاباته قائلاً: "لم يحصل أي تطور حقيقي في أية قضية من قضايا النهضة التي عالجها. إن الخطاب العربي لم يسجل أي تقدم ذي بال في أية قضية من قضاياها. يدور في حلقة مفرغة، لا يتقدم خطوة إلا ليعود القهقري خطوة... الفكر العربي... قضاياها... منذ بدء النهضة العربية الحديثة إلى اليوم، تعرض نفسها في صورة إشكالية متوترة مأزومة (ص 194)".

وأما عن أزمة وإشكالية الخطابات، فهي واحدة، ما تعلق بالخطاب السياسي والقومي والفلسفي، مؤكداً على هذا بقوله: "الذي لمسناه عن قرب بين الخطاب السياسي وقضايا الخطاب القومي... ذلك التداخل... بين قضية الدين والدولة وقضية الإسلام والعروبة... وبين قضية الدولة القومية أو... التشابك بين قضية الديمقراطية ومسألة الأهداف القومية... التي بدا واضحاً أنها تشكل نوعاً من العائق أمام طرح قضية الديمقراطية طرحاً جذرياً... فإن الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر سواء أكان موضوعه تأصيل الفلسفة الإسلامية أم كان يهدف إلى تشييد فلسفة عربية معاصرة - مندرج هو الآخر تحت الإشكالية العامة للخطاب النهضوي الأصالة والمعاصر (ص 194)".

ثانياً: فشل العقل العربي: الخطاب العربي هو خطاب الذاكرة لا خطاب العقل

نعم إن الجابري بعد قراءة إنتاج رواد الفكر العربي الحديث والمعاصر طوال مئة عام وصل إلى تحليل يؤكد فيه فشل العقل العربي: "لقد فشل العقل العربي، إذن في بناء خطاب متسق حول أية قضية من القضايا التي ظلت تطرح نفسها عليه طوال المائة سنة الماضية. فلم يستطع تشييد إيديولوجية نهضوية يركن إليها على صعيد الحلم ولا بناء نظرية ثورية يسترشد بها على صعيد الممارسة والتغيير... وهكذا فليس الخطاب النهضوي العام... المحكوم بنموذج سلف، وليس الخطاب السياسي، خطاب العلمانية والديمقراطية هو وحده محكوم بعوائق من داخله ومن ذات بنيته، وليس خطاب القومي، خطاب الوحدة والاشتراكية هو وحده الإشكالي الماورائي، ولا الخطاب الفلسفي، سواء كان من أجل فلسفة الماضي أو فلسفة الحاضر والمستقبل، هو وحده خطاب اللاعقل في مملكة العقل، بل إن ما يصدق على هذا الصنف يصدق على الأصناف الأخرى وبنفس الدرجة (ص198)".

نُختم كلامنا بعرض ثلاث فقرات مهمة وأساسية من الفصل الأخير من مؤلف الجابري الخطاب العربي المعاصر، الفقرة الأولى: خطاب واقع حال العرب- خطاب الذاكرة لا العقل كما كتب- قائلاً: "والحق أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر هو خطاب الذاكرة لا خطاب العقل، خطاب لا باسم ذات واعية تملك استقلالها... بل باسم سلطة مرجعية توظف الذاكرة وليس العقل،... ذلك أن المفاهيم في هذه الحالة ترتبط، لا بالواقع الذي يتحدث عنه الخطاب، بل

بواقع آخره هو الذي يؤسس، في الوعي والوجدان، النموذج - السلف صاحب السلطة المرجعية الموجهة. (ص198).

ثالثاً: الفصل بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي

(توظيف إيديولوجي مضاعف لإيديولوجيا ثانية)

وأما الفقرة الثانية هنا فتخص العلاقة ما بين هو إيديولوجي وبين ما هو معرفي، وكيف أن الخطاب العربي يفقتّر إلى أدنى فهم في الفصل بينهم. فالجابري يعيد ما سبق كتبه عن الفصل بين الإيديولوجي والمعرفي في مؤلف (نحن والتراث) ويرى أنه من الناحية الاجرائية ما يزال صالحاً ذلك التمييز والفصل، يقصد ما بين المعرفي الذي ينتمي لعالم آخر اليوناني (العلم والميتافيزيقا) وهو يكتب عن الفلسفة في الإسلام وما بين التوظيف له، أي المضمون الإيديولوجي للواقع العربي الإسلامي السياسي فيقول: "إنه ما من أحد يجادل في كون الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر هو غير الفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى: إنهما مختلفان معرفياً وإيديولوجياً. ومع ذلك فهما يلتقيان في خاصية أساسية تشكل جوهر طبيعتهما: هي أن كلاهما عبارة عن قراءة، أو قراءات، لفكر آخر، وليس لتاريخه الخاص... فإن الفكر النهضوي العربي بدوره، كان وما يزال عبارة عن قراءات لفكر آخر إما التراث العربي الإسلامي، وإما الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر... إن الإيديولوجي في التراث العربي الإسلامي وفي الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر يقوم بالنسبة للإيديولوجيا العربية المعاصرة مقام المادة المعرفية مما جعلها ذات طابع إيديولوجي مضاعف: توظيف إيديولوجي للإيديولوجيا (ص200)"

رابعاً: الصراع الإيديولوجي: عدم المطابقة

وأما الفقرة الثالثة - الأخيرة التي نختم بها ما نعرض من نصوص عن مؤلف الخطاب العربي المعاصر لصاحبه الجابري، فهي فقرة تخص مسألة الموضوعي والذاتي في كل إيديولوجيا: إن في كل إيديولوجيا جانباً معرفياً الموضوعي وجانباً إيديولوجيا الذاتي. الجانب الأول يعبر عادة عن الواقع الاجتماعي السياسي الثقافي بمعنى أنه تحليل لهذا الواقع، على هذه الدرجة أو تلك من الموضوعية والروح العلمية. أما الجانب الثاني فهو يعبر عن المصالح والرغبات والتطلعات. وإذا نحن تواضعنا على إطلاق اسم إيديولوجيا مطابقة على المنظومات الفكرية التي يشكل فيها الجانبان معاً كتلة واحدة وينتميان إلى نفس الخصوصية الاجتماعية - التاريخية، فإننا سنكون ملزمين بوصف الإيديولوجيا العربية المعاصرة بكونها إيديولوجيا غير مطابقة... لأن الجانب المعرفي فيها لا يعبر عن الواقع العربي الراهن، لا يعكسه ولا يدخل معه في علاقة مباشرة أو شبه مباشرة.

ويرى صاحب النص أن الاتجاهات أو الصراع ما بين الماركسي والليبرالي في الساحة العربية ومسميات البورجوازية الصغيرة مثلاً وغيرها لا تشكل الصراع الإيديولوجي - قائلاً: "وإذاً، فإن مقولة الصراع الإيديولوجي هي ذاتها من المقولات التي يجب النظر فيها داخل الساحة الفكرية العربية الراهنة. ذلك أن هذه الساحة تفتقد إلى الحد الأدنى من الوحدة المعرفية التي تجعل من الصراع، على المستوى النظري، صراعاً إيديولوجياً فعلاً (ص 200، 201)". بقى موضوع الاستقلال التاريخي للذات العربية والتحرر من الغرب والتحرر من التراث، ونقطة البداية في (نقد السلاح)، أي (نقد العقل العربي). وفي الفقرة القادمة نعرض كلاماً عن مشروع نقد هذا العقل.

ثانياً: تجديد التفكير في مشروع متجدد...

1- الحاجة إلى التجديد الدائم في الثقافة العربية الإسلامية

هذا النصّ جاء اختيارنا له كونه يقدم لنا مجموعات أفكار عرض فيها فيلسوفنا الجابري مسألة النهضة ومشاكل العرب المعاصرة، هذا من جهة يخص صلب موضوعنا، ومن جهة ثانية كتب هذا النص الذي بين أيدينا بعد سنوات طويلة من كتابات مؤلفاته الأساس عن النهضة، أي عام (2003) ومنها آخر مؤلف نقلنا عنه في الفقرة السابقة (الخطاب العربي المعاصر صدر عام 1982). وهنا لا نريد القول إن نصّ الفيلسوف الأخير أكثر نضجاً من ما كتب قبله من نصوص في نفس الموضوع، وإن هذه طبيعة النصوص، كلا؛ إن رؤية الجابري واحدة، على الرغم من عودته الدائمة إلى التجديد الدائم - المستمر في كل القضايا، ويكفي على ما نقول شاهداً عنوان هذا النص الذي حامل دلالة ومعنى: "تجديد التفكير في مشروع متجدد"⁽¹⁾. وما كتب داخله عن ضرورة عدم التوقف في مشروع التجديد ومعالجة المشاكل التي تظهر في فكرنا وواقعنا. ونحيل هنا في هذه الفقرة الأخيرة من الفصل الثاني إلى ما جاء في هذا النص، ابتداء من قوله:

"تمر السنوات والعالم العربي يواجه سلسلة من المشاكل (الظرفية) التي يطره بها عالم العولمة الهيمنية: سلسلة لا تنتهي منها حلقة إلا لتحل محلها أخرى، صارفة العرب عن التصدي لمشاكلهم (الذاتية) التي تعترض نهضتهم والتي لم يفتأوا يرددون ما يطلقون عليها من أسماء، وما أكثرها، والمسمى واحد! يتعلق

(1) تجديد التفكير في مشروع متجدد، الجابري، 3-11-2003 - الرابط.

<http://www.aljabriabed.net/tajdid1.htm>

الأمربا عبروا عنه منذ قرن ونصف بـ(النهضة)، هذا (الاسم الجامع) الذي يعني الإصلاح والتجديد والتحديث لكل مناحي الحياة العربية، الاجتماعية منها والسياسية والثقافية والدينية". وبالفعل إن بقاء مشاكلنا العربية هي نفسها منذ مئة عام، وكل ما يظهر من جديد في العالم يزيد ثقافتنا تعقيداً كونها لا تجد نفسها وتعالج مشاكلها، ومن هنا ضرورة تجديد الفكر الذي يعالج هذه القضايا. ويضيف صاحب النص كلاماً في هذا المعنى - قائلاً:

"ومع أن المشاكل النهضة التي تواجه العالم العربي قد بقيت منذ القرن التاسع عشر هي، في مضمونها العام، فإنها تكتسي في كل مرحلة أبعاداً جديدة وصيغاً متنوعة، الشيء الذي يستلزم تجديد التفكير فيها من وقت لآخر. وإذا كان صحيحاً أن الأسئلة الكبرى التي طرحها رواد النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع عشر وأوائل العشرين تطرح اليوم نفسها بنفس الصيغ والمضامين - تقريباً - التي طرحت بها أول مرة، فصحيح أيضاً أن التطورات التي عرفها الربع الأخير من القرن العشرين، في جميع الميادين، تفرض علينا اليوم إعادة طرحها وتجديد التفكير فيها بارتباط مع الأسئلة الجديدة التي يعج بها عالم العولمة الراهن. تجديد التفكير في موضوع من الموضوعات معناه إعادة بناء تصورنا له على ضوء ما حصل من تطور... وكان المتكلمون في الإسلام يعبرون عن ذات المعنى بـ(تجديد النظر)، وهو ما عبرنا عنه هنا بـ(تجديد التفكير)... كانت لي في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي محاولات في هذا المجال، مجال (تحيين) قضايا النهضة في الفكر العربي، وهي التي أريد اليوم تجديد التفكير فيها".

والحق أن مشروع فكر الجابري بقي متماسكاً في الرؤية والفهم لمشاكل النهضة العربية وعلاقة التراث بما يجد من قضايا من حولنا، عقوداً من السنين

التي بذل الجهد الفكري المعرفي في عرض أفكاره، فبعد أكثر من عشرين عاماً يكتب - قائلاً:

"في مقدمة كتابي (نحن والتراث) عام 1980، حين غامرت وأعلنت عن عزمي على تأليف كتاب في (نقد العقل العربي). لم أكد أتقدم في البحث حتى بدأ يهيمن على فكري سؤال إشكالي ذو طبيعة بيداغوجية: كيف يجوز مواجهة القارئ العربي المعاصر بكتاب في (نقد العقل العربي) يتخذ من النقد الإيستيمولوجي للتراث العربي الإسلامي منهجاً ومن علوم هذا التراث مادة، وهو- أعني القارئ العربي المعاصر- يجهل أو يكاد هذا التراث وعلومه؟ ومن أجل تجاوز هذا الإشكال على صعيد (المادة المعرفية)- (أعني علوم التراث) قررت القيام بدورين في آن واحد: دور العارض المحلل، ودور الناقد. أما على صعيد المنهج (أعني النقد الإيستيمولوجي)، فلم أجد طريقة أخرى لتجاوز ذلك الإشكال غير البدء أولاً بممارسته في مادة يعرفها القارئ العربي المعاصر أو هي قريبة المثال لديه. ومن هنا راودتني فكرة القيام بدراسة تحليلية نقدية (نقداً إيستيمولوجياً) لـ (الخطاب العربي المعاصر)... وهكذا صدر كتاب (الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية) عام 1982، وقد تضمن، فضلاً عن الدراسة التحليلية النقدية المطلوبة، مقدمة وخاتمة".

بقى الجابري يقدم رؤية متماسكة علمية عميقة عند قراءة المفاهيم في الفكر العربي الحديث والمعاصر، منها ما تحملها إليه الترجمة أو منها التي تعود إلى التراث من أجل تدشين عصر جديد يحقق العرب فيه استقلالهم التاريخي، ويمارس نقد التراث المنحدر إلينا من الماضي، وهذا الجهد الفكري انقسم على جبهتين- الأولى: ما خص الفكر العربي المعاصر، الثاني: الجهد المبذول في التراث، فيكتب عن هذا التواصل ووحدة فكره، وهنا كلامه عن مؤلفه الخطاب

العربي المعاصر وتحديد المفاهيم ومنها مفهوم الخطاب والقراءة، وكما يذكر القارئ، أكدنا في فقرة سابقة أننا نحيل إلى تعريفهما لاحقاً ومكانهما هنا ومع الجابري - قائلاً:

أما المقدمة فقد خصصتها لشرح المنهج من خلال تحليل مفهومين كانا جديدين يومذاك على القاموس العربي المعاصر، هما: (الخطاب) discours، و(القراءة) lecture. كانت هناك محاولات من بعض المترجمين لنقل مضمون هذين المفهومين إلى العربية: بعضهم استعمل كلمة (إنشاء) وبعضهم كلمة (مقال) لترجمة discours، وآخرون استعملوا كلمة (تفسير) أو (تأويل) لنقل معنى lecture. وفي النهاية استقر الأمر على اللفظين اللذين اخترتهما: الخطاب والقراءة، وكان للكتاب الذي نحن بصدده دور حاسم في هذا الصدد. أما الخاتمة... فقد جعلت عنوانها العبارة التالية: (من أجل الاستقلال التاريخي للذات العربية). وواضح أن في هذا العنوان نوع من التجاوز لـ (الخطاب العربي المعاصر)، ليس فقط على مستوى ربط النتائج التي خرجت بها من تحليل هذا الخطاب بمشروع (نقد العقل العربي) الذي وعدت به في (نحن والتراث)، بل أيضاً على مستوى (التبشير) بمشروع جديد يواكب ذلك المشروع ويستفيد منه وفي نفس الوقت يتجه به نحو المستقبل... إن الأمر يتعلق إذن بفتح آفاق جديدة لخطاب عربي معاصر جديد، يكون بديلاً عن الخطاب موضوع التحليل والنقد.

عصر تدوين عربي نهضوي جديد هو المنطلق، يبدأ من كشف ما لحق بخطابات عصرنا العربي من قراءات سلفية لم تحرر وعينا لا من التراث ولا من النموذج الأوروبي، والبداية نقد العقل العربي من أجل عصر تدوين عربي جديد حسب نظر فيلسوفنا الجابري - قائلاً:

"وبما أن نقطة انطلاق (العقل العربي) إنما تمت - تاريخياً - فيما اصطلح على

تسميته بـ(عصر التدوين)، عصر البناء الثقافي العام في الحضارة العربية الإسلامية، (ما بين 150هـ - 300هـ تقريباً)، فقد تراءى لي أن تجديد الفكر العربي المعاصر يجب أن يؤسسه (عصر تدوين جديد)، نقوم فيه بالنسبة للقضايا التأسيسية التي تشغل فكرنا في العصر الحاضر بمثل الدور الذي قام به علماء عصر التدوين العباسي بالنسبة للقضايا التأسيسية التي كانت تشغل عصرهم. إن ذلك يعني أن علينا أن نقوم بإعادة النظر، بكيفية جذرية، في القضايا التي شغلت (الخطاب العربي المعاصر)، كما كانت تطرح في الثمانينيات، وهي قضايا النهضة والتجديد، والأصالة والمعاصرة، والدين والدولة، والديموقراطية والأهداف القومية، والوحدة والاشتراكية، وتحرير فلسطين، وتأصيل فلسفة الماضي، وتشديد فلسفة عربية معاصرة الخ. كان النقد الذي مارسناه على هذه الموضوعات نقداً إبيستيمولوجياً يفكك الأغشية الإيديولوجية التي لُفَّت فيها، سواء منها تلك التي تُستمد من التراث أو تلك التي تُنقل من الفكر الأوربي. وكان الهدف جعل التفكير العربي يستعيد استقلاله وسلطته في تعامله مع هذا وذاك، وصولاً إلى استعادة الذات العربية لاستقلالها التاريخي التام: الاستقلال عن التراث باحتوائه وتحقيقه، والاستقلال عن الفكر الأوربي بامتلاكه والإمساك به في زمنيته ونسبيته. تلك هي المهمة التي طرحتها خاتمة (الخطاب العربي المعاصر) مقرونة بالمهمة الأصل: (نقد العقل العربي)، فغداً واضحاً أن المؤلف يتجاوز مشروعان: مشروع "نقد العقل العربي" من خلال تجلياته في التراث العربي الإسلامي، ومشروع "تدشين عصر تدوين جديد" للقضايا التي تشغل تفكيرنا الراهن. إن (تدشين عصر تدوين جديد) مشروع متجدد يطرح نفسه علينا في كل وقت، وبالتالي يطرح باستمرار ضرورة تجديد التفكير في قضايا وإعادة النظر في مسأله.

-2- مؤلفات ابن رشد والحاجة إليها

بقى أمر مهم تطرق إليه الجابري في النص الذي بين أيدينا يتعلق بمشروع فيلسوف قرطبة ابن رشد أو مؤلفاته، وبما أن هذه المؤلفات نفسها خصصنا لها الفصل السادس الأخير من كتابنا هذا (نحن والعرب) رأينا أن نعرض هنا فقط قول الجابري في تجديد كلامه عن ابن رشد وخاصة أن هذا الكلام كتبه الجابري بعد سنوات من نشره شرحاً وتعليقاً لمؤلفات ابن رشد. وهذا يؤكد مكانة وأهمية ابن رشد في فكر أو قول مشروع صاحب النص وإعادة طرحه في (تجديد التفكير في مشروع متجدد)، الذي ما زلنا معه وننقل عنه، ومنه قول صاحبه عن ابن رشد:

"يعتقد معظم الذين سمعوا عن ابن رشد أو كتبوا عنه أو تعصبوا له أو ضده، من القدماء والمحدثين - أنه كان فيلسوفاً تميز بشروحه لكتب أرسطو، وبرده على الغزالي وبانتصاره لفلسفة أرسطو في هذا الرد وفي كتب أخرى. هذا إلى جانب كونه فقيهاً كتب في الفقه كتاباً متميزاً هو (بداية المجتهد ونهاية المقتصد)، وأنه ألف في الطب كتاب (الكليات)... كل هذا صحيح، ولكن يبقى مع ذلك أن ابن رشد ظل مظلوماً، لم يعطه القدماء ولا المحدثون حقه كاملاً، سواء في أوروبا العصور الوسطى التي شغل الناس فيها قروناً، أو في العالم العربي والإسلامي الذي بقي ذكره فيه محدوداً، أو يكاد، في مؤلفات أصحاب التراجم و(الطبقات) - (طبقات الأطباء خاصة)، أو في رسائل الدبلوم والدكتوراه التي هيأها أصحابها من المعاصرين العرب وغير العرب عن ابن رشد، في القرن العشرين!".

ويرى فيلسوفنا الجابري أن ابن رشد بقى مظلوماً في تاريخنا وثقافتنا، الذي

أسس مشروعاً تجديدياً إصلاحياً في مختلف قضايا الثقافة العربية، مارس العقلانية في محاربة خصوم العقل من أصحاب الجهل بالعلم والفلسفة والدين، قائلاً: أقول إن ابن رشد بقي مظلوماً ليس فقط بسبب نقص في المعرفة به من جانب من ذكره أو اهتموا به، بل أيضاً لأن (التاريخ) نفسه ظلمه في بعض كتبه التي ظلت مفقودة. ذلك لأن فيلسوف قرطبة لم يكن مجرد مؤلف ينشر المعرفة بفهم ثاقب وبأسلوب متين ناضج، وبروح نقدية واتجاه عقلاني أصيل فحسب، بل كان في كل ما كتب ينزع نحو التغيير والإصلاح والتجديد. كان صاحب مشروع، أعلن عنه هو نفسه في غير ما مناسبة. كان ابن رشد يعمل في كل ما كتب من أجل تحقيق هدف استراتيجي واحد هو: إعادة بناء الفكر والثقافة في عصره، وذلك بإعادة تأصيل الأصول في كل مجال من مجالات الثقافة العربية الإسلامية: في العقيدة، والشريعة، والفلسفة، والطب، والعلم، واللغة، والسياسة. ففي مجال العقيدة أكد بعبارات صريحة أن هدفه من التأليف فيها خصوصاً كتبه الثلاثة: (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة)، و(فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)، و(تهافت التهافت) كان، كما عبر هو نفسه: (تصحيح عقائد شريعتنا مما داخلها من التغيير) والرجوع بها إلى (الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها)، ووضع (قانون للتأويل) يبين للعلماء ما يجب تأويله، وما يجوز، وما لا يجوز، وكيف؟.

وعرض صاحب الدراسة إلى أهم مؤلفات فيلسوف قرطبة ابن رشد التي نالت علوم الثقافة العربية الإسلامية، وكان مفكراً مجتهداً وأصيلاً في بناء الفكر وبناء مشروعه الإصلاحية:

أما في مجال الفقه فقد دشن عمله فيه بكتابه (الضروري في أصول الفقه) الذي افتتحه بتوجيه نقد قوي لفقهاء عصره الذين قال عنهم: (إن هاهنا طائفة

تشبه العوام من جهة، والمجتهدين من جهة، وهم المسمون في زماننا هذا بالفقهاء، فينبغي أن ننظر في أي الصنفين أولى أن نلحقهم؟ وظاهر من أمرهم أن مرتبتهم مرتبة العوام وأنهم مقلدون. والفرق بين هؤلاء وبين العوام أنهم يحفظون الآراء التي للمجتهدين فيخبرون بها العوام من غير أن تكون عندهم شروط الاجتهاد، فكأن مرتبتهم في ذلك مرتبة الناقلين عن المجتهدين. ولو وقفوا في هذا لكان الأمر أشبه، لكن يتعدون فيقيسون أشياء لم ينقل فيها عن مقلديهم حكم على ما نقل عنهم في ذلك، فيجعلون أصلاً ما ليس بأصل، ويصيرون أقاويل المجتهدين أصولاً لاجتهادهم، وكفى بذلك ضللاً وبدعة). من أجل ذلك قرر تصحيح الوضع بفتح باب الاجتهاد وبيان أسباب الخلاف بين أئمة الفقه، فكان ذلك موضوع كتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد)، (الذي لم يعمل مثله) حسب عبارة القدماء. وقد عرض فيه الفقه الإسلامي عرضاً نقدياً يقوم على مقارنة المذاهب الفقهية الأربعة وبيان وجوه الاختلاف بينها ودواعيه، وترجيح ما اعتبره أقرب إلى مقاصد الشرع. وأما في المجال الفلسفي فقد أعلن فيلسوف قرطبة بكل صراحة في أول كتاب له في الفلسفة، أن غرضه هو استخلاص الآراء العلمية التي يقتضيها مذهب أرسطو وحذف الأقاويل الجدلية منها، مبيناً أنه إنما اعتمد مؤلفات أرسطو دون غيرها من كتب القدماء (اليونان) لكونها (أشدها إقناعاً وأثبتها حجة). وهكذا جاءت شروحه على أرسطو غنية تتجاوز مجرد الشرح إلى آراء وأفكار اجتهادية لم تنقل عن أرسطو وإنما استخلصها من خط تفكيره، حجته في ذلك أن مذهب أرسطو يقتضي تلك الأفكار مع أنه لم يصرح بها. ومن هنا يصح أن يقال عنه إنه لم يكن مجرد شارح لـ (المعلم الأول) - (أرسطو) بل كان مكماً له، بذل كل جهده لسد ثغرات مذهبه!).

ابن رشد أهم شخصية علمية عربية إسلامية تبنى العقل في النظر إلى كل

العلوم التي كتب فيها، وهو صاحب رسالة على أساس أن: "حقيقة العلم واحدة، فإذا عارضت العلوم بعضها بعضاً ضاعت الحقيقة... إن فيلسوف قرطبة لم يكن مجرد عالم يهوى العلم، بل كان صاحب رسالة حددها لنفسه بكل وضوح، وعمل من أجلها باجتهاد منقطع النظير، رسالة القيام بالتصحيح الضروري في جميع مجالات الثقافة والعلم في عصره، وذلك بالتصدي لوجوه الجمود والتقليد والتحريف التي كانت منتشرة، والقيام بالتالي بإعادة بناء المعرفة في مختلف المجالات بالرجوع إلى الأصول وتجديد الفهم واعتماد البرهان العقلي فيما يكفي فيه النظر العقلي المجرد، والركون إلى ما تعطيه التجربة فيما لا بد فيه منها".

بعد كل الكلام في هذا الفصل عن علاقة النهضة والتجديد اليوم في مواجهة التخلف والجهل والاستبداد، تجديد فكرنا العربي الإسلامي من جهة بالحدثة كمنهج ورؤية، وليست الحدثة أن نستورد مفاهيم ولا هي فعل فردي ولا هي الحدثة من أجل الحدثة بتعبير الجابري، ومن جهة ثانية بالتراث، ولكن ليس كل التراث إنما الذي تأسس علوماً ونظراً من داخل العقل وبالبرهان، والنظر اليوم الذي ننظر من داخله ونرى ونفهم الأمور يكون صالحاً ونافعاً لنا نحن أبناء هذه الثقافة وهذا العصر عندما يكون منطلقه هو الخطاب النقدي وفق مرجعية وأصول، وهذا ما حدث في التراث عندما تعامل فيلسوف وفقه قرطبة ابن رشد في تجديد قضايا الثقافة العربية الإسلامية، وفعل فيلسوفنا الجابري نفس الأمر، وما عرضنا من نصوص وشواهد وأدلة طوال فقرات هذه الفصل جميعاً تؤكد هذا تأكيداً.

إن التجديد يبدأ من حاجتنا إلى بناء فهم عن التراث في ثقافتنا الأحوازية التي يحتويها أو أهلها احتواء وعي آخر، وهذا يحتاج بداية أن نعرض

ونفهم هذا التراث نفسه. الفصل الثالث نعرض داخله لمشروع الجابري الذي درس هذا التراث، وكشف الفكر الظلامي فيه، الفكر الذي انتصر على الفكر العقلاني وهو السائد المسيطر على الوعي وعناصر تخلفنا بواعثها أساسها وغذى لها هذا الفكر، وبعبارة ثانية نعرض إلى المعارف الثلاثة التي نُذكر القارئ أنها هي ما حددنا له في بداية كلامنا في مقدمة هذا الكتاب، وكلامنا القادم هو التمهيد للفصل بين تلك المعارف الثلاثة وفق ما تشكلت في التراث - نبدأ بعلوم الثقافة العربية الإسلامية التي نتجه إليها الآن.

الفصل الثالث

خطاب المنتج العقلي

العربي الإسلامي الخالص

الفصل الثالث

خطاب المنتج العقلي

العربي الإسلامي الخالص

1- مقدمة عن مؤلف صعب وشاق

إن مهمتنا في هذا الفصل صعبة وشاقة، أو هي مضاعفة، والسبب هو أن المؤلف الذي بين أيدينا والذي نعتمده هنا مادة معرفية وتحقيقاً تاريخياً لمعارف الثقافة العربية الإسلامية (الثلاثة - كما عرضنا لها في المقدمة)، يعتبر أهم مؤلف صدر في التاريخ العربي المعاصر عن هذه المعارف أو التراث، وهو (نقد العقل العربي)، صدر الجزء الأول (تكوين العقل العربي) عام 1984م، وصاحبه معروف محمد عابد الجابري، والجزء الثاني (بنية العقل العربي) صدر عام 1986م. أقول هذا على الرغم من أننا نقول منذ البداية هنا إننا نعرض في فصلنا هذا الثالث إلى ما أسماه صاحب الكتاب: (الإنتاج العقلي العربي الإسلامي الخالص)، وخصص له ستة فصول مع ثلاث فقرات من الفصل السابع. وقد فصل بين علوم هذا الإنتاج الأربعة وهي: (النحو والفقه وعلم الكلام والبلاغة) وبين الموروث القديم، وهو موضوع (الفصل الرابع) من كتابنا هذا.

أما المهمة المضاعفة والشاقة في تناول هذا المؤلف (العقل النظري العربي) فنحددها في هذه الفقرة - فهو مؤلف ترجع الأهمية له أو الصعوبة، كون صاحبه تناول قضايا التراث التي أنتجها القدامى أو (طريقة التفكير في إنتاج العلوم)، وهي التي أصبحت بعد التأسيس معرفياً (=إيستيمولوجياً) تسمى علوم الثقافة

العربية الإسلامية، وهي هنا تحديداً إضافة إلى العلوم الأربعة العربية الإسلامية الخالصة التي قامت جميعاً على (نظام البيان وآلية القياس وهي النحو والفقه وعلم الكلام والبلاغة)، هناك الموروث القديم قبل الإسلام (العرفان والغنوصية) وعلوم اليونان ترجمة: (الفلسفة والمنطق). إن أهمية هذه المعارف أو المركب الجيولوجي "حسب تعبير دراسها الجابري هي علوم، على الرغم من تداخلها وتشابكها يرى فيها قطاع كبير من المسلمين إذا ما قلنا الأغلبية أنها صالحة ومفيدة لأهلها في كل زمان ومكان، وهي أفضل ما أنتجه السلف، وهو تراث الأمة الروحي والمادي في الأمس واليوم.

أما الجابري فقد تناول جميع هذه القضايا من منظار مختلف، تصنيفاً وتعريفاً وتحليلاً في جانبين - الأول: آلية وطريقة التفكير وإنتاج العلوم، الثاني: بداية تاريخ وتكون المرجعية لكل علم من هذه العلوم ورجاله. مع عرض ما رافق الإنتاج من دوافع بشرية وصراعات وخلافات على المنافع والسلطة رافقت كثيراً من نتاجات علماء وفقهاء وفلاسفة ورجال علم الكلام خاصة. مؤكداً على أن هذه العلوم كما وضعت وهي من صنع البشر وفق قواعد يمكن تجاوزها ووضع قواعد جديدة لبناء (عصر تدوين جديد لنا نحن أبناء هذا العصر) - كما عرضنا رأيه في هذا الموضوع في الفقرة الأخيرة من (الفصل السابق الثاني). هذا من جهة، ومن جهة ثانية اتجه إلى معارف القدامى وخاصة تلك المعارف التي شكلت مرجعيتها اللاعقلانية من غنوصية وعرفان ورجالها الذين أسسوا تلك المعارف وسط الصراعات على الحكم ومن داخل السياسة وهي تمثل بنية نظام غير عقلاني إيديولوجي استمر وتكرس وهو اليوم ممثل الجهل والتخلف. ونرغب هنا قبل أن نعرض إلى العلوم العربية الأربعة الخالصة ابتداء من الفقرة القادمة (5) وهي العلوم المخصص لها هذا الفصل تحديداً، أقول

قبل هذا نحتاج هنا أن نقدم رؤية أولية عن التيار اللاعقلاني في التراث ونؤجل التفاصيل إلى الفصل القادم (الرابع مخصص له تحديداً)، وهو التيار نفسه قد عرض له الجابري في هذا الكتاب وابتداء بالعلوم العربية الإسلامية أولاً بعدها عرض لهذا التيار في الثقافة العربية الإسلامية، تحديداً (طريقة المتأخرين) حسب عبارة ابن خلدون، وهو التيار الذي وضع أسس له ابن سينا صاحب اللاعقلانية الظلامية، وعمق له الغزالي في الفكر السني الأشعري في كتبه التي بعبارة واضحة، دعا ابن رشد الفقيه والفيلسوف إلى (منع كتب الغزالي) لما فيها من ضرر على الشريعة والفلسفة كما نبين هذا بتفاصيل لاحقاً (الفصل السادس). وهذه المعارف التي بثها الغزالي عمل بها إمام المتكلمين الأشعري في زمانه الخطيب الرازي، طريقة تأسيس علم الكلام والفلسفة على العرفان والمعرفة الفلسفية الإشرافية الفارسية والعلوم القديمة من السحر والغنوصية وتنزيل علوم ونور إلهي لا يعلمه ولا يحظى به سوى الأولياء من العرفاء، يسكن القلب والطريقة لتحصيل هذه العلوم العرفانية النورية الفارسية والغنوصية الأصل مجاهدة نفسية تمارس إلغاء العقل والسببية، تنسب نفسها إلى معرفة الإله وأسرار الوجود ومعرفة باطن القرآن، وهي بهذا تحتكر المعرفة كون الأولياء وحدهم من يصل إلى معرفة النبي والأئمة خاصة، وهؤلاء لهم وحدهم الولاية وهي تفوق النبوة عند بعض أنبياء الله إلى الناس.

هذا فكر وثقافة ومعرفة حدد له بدقة الجابري عارضاً إلى محتوى ومضمون وعناصر وأصول النصوص والمرجعية ومقاصد الشخصيات الذين وضعوا وأسسوا هذه المعرفة غير العقلانية، عرض لها بالتحليل والنقد والتصنيف، أي باعتباره نظاماً معرفياً عرفانياً يصطدم مع البرهان الذي هو نظام معرفي له مرجعية ونصوص ومنظومة متماسكة كما أسسها أرسطو. ونظام العرفان

اللاعقلاني يصطدم في الوقت نفسه أو يتنافى والوحي القرآن الذي يقوم على العقل والنظر العقلي وينتهي إلى تشييد حقيقة بناء الوجود وأسبابه، وهو ينتهي إلى نفس الحقيقة ويجمع مع نظام البرهان، ويتنافى مع السحر وإلغاء السببية كما هو نظام العرفان الذي يمارس اليوم نفس الدور، فهو يصطدم مع الفكر العالمي في النظر إلى الدين وقضايا المجتمع والسياسة والإنسان. وبالتالي لا نرى طريقاً إلى التجديد والعقلانية والثورة الإصلاحية دون ممارسة نقد وكشف جذور وأصول هذا الفكر، خاصة أن ثقافة فكر الاستعمار الإيراني الذي يجمع ثقافتنا الأحوازية قائمة على هذه الأصول، وهي نفسها الأصول التي كشفها فيلسوف العقلانية العربية في تراثنا ابن رشد عندما تصدي لها في مؤلفات ونصوص نعرض لها في مكانها الخاص (الفصل السادس) كما بينا هذا سابقاً. وهي نفس الأصول والفكر الذي قام بالتصدي له في تاريخنا المعاصر فيلسوفنا الجابري، ونحن نتواصل مع هذا الخط أو الروح العقلانية الرشدية والجابرية في التعمق أكثر في تبيان هذا الفكر. وهذا الفكر اليوم يتسع وينتشر أكثر وهو يكرس الجهل ويؤسس التخلف في الثقافة الأحوازية، موضوع درسنا في هذا الكتاب، والثقافة العربية كذلك، والذي اتجه نحوها عدة أقطار عربية في السنوات الأخيرة.

وهنا نقدم في هذا الكتاب كما فعلنا في الفصول السابقة الأدلة والشواهد عن تاريخ هذا الفكر الأجنبي الفارسي كما نشأ في التراث والكتاب الذي بين أيدينا بعرض يؤكد هذا الحضور تأكيداً، مثلما يؤكد على الرؤية الرشدية في محاربته بروح عقلانية خالصة، وكل هذا يصب في الغرض من مؤلفنا هذا، وهو أن نقدم قراءة بنائية في هذه الثقافة وفق مرجعيتنا العربية الإسلامية التي مشعل العقلانية فيها أسس له فيسلوف قرطبة ابن رشد وفيلسوفنا المعاصر الجابري، وقدمنا ما يكفي في الفصلين السابقين (الأول) و(الثاني) عن أهم مسألة يقف

الكل أمامها وهي علاقة الحداثة بالتراث، ومثلما عرضنا تعريفاً للحداثة وفق رؤية ومنهج، نعرض ابتداءً من الفقرة التالية للتراث بكل تياراته أو معارفه الثلاثة تصنيفاً لها وتعريفاً وفصلاً ونقداً متجهاً إلى اللاعقلانية وتيارها الذي يعيش فينا في وعينا وطرح العقلانية، وكل هذا يعبر عن تقديم - قراءة في ثقافة تحتاج أن تخرج خطوة خطوة من تخلفها نحو عالم التجديد، وهي ثقافتنا الأحوازية.

مع علمنا أن المهمة صعبة وشاقة عندما نقوم بعرض هذا المؤلف نفسه وفي نفس الوقت نؤسس له في ثقافتنا الأحوازية، وهي الثقافة التي لم تظهر داخلها حركة نحو فهم إنتاج العرب وقراءة النصوص العربية، وخاصة النصوص التي تساعدنا في تشييد فهم - نؤسس عليه خطوة تتجه إلى فهم مشاكلنا الأحوازية من داخل الفكر وتحررنا من الذي يحتويه جهلاً وتخلفاً وسحراً. كل كلامنا القادم حتى الخاتمة من كتابنا هذا بتفاصيله والشروح والتحليل ومن نقل النصوص والرجوع إلى التراث والعودة إلى نصوص الحاضر، كل هذا وغيره يصب في اتجاه واحد هو المساهمة في وضع خطوة ورؤية في بناء الثورة العقلانية الوطنية الإصلاحية التي تحتاج تأسيساً فكرياً يلي ويغير الواقع نفسه، ومرجعيتنا الفكرية هي العقلانية العربية وأحد روافدها هذا المؤلف الذي بين أيدينا نقد العقل العربي لصاحبه الجابري الذي قدم الأدلة والشواهد على وجود فكر ظلامي مشرقي غير عقلائي فرض سيطرة على التراث، وما يزال سائداً فينا إلى اليوم، وهذا الكتاب - الكلام نتقل إليه حالاً.

النقد ما قبل التجديد والنهوض

قدم الجابري من الأدلة والشواهد ما يكفي على أن دمج الفلسفة بالدين حدث في الفكر المشرقي عند ابن سينا والغزالي ومن جاؤوا بعدهم، أما ابن رشد فقد قام على انتقاد هذا الاتجاه الخطر الذي ألحق الضرر بالشريعة والعلم والعقل ووعي الإنسان والفضيلة، اتجاه يعد سبب الاهتمام والانشغال به هنا ليس أنه وقف فعله بالتراث فقط، إنما هو يُعد مانعاً أمامنا اليوم في النهوض والتجديد، بعد ما أسس فينا وعينا الذي ننظر فيه إلى الوجود والمجتمع والدين والدولة والسياسة والعلم والفلسفة. وما يؤكد على قولنا أن أول ما طرحه الجابري وهو يقدم مؤلفه العقل العربي جاء بصيغة سؤال: "وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراتهِ ورؤاه؟" إذاً الهم الذي شغل صاحب السؤال كيف يقوم بمهمة واحدة ومن جهتين: تعريف العقل العربي في الثقافة العربية نفسها على صعيد تكوينه؛ تاريخه وبنية معارفه، وانتقاد، ليس فقط تصوراتنا والقراءات حوله، بل المنتج نفسه الذي شكل العقل العربي، خاصة نظام العرفان الفكر اللاعقلاني والذي امتد ليؤسس رجال نظام البيان العربي من المتأخرين أقاويلهم على ما دخل إليه من العرفان.

خصص المؤلف القسم الأول المكون من (ثلاثة فصول) إلى ما أسماها "مقاربات أولية"، وهي تعريفات عن معنى العقل أولاً، ومعنى العقل العربي ثانياً- وهو التعريف الذي دفع كثير من المفكرين العرب إلى الاعتراض على

وجود عقل عربي مقابل عقول أخرى، وما هو هذا العقل؟ آخر من كتب عن هذا الفيلسوف العربي المعروف حسن حنفي⁽¹⁾، اعتراضات شكلية وإنشائية أو جدالية لم ترتقى إلى مستوى البحث العميق العلمي. ونحن هنا لا نشتغل بها لأن صاحب التعريف قدم الأدلة والشواهد على اختياره هذا (=العقل العربي)، وفق الموضوعية والثورة العلمية الحديثة في تعريف معنى العقل، وأسس معنى العقل العربي على هذا الأساس - قائلًا: "لعل أولى النتائج التي فرضتها الثورة العلمية هي ضرورة إعادة النظر في مفهوم العقل ذاته، النظر إليه بوصفه أداة أو فاعلية ليس غير. إنه أساساً نشاط منظم، لعب حسب قواعد. فما مصدر هذه القواعد؟ إن العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع. فإن قواعد العقل إنما تجد مصدرها في الحياة الاجتماعية التي تشكل أول أنواع الواقع الحي الذي يحتك فيه الإنسان، بل ويعيش في كنفه. والحياة الاجتماعية لا تستقيم إلا بقواعد للتعامل، والإنسان لا يحيا حياة اجتماعية إلا بخضوعه لتلك القواعد. وبما أن الحياة الاجتماعية ليست واحدة، ولا على نمط واحد، فمن هنا كان للشعوب المسماة بدائية منطقتها، وكان للشعوب الزراعية منطقتها، ولنفس السبب كان لكل مرحلة تاريخية منطقتها".

هذا معناه هنالك تعدد قواعد وتعدد في الفهم، كل واحد يستقي وجوده الفكري من تاريخه والمجتمع الذي يتعامل معه كموضوع، فيكتب صاحب مقولة العقل العربي وهو يعرف العقل الأول اليوناني الذي نشأ حسب قواعد - قائلًا: "ننظر إلى العقل على أنه جملة قواعد مستخلصة من موضوع ما... الذي يتعامل

(1) تحرير العقل العربي، حسن حنفي، 27، 9، 2014، جريدة الاتحاد الإماراتية وجهات نظر.
<http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=81479>

معه الإنسان. لقد تعامل اليونان مع الكون، مع الطبيعة ككل يريدون تفسيرها وفهم ظواهرها، فاسقطوا عليها نفس القواعد التي استخلصوها من حياتهم الاجتماعية، فنسبوا إليها الحياة والنظام. وعندما دشن طاليس النظر العقلي محاولاً تفسير الطبيعة بالطبيعة نفسها، فقال إن أصل الكون ماء، بدأ اللوغوس = العقل يحل محل الميتوس = الأسطورة، بدأ الفكر يستقي مرتكزاته من الطبيعة نفسها لا من أي شيء خارجها. وتلك لحظة بلغت مرحلة الوعي بالذات مع سقراط وافلاطون وأرسطو، حيث استخلص هذا الأخير (مبادي العقل) - (ص 24، 25).

بعد أن عرض إلى تصور العقل وطريقة التفكير في الثقافة اليونانية، عرض تصور العقل وطريقة التفكير في الثقافة الأوروبية وفق الثورة العلمية وتطورها، هناك وهنا مبدأ واحد في الثقافتين، وهو (= إدراك الأسباب)، لينتهي إلى تحديد معنى وخصوصية (العقل العربي) مقابل تعريف العقل اليوناني - الأوروبي، قائلاً: "... إن العقل هو في نهاية التحليل جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما... إن هذا العرض الذي تتبعنا فيه خطاب العقل الإغريقي - الأوروبي عن نفسه يبرر القول بـ العقل العربي... وبعبارة أدق: الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري الإسلام، موضوع ذو خصائص مميزة تختلف عن خصائص الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري اليونان وفلاسفة أوروبا. إذا كان مفهوم العقل في الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة والمعاصرة يرتبط بـ إدراك الأسباب أي بالمعرفة... فإن معنى العقل في اللغة العربية، وبالتالي في الفكر العربي يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق (ص 25، 26، 29، 30).

بحث الجابري معنى وخصوصية العقل العربي في اللغة العربية نفسها، لغة

الأعرابي صانع العقل العربي، إضافة إلى معناه في القرآن، فيقول: "إن القرآن لا يستعمل مادة (ع. ق. ل) في صيغة الاسم. فلفظة (العقل) لم ترد قط في القرآن، بل جاء بصيغ أخرى صيغة الفعل مثلاً (لا يعقلون)، وهو للتمييز بين الخير والشر، الهداية الضلال، وهو عقل معياري قيمى يتجه إلى القيم: (مهمة العقل ووظيفته، بل وعلامة وجدده، هي حمل صاحبه على السلوك الحسن ومنعه من إتيان القبح...) العقل العربي تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء... التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم، في مقابل النظرة الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها. إن النظرة المعيارية اختزالية، أما النظرة الموضوعية فهي تحليلية تركيبية تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه (ص-30، 31، 32)".

ما هو العقل العربي ومسألة البداية، أليس لكل فكر بداية نشأ فيها تاريخياً وثقافياً؟ أما نحن فقد اخترنا أن ننظر إلى العقل العربي لا من خلال ما هو حي - ميت أي ما هو باقى من النقوش والآثار والأصول اللغوية التي تمتد بعيداً... لقد فضلنا أن نحدد ونعرف من خلال ما هو حي فيه، أي من خلال الثقافة التي صنعته، الثقافة العربية التي ما زالت تحتفظ بها إلى اليوم كتب ومجلدات عديدة لا تحصى، والتي ما زالت تحمل هويتنا الثقافية، الهوية التي تشكل العنصر الجوهري في مفهوم العرب في العصر الحاضر والعصور السابقة (ص54).

أما (الفصل الثاني) فقد خاض بمسألة البداية، فاختار لها مرحلة تكون العقل، وقد حرص قبل الاختيار على أن يطرح مسألة تداخل الأزمنة أو الزمن الثقافى العربى ومشكلة التقدم، وهو عنوان الفصل نفسه. واستعار - (مفهوم اللاشعور المعرفى) وعبر عن ما أسماه بـ "الحقيقة العربية المزدوجة"، وانتهى إلى

القول: إن إطار المرجعي لتكوين العقل العربي يفصل به في الفصل الثالث، وحدد الإطار له، ولكن من الناحية التاريخية، فلا عصر الجاهلية هو الإطار، كون الجاهلية تعني وتدلل على حال العرب - اللاعلم والفوضى والتطاحن وعدم تقدير المسؤولية، ولا الإطار هو ما قبله من حضارات والتي لم يبقَ منها لنا في ثقافتنا الحية سوى النقوش والآثار، وهي مئة على صعيد الوعي، إذ أبقى فينا الوعي الحي، إنه - "عصر التدوين الإطار المرجعي للفكر العربي"، وهو الذي بدأ عام 142 هجري، وهو زمن "تدوين العلم وتبويبه".

بعد ذلك يدرس صاحب نقد العقل العربي وبشكل مكثف في أمرين: الأمر الأول، الدوافع وراء بناء عصر التدوين بالرجوع للعصر الجاهلي، لكن كهوية قومية وليس العودة إليه، بل إنه: "بالشكل الذي يستجيب لمتطلبات (الحاضر الإسلامي)، وأن هذا أمر مشروع - أي الرجوع إلى الماضي بعد ما ظهر من عملية الطعن بالعرب من طرف دعاة أهل التسوية أو (الشعبوية)، فالحياة بعد البعثة فتحت أفقاً جديداً لعرب ليس هي حياة ما قبل البعثة". والأمر الثاني: هو تحديد عصر التدوين.

لينتهي إلى القول عند نهاية القسم الأول من كتاب نقد العقل العربي - التكوين: "العقل العربي هو البنية الذهنية الثابتة في الثقافة العربية... ويبقى علينا أن نثبتها... إلى مستوى الحقيقة التاريخية، لا بل الحقيقة العلمية... وهذا ما سنقوم به في لحظتين: لحظة الدراسة التكوينية للعقل العربي، ولحظة التحليل البنيوي... اللحظة الأولى خصصنا هذا الكتاب الأول واللحظة الثانية ستكون موضوع الكتاب الثاني (ص 71)". ويقصد الكتاب - الجزء الثاني (بنية العقل العربي).

العقل العربي ليس مقولة فارغة ولا شعاراً للمدح أو الذم

انتهى صاحب الكتاب الذي بين أيدينا إلى هذا قول عند نهاية القسم الأول منه، وهو خلاصة الفصول الثلاثة - قائلاً فيها: "إن العقل العربي الذي سنقوم بتحليله، تحليلاً نقدياً، ليس مقولة فارغة ولا مفهوماً ميتافيزيقياً ولا شعاراً للمدح أو الذم، وإنما نقصد به جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم... رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة، مجال إنتاجها وإعادة إنتاجها.... العقل العربي هو البنية الذهنية الثابتة في الثقافة العربية... ويبقى علينا أن نثبتها... إلى مستوى الحقيقة التاريخية، لا بل الحقيقة العلمية... وهذا ما سنقوم به في لحظتين: لحظة الدراسة التكوينية للعقل العربي، ولحظة التحليل البنوي... اللحظة الأولى خصصنا هذا الكتاب الأول واللحظة الثانية⁽¹⁾ ستكون موضوع الكتاب الثاني (ص 70، 72)". وانتهى إلى هذا القول الأخير الذي عرضنا له قبل أن يبدأ في القسم الثاني من مؤلفه الذي عرض فيه إلى العلوم العربية الإسلامية الخالصة والذي ننقل إليه الآن.

(1) هو الجزء الثاني - بنية العقل العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية - صدر عام 1986م.

تشبيد العلوم العربية الأربعة والجهد المبذول

إذا كانت الفلسفة اليونانية هي معجزة اليونان فإن العلوم العربية هي معجزة العرب

القسم الثاني من الكتاب الذي بين أيدينا وضع صاحبه الجابري هذا العنوان له: (تكوين العقل العربي المعرفي والإيديولوجي في الثقافة العربية)، وبدأ فيه بتحديد مرجعية كل علم من العلوم العربية الإسلامية بدءاً من اللغة العربية، واتجه إلى مبررات دراسة مكونات العقل العربي بدءاً من اللغة العربية وفق صياغة عنوان الفصل الرابع (الأعرابي صانع العالم العربي)، وحدد في هذا الفصل أربعة أسس قائلاً:

"إذا كان أهم ما ساهم به العرب في الحضارة الإسلامية... هو اللغة والدين، فإن الدين الإسلامي بقى عربياً، ولا يمكن أن يستغني عن لغة العرب، لأن القرآن وهو كتاب مبين لا يمكن نقله إلى لغة أخرى دون المساس به، فالعربية جزء ماهيته كما يقول علماء أصول الفقه. هذا الأساس الأول الذي طرحه صاحب النص، أما عن الأساس الثاني فيقول: "إن كثيراً من الخلافات المذهبية، الكلامية والفقهية، مردها إلى اللغة العربية، أي إلى ما تتوافر عليه اللغة العربية من فائض في الألفاظ وفائض في المعنى". وأما الأساس الثالث الذي طرحه فهو قوله: "أما الخلافات السياسية فقد وجدت هي الأخرى في النص الديني العربي، بفضل مطاوعة اللغة العربية وانفتاحها، ما تتخذ منه سنداً أو غطاءً". بقى الأساس الرابع

الذي له دور مهما، فيقول عنه: "وثمة اعتبار آخر يبرر إعطاء الأولوية للغة العربية... إن أول عمل علمي منظم مارسه العقل العربي هو جمع اللغة ووضع قواعد لها... وإذا أضفنا إلى ذلك ما أكدته دراسات حديثة عديدة من كون اللغة تساهم مساهمة أساسية في تحديد نظرة الإنسان إلى الكون وتصوره له ككل أو كأجزاء (ص 75-76)". وعن أهمية الأساس الأخير الرابع مسألة جمع اللغة العربية في عصر التدوين، يضيف قولاً: "إذا كانت الفلسفة اليونانية هي معجزة اليونان فإن العلوم العربية هي معجزة العرب... إنه الانتقال باللغة العربية من مستوى اللاعلم إلى مستوى العلم... على أن ما هو جدير بالإعجاب هو دقة المنهج الذي اتبع في ذلك المسح الشامل للغة العرب (ص 80-81)".

الحكم على الجديد بما يراه القديم

(الحضارة العربية حضارة فقه)

كان هذا عن أولوية وأهمية اللغة العربية التي عرض لها في الفصل الرابع الذي ختمه بهذه العبارة: "حضارة البدو الرحل التي اتخذت كأصل ففرضت على العقل العربي طريقة معينة في الحكم على الأشياء قوامها: الحكم على الجديد بما يراه القديم. لم يكن هذا في اللغة والأدب وحدهما، بل كان أيضاً في مجالات أخرى، المجالات التي ينفرد العقل بها (ص 93)".

ما هي مجالات العقل العربي الذي تكون السيطرة فيها للغة العربية وحدها؟

إنه مجال (الفقه)، وهذا بيان كتبه الجابري عند أول السطر من الفصل الخامس واضعاً عنواناً واضحاً له: "التشريع للمشروع"، قائلاً عن مكانة الفقه أولاً وعلاقته باللغة العربية ثانية، وأهميته في حياة الأمة ثالثاً: "إذا جاز أن نسمى الحضارة العربية بإحدى منتجاتها علينا أن نقول إنها حضارة فقه، وذلك بنفسى المعنى الذي ينطبق على الحضارة اليونانية حينما نقول عنها حضارة فلسفة، وعلى الحضارة الأوروبية المعاصرة حينما نصفها بأنها حضارة علم وتقنية". إن الفقه عبثاً حاول الكثير إرجاعه إلى أصول سابقة: "بدون تردد إن الفقه الاسلامي إنتاج عربي إسلامي محض. إنه من هذه الناحية يشكل، إلى جانب علوم اللغة،

العطاء الخاص بالثقافة العربية الإسلامية... إن الفقه الإسلامي كان ولا يزال أقرب منتجات العقل العربي إلى التعبير عن خصوصيته. وتاريخ تطور الفقه يزكي هذه الحقيقة تمام التزكية. ويضيف صاحب النص قولاً آخر عن الفقه: "كان الفقه هو الميدان الذي تلاقت فيه مختلف الاختصاصات قبل عصر التدوين وبعده... فلقد استغرق العمل الفقهي خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة الطاقات الفكرية لدى الأمة الإسلامية إلى حد لا نظير له (ص 96، 97)".

إن الذي شغل الجابري في ميدان الفقه وفق عمله الإيستمولوجي هو أولاً: الفصل بين الفقه الواقعي والفقه النظري أو أصول الفقه، ثانياً- طريقة التفكير عند القدامى الذين أنتجوا علوم التراث. فيكتب عن هذين الأمرين المهمين قائلاً: "والحق أنه يجب التمييز بين الفقه العملي والفقه النظري: ففي زمن النبي والصحابة وحتى أواخر العهد الأموي، كان الفقه واقعياً لا نظرياً، وإنما كان الناس يبحثون عن حكم الحوادث ويسألون عنها بعد وقوعها... أما بعد ذلك وابتداء من عصر التدوين فلقد أصبح الفقه... أشبه ما يكون بريضة ذهنية تفترض فيها الحوادث افتراضاً ويبحث لها عن حلول... مما جعل الفقه في الثقافة العربية الإسلامية يقوم بذات الدور تقريباً الذي قامت به الرياضيات في الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة.

وهنا أهميته بالنسبة للبحث الإيستمولوجي... وبالنسبة للعقل العربي ذاته.... فإن ما هو أكثر أهمية بالنسبة إلى موضوعنا هو طريقة الإنتاج النظري في الفقه، نقصد: علم أصول الفقه... وبالتالي خصوصية العقل المنتج له، العقل العربي... هذا المنهج العلمي الذي لا نجد له مثيلاً في الثقافات السابقة أو اللاحقة (ص 98، 99)".

ويقول عن أهمية هذا العلم العربي الإسلامي ومكانته في العقل العربي، أي الفقه وطريقة استنباط الحكم: "ولكي نقدر أهمية هذا العلم بالنسبة لموضوعنا- نقد العقل العربي- قد تكفي الإشارة إلى طابعه المنهجي الإيبستيمولوجي،... القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة... صار بالإمكان القول إنه إذا كانت مهمة الفقه التشريع للمجتمع، فإن مهمة أصول الفقه هي التشريع للعقل(ص 100)".

المشرع الأكبر للعقل العربي وقواعد قضية الحكم والخلافة

إن القواعد الذي وضعها الإمام الشافعي للفقهاء، عمل بها من بعده الإمام الأشعري في أخطر قضية في الثقافة العربية الإسلامية كانت وما تزال، هي من تؤسس شرعية الخلافة والحكم في الفكر السني في مواجهة الشيعة، لكن ما هي هذه القواعد وكيف عمل بها الأشعري بعد الشافعي؟

نبدأ من القواعد الأربعة التي اعتمدها الشافعي التي أسست طريقة أو منهجاً جديداً في بناء قضايا العقل العربي البياني برمته، قواعد ضبط بها ما كان سائداً في الفكر العربي الإسلامي المنقسم بين تيارين (تيار أهل الحديث وتيار أهل الرأي) في مسألة التشريع - الفقه، بعد هذا نعرض إلى ما قام به الأشعري في الاستفادة من نفس القواعد التي تعتمد أساساً البيان العربي المبين مرجعية، البيان الذي أصبح نظاماً معرفياً إلى جانب كل من نظام العرفان ونظام البرهان حسب تقسيم صاحب النص، والذي يرى أن واضع القواعد وهو الإمام الشافعي بعمله هذا قد وضع أو أسس النظام البياني العربي الذي يعتمد اللغة العربية مرجعاً أساساً في علمي الفقه وعلم الكلام، بعبارة ثانية، فإن الشافعي هو واضع أصول الفقه وقواعد المنهج للفكر السني وفق مقدمات عقلية أو الوجه الأول للعقلانية العربية. ولأهمية ودور هذه القواعد الأربعة ليس في مجال الفقه وحده، بل في مجال (علم الكلام) وخاصة مسألة الخلافة - الحكم أساساً، نعرض

إلى أهم ما كتب صاحب كتاب نقد العقل العربي عن هذه القواعد والجمع بين تيارَي الحديث وأهل الرأي وصاحبها الإمام الشافعي، قائلاً:

"إن القواعد التي وضعها الشافعي لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن قواعد المنهج التي وضعها ديكرت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوروبية الحديثة عامة، القواعد التي أسست العقلانية العربية الإسلامية. الفكر العربي الإسلامي عند بداية تشكله وجدناه يميل إلى التوزع إلى تيارين رئيسين في جميع المجالات: تيار يتمسك بالموثوث الإسلامي ويدعو إلى اعتماده أصلاً وحيداً للحكم على الأشياء، وتيار يتمسك بالرأي ويعتبره الأصل. لقد كان الحديث يتضخم بالوضع تحت ضغط الحاجة إلى تغطية المسائل المستجدة واقعياً... وكان الرأي يتضخم هو الآخر... وإذن، فلقد كان لا بد من تأسيس البحث على قواعد يراعيها الجميع... وتلك هي المهمة التي قام بها الشافعي. هكذا حدد الشافعي أصول الفقه أو التشريع في أربعة جمع فيها بين أصول أهل الحديث وأصول الرأي. وقد حدد الأصول في أربعة هي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس. وهنا في موضوع الخلافة قد يصبح الإجماع والقياس - في غياب النص من كتاب أو سنة - الأصلين اللذين ستشيد عليهما نظرية أهل السنة في الخلافة. وهكذا سيكسب الماضي قوة القانون. سيصبح الاجتهاد الذي جعله الشافعي مرادفاً للقياس، المفتاح الذي تحل به الأبواب المغلقة ومنها سلوك الصحابة ومواقفهم السياسية (ص 101-111)."

بقى أمر أخطر قضية في التاريخ العربي الإسلامي، قضية الحكم والخلافة عند السنة، التي وضع لها الإمام الأشعري نفس قواعد الإمام الشافعي كما قلنا، وبنى نظر السنة في الحكم وخاصة الأصل الرابع الإجماع ضد ما قال به الشيعة في قضية الخلافة الذي الرأي عندهم قام على النص مقابل الاختيار كما هو

معروف. عن هذا الميدان، علم الكلام وتأسيسه على القواعد أو الأصول الأربعة نفسها التي وضعت من قبل الشافعي والعلاقة بين الرجلين صاحب الرسالة وصاحب الإبانة، يكتب الجابري عن هذا الأمر قائلاً:

كان أبو الحسن الأشعري 260-324 هجري أول متكلم سني في الإمامة، أي بوصفه خطاباً مبنياً على أصول ومقدمات توضع وضعا أو تستمد من الشريعة بكيفية من الكيفيات. ولآراء الأشعري أهمية خاصة بالنسبة لموضوعنا، ليس فقط لأنها كانت الأساس الذي شيد عليه أهل السنة من بعده نظريتهم في الخلافة، بل أيضاً لأنها حصرت مهمة الكلام في الإمامة في التشريع للماضي، الشيء الذي جعل الفكر السياسي السني يبقى سجين هذا التوجيه الماضوي الذي يجعل الناس يستعيدون باستمرار صراعات الماضي وينخرطون بها. ولا يكتفي الأشعري بالكتاب والسنة، بل يريد أن يجند الأصول الأربعة كلها لتشهد على صحة سياسة الماضي ومشروعيتها... لقد أرست أسس نظرية أهل السنة في الخلافة... نظراً لمواقفهم السياسية السابقة بالارتكاز على أصول، فجعل من الكلام في السياسة تشريعاً للماضي مثلما جعل الشافعي من الاجتهاد في الشريعة تقنياً للرأي، فأكمل صاحب الإبانة ما قصر فيه صاحب الرسالة. والحق أن المسألة ليست مسألة تقصير. لقد كانت المعارضة الشيعية في عهد صاحب الرسالة ضعيفة وفي شبه هدنة مع السلطة العباسية. أما في عهد صاحب الإبانة فلقد أصبحوا قوة سياسية تهدد الخلافة بصورة جدية، فكان لابد إذن من قيام إمام سني بالإرتفاع بعقيدة أهل السنة إلى مستوى التحديات الجديدة. إنه نوع آخر من الاستجابة السنية للمنبه الشيعي. ولكن أليس تاريخ المذاهب، بل أو لَيْسَت السياسة كلها، عبارة عن أفعال وردود أفعال (ص 100، 111-112).

أولاً: آلية صياغة الفقه وعلم الكلام عند أهل الحديث والبيان من السنة

الكلام الأخيرة الذي نقلناه عن الجابري كتبه نهاية (الفصل الخامس) من الكتاب الذي بين أيدينا نقد العقل العربي التكوين القسم الثاني الخاص بالعلوم العربية الإسلامية الأربعة، وقفنا فيه مع أحد هذه العلوم وهو (علم الكلام)، وخاصة وضع القواعد والنظر إلى أهم قضية في هذا العلم الأخير وهي قضية الخلاف بين السنة والشيعة على الخلافة والحكم، فكان ما فعله (إمام المتكلمين الأشعري)، حسب عبارة ابن خلدون، رداً بيانياً على الشيعة، أقول ما نقلناه عن الجابري من كلام كان بمثابة مدخل إلى (الفصل السادس) الذي عرض فيه صاحبه إلى طريقة تفكير أهل السنة في أهم قضية واجهة العقل العربي، هي قضية علم الكلام في أصول الدين والعقيدة. بدأ بكتاب (الإبانة عن أصول الدين)، هذا الكتاب الذي وضعه الإمام الأشعري ويوازي ما وضعه من قبل الإمام الشافعي في الفقه - أصول الشريعة في كتاب (الرسالة). هذا وذاك يمثل المرجعية لهما السلف من أهل الحديث، وحدد صاحب النص الجابري - العلاقة والقواعد والمرجعية بين الكتابين، خاصة وأن الذي يميز الكتاب الثاني هو أن صاحبه رد معاً على الشيعة الإمامية بمسألة الخلافة وعلى المعتزلة بشأن اختلافه معهم في عقائد التوحيد أو طريقة التفكير، معتمداً نفس قواعد الإمام الشافعي وهو يؤسس لعلم الكلام - علم التوحيد، فيكتب قائلاً:

"يتعلق الأمر إذن بالرد على المعتزلة في مسائل العقيدة من جهة، وعلى الشيعة في مسألة الإمامة من جهة أخرى، وبالتالي التنظير لعقائد أهل السنة، عقائد السلف، بوضع أصول لعلم العقيدة = علم الكلام، علم التوحيد السني على غرار ما فعل الشافعي بالنسبة لعلم الشريعة، علم الفقه... إن كلمتي إبانة

وأصول في عنوان كتاب الأشعري إنما تجدان سلطتهما المرجعية في (كيف البيان) للشافعي. وهكذا فكما بنى الشافعي مقدمة رسالته على آيات قرآنية اختارها لتكون تمهيداً ومدخلاً لما يريد بيانه، فعل الأشعري نفس الشيء... لقد أراد كل منهما أن يعلن من خلالها، ومنذ البداية، أي قبل أي بيان آخر، عن رجوعه إلى طريقة السلف، إلى المنهج الذي ينطلق من النقل ليجعل العقل بعد ذلك ينطق بما يراه منه (ص 115، 116).

الجابري هنا يعرض إلى البيان كنظام معرفي في مرحلة تكوينه وبناء قواعده الأساس. ويعرض إلى شخصيتين من البيانين هما الشافعي في الفقه والأشعري في علم الكلام العقيدة. الأول أسس قواعد منهجية في علم أصول الفقه، وتبعه الثاني في نفس الطريق وضع قواعد علم الكلام - أو علم التوحيد، هما من أهل البيان هذا صحيح، ولكنه - أي الجابري يفصل بين مضمون كل شخصية بيانية وأخرى، على الرغم من أن مرجعية هؤلاء العلماء جميعاً حسب تعبيره دائماً (نظام البيان) الذي فصل في تعريفه اللغوي وتحديدته عن النظامين نظام العرفان ونظام البرهان وذلك في كتابه الثاني - (بنية العقل العربي)، والفصل الذي نعينه وعمله الجابري بين النظم المذكورة - هو فصل على صعيد المضمون والمرجعية وتحصيل المعرفة وطريقة التفكير وإنتاج علوم كل نظام، وهي التي أسميناها في المقدمة (المعارف - الثلاثة)، ومنها نظام البيان الذي نعود فيه إلى الجابري عارضاً علاقة أحد أهم شخصيات هذا النظام الشافعي بالأشعري على صعيد المرجعية البيانية الواحدة التي تتخذ اتجاه الحديث عند أهل السنة، قائلاً:

"لقد غادر الشافعي معسكر أهل الرأي بعد أن قضى فيه مدة وعاد إلى صفوف أهل الحديث... ليشق طريقاً جديداً تجعل حداً لتضخيم الحديث وتضخيم الحديث معاً. وها هو ذا الأشعري يعلن بدوره عن مغادرة معسكر

المعتزلة والعودة إلى صفوف أهل السنة، انطلق الشافعي في كتابه من باب كيف البيان هادفاً إلى حصر وتقنين وجوه البيان في الخطاب القرآني، ينطلق الأشعري من فصل في إبانة قول أهل الحق والسنة، هادفاً هو الآخر إلى تقرير عقيدة أهل السنة في أصول وقواعد. نعم إن مضمون البيانين ليس واحداً، فالأول يقرر قواعد منهجية بينما يقرر الثاني قواعد عقدية... فهذا الاختلاف لا يفرق بين الرجلين بل يجمع بينهما: فالقواعد المنهجية التي قررها الشافعي كانت توجه من الداخل القواعد العقدية التي قررها الأشعري (ص116).

من قرأ كتاب الجابري الذي بين أيدينا يجد أن تفكيره اتجه إلى الفصل الذي قام به صاحبه لتنظيم الثقافة العربية الإسلامية الثلاثة: نظام البيان ونظام العرفان ونظام البرهان، والنظام المعرفي هو مرجعية يفكر داخلها من ينتمي إليه، وعندما خاض في الجزء الثاني من نقد العقل العربي - بنية العقل العربي أكد على هذا الأمر وهو يقوم في تعريف النظم الثلاثة المذكور، وحدد لكل نظام مبدءاً، وبدأ بنظام البيان وعلمائه الذين جميعاً عملوا بمبدء (القياس) في الفقه وعلم الكلام والنحو والبلاغة - قائلاً: "علماء البيان من لغويين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه وعلماء الكلام، سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو حنابلة أو من الظاهرية أو من السلفيين، قدماء ومحدثين. إن هؤلاء جميعاً ينتمون إلى حقل معرفي واحد يؤسسه نظام معرفي واحد هو النظام المعرفي البياني"⁽¹⁾.

الغرض هنا من نقل هذا الكلام للجابري الذي كتبه في الجزء الثاني من مؤلفه كما ذكرنا أعلاه، كي نوضح أن هنالك مبدءاً يقيس به ويفكر من داخله

(1) نقد العقل العربي (2) بنية العقل العربي، الجابري، ص13، مدخل ما البيان؟ الطبعة السادسة، 2000، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

الجميع في نظام البيان وإن اختلفوا أو اعتزل طرف عن طرف ثانٍ كاعتزال إمام الأشاعرة عن المعتزلة، وهذا الحدث المعروف والمهم في الفكر السني الخطابي نقف عنده في (الفصل السادس) الخاص بفكر ومؤلفات ابن رشد، الذي عرض وانتقد البيان، على الرغم من أن المعتزلة كان مبدأ (العقل قبل السمع) هو أساس مذهبهم كما هو مبدأ (السمع قبل العقل) أساس مذهب الأشاعرة، أي الكتاب قبل العقل طريقة السلف - وهي طريقة الأشعري الجديدة في علم الكلام (تقيد العقل بالنقل وتشرح النقل بالعقل)، ولكن هل يعني هذا الفرق أن المعتزلة تبنيوا البرهان العقلي طريقة في التفكير أو مقدمات المنطق الفلسفي الأرسطوي قوام فكرهم أم أنهم أنتجوا مقدمات عقلية خطائية جدالية كما قال عنها ابن رشد، وبالتالي الفرق مع الأشاعرة بالترتيب للقواعد أو الأصول الأربعة التي وضعها الإمام الشافعي وعمل بها الأشاعرة كما نقلنا سابقاً، وهل هي نفسها عمل بها المعتزلة، والمعروف أو الشائع عنهم أنهم أصحاب اتجاه عقلي؟ أو إن الوجه العقلاني الثاني عند البيانين مثله المعتزلة بعد الوجه العقلاني الأول الذي مثله الشافعي. لنستمع إلى ما كتب الجابري عن هذا الموضوع تحديداً - قائلاً:

"لقد كانت الخطوة التي خطاها الشافعي بالفقه السني فقه أهل الحديث على صعيد التنظير... الذي اتخذ صبغة علم عقلي منهجي كان بالنسبة للشرعية كالمنطق بالنسبة للفلسفة، فكان أحد وجهي العقلانية الإسلامية. أما الوجه الآخر فهو علم الكلام الأشعري الذي امتص منهج المعتزلة، أي الإطار العقلاني لتفكيرهم، ليس مع الأشعري نفسه، بل مع الذين رفعوا راية مذهبه من بعده... الرسائل ذات الطابع الاعتزالي التي نشرت حديثاً تقدم لنا فكرة عامة عن الطريقة التي سلكها المعتزلة الأوائل في تأسيس الوجه الآخر من

العقلانية الإسلامية... يتعلق الأمر أساساً برسالة في أصول العدل والتوحيد للقاسم بن إبراهيم الرسي (179-246 هجري)... والحق أننا مع رسالة القاسم الرسي أمام نفس الاتجاه، في تحديد الأصول، الذي سبق أن لمسناه عند الشافعي، الشيء الذي يسمح بالقول إن ما قام به الشافعي بالنسبة للشريعة قد فعله، في نفس الوقت تقريباً، أقطاب الاعتزال بالنسبة للعقيدة... يقول الإمام الرسي... فهذه ثلاث عبادات من ثلاث حجج احتج بها المعبود على العباد، وهي: العقل والكتاب والرسول... ثم للإجماع بعد ذلك حجة رابعة... ثم اعلم أن لكل حجة من هذه الحجج أصلاً وفرعاً... أن الأمر يتعلق بنفس الأصول هنا وهناك والاختلاف هو فقط في ترتيبها (ص118، 119).

وأضاف قولاً عن علاقة الشافعي بالمعتزلة في بناء قواعد قضايا الفقه الشريعة وقضايا الإيمان، علم الكلام خاصة هذه المرة، ترتيب مكانة العقل يكون أولاً عند هذا الطرف المعتزلة، ويكون مكانه ثانياً عند ذلك الطرف الأشاعرة، إضافة إلى عرض مسألة التشريع له، أي العقل الذي هو أداة عند الطرفين الشافعي والمعتزلة الذي قام فكرهم أو علم الكلام على مبدأ (القياس) كما هو في الفقه، أي قياس الفرع على الأصل (انظر كلام الإمام الرسي: لكل حجة أصل وفرع). وهذا ينطبق على المبدأ المعروف في علم الكلام (الاستدلال بالشاهد على الغائب)، فالشاهد هو الطبيعة - أي (دقيق الكلام) ويعتمد فيه على العقل، وأما الغائب فهو العقائد الدينية، أي (جليل الكلام) ويرجع فيه إلى كتاب الله تعالى. ويكتب الجابري عن التشابه أو التطابق بين الطرفين قائلاً:

"التشابه التام بين مشروع الشافعي ومشروع الرسي من حيث أن كلاهما يريد أن يشرع للمشرع = العقل في ميدانه الخاص، إنه الخطاب في نفس الأصول... يضع الشافعي الاجتهاد والقياس = العقل في المرتبة الرابعة ويضعه

الرسي في المرتبة الأولى، فالعقل هنا مع المعتزلة أو هناك مع الشافعي مجرد أداة لخدمة الكتاب والسنة وليس بديلاً عنهما. فالتعامل يتم مع الأصول هنا في علم الكلام المعتزلي، بنفس الآلية الذهنية التي يتم التعامل بها مع نفس الأصول هناك في الفقه. الواقع أن الاستدلال بالشاهد على الغائب كان المنهج المفضل لدى سائر المتكلمين، المعتزلة منهم والحنابلة والأشاعرة (ص 120-121).

ثانياً: المعتزلة وعدم الحاجة إلى منطق أرسطو ومازق الأشاعرة السنة

عرض الجابري إلى عدم حاجة المعتزلة إلى منهج غير منهجهم، وظهور مازق الأشاعرة في بناء قضاياهم، شارحاً الأسباب وراء اكتفاء المعتزلة أصحاب فكرة (خلق الأفعال) بمنهجهم، على غير ما فعل الأشاعرة أصحاب فكرة (الكسب) في اللجوء إلى منطق أرسطو، والغرض هو الخروج من المأزق الذي وصل إليه هذا المذهب.

نعرض إلى معرفة الأسباب المهمة عند اتجاه كل طرف، ونبدأ من المعتزلة وطريقتهم من خلال رسالة الإمام الرسي التي عرضنا لها سابقاً، خاصة ما جاء فيها عن مبدأ ضرورة رد الفرع إلى أصله عند عرضه الأصول الأربعة التي أسست الفكر المعتزلي، وعن هذا المبدأ يكتب الجابري: "... ضرورة رد الفرع إلى أصله، سواء تعلق الأمر بفهم الكتاب أو لإثبات السنة أو الإجماع أو العقل. فبالنسبة للكتاب يجب رد المتشابهات (وهي الفرع) إلى الآيات المحكمات (وهي الأصل)، وبالنسبة للحديث يجب رد المختلف فيه (وهو فرع) إلى المتفق عليه (وهو أصل)،... بالنسبة للإجماع يمكن القول إن الإجماع -الأصل هو إجماع الصحابة... أما بالنسبة للمعقولات فالأصل هو البديهيات العقلية والحسية واللغوية، والفرع هو ما ينتجه النظر والاستدلال. فالتعامل مع الأصول يتم هنا،

في علم الكلام المعتزلي، بنفس الآلية الذهنية التي يتم التعامل بها مع نفس الأصول هناك في الفقه. إنها آلية رد الفرع إلى الأصل، قياس الفرع على الأصل أو الغائب المجهول على الحاضر المعلوم. (ص - 120).

ويضيف قولاً: "فلم يكن هناك في علم الكلام المعتزلي أي تناقض بين المذهب والمنهج... ولذلك لم يجدوا أية حاجة إلى الاستنجاذ بمنطق أرسطو حتى في مجادلتهم مع الفلاسفة. لقد كان لديهم طريقتهم الخاصة في الاستدلال. فإذا قبل الخصم التعارك معهم في نفس الساحة التي اختاروها وبنفس سلاحهم انتصروا عليه، وهذا ما حصل مع المانوية والأشاعرة. أما إذا أصرّ الخصم بميدانه وسلاحه، كما فعل الفلاسفة، فإن القطيعة ستكون تامة بينهم وبينه (ص 122-123)".

أما عن ما وصل إليه الأشاعرة من مأزق فيؤكد على ما يلي: "لقد امتنع الاشاعرة منهج المعتزلة... وافصحوا صراحة عن المبدأ الإبيستيمولوجي الذي يؤسسه، مبدأ (بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول)... الهدف الأصلي من ممارسة هذا النوع من الاستدلال، مع المعتزلة، هو إبطال مذهب الخصم، مذهب المانوية وغيرهم وذلك باتخاذ (الشاهد) أي الواقع الحسي والتجريبي... أصلاً يرد إليه الفرع (=الغائب=العقائد)، فما وجد له دليل في الأصل قُبِلَ وما كان لا دليل له في الأصل أي في الواقع رفض. ولم يكن المعتزلة في حاجة إلى التصريح بضرورة الإيمان بصحة بنائهم للشاهد، أي مقدماتهم العقلية...إنها من إنتاج العقل الذي يتخذونه حَكماً بينهم وبين خصومهم... أما الإشاعرة فوضعيتهم كانت تختلف تماماً: إنهم لم يكونوا يؤمنون بالضرورة العقلية، بل بالعكس أنكروا السببية وجعلوا مجرد العادة، هذا علاوة على رفضهم للمبدأ المعتزلي القائل بأسبقية العقل على النقل. المقدمات العقلية التي وضعوها للبرهنة على صحة

عقائدهم الإيمانية لم تكن تتمتع عندهم بالضرورة العقلية... سوى كونها ملائمة لجعلها مقدمات للنتائج التي يؤمنون بها سلفاً. فعلاً وضعت هذه الطريقة في الاستدلال، عند الأشاعرة، في مأزق... التي يسميها ابن خلدون بـ(طريقة المتقدمين)... فلقد تخلّى الأشاعرة ابتداءً من الغزالي عن (طريقة المتقدمين) تلك و(أخذوا) بالمنطق الأرسطي، فكانت هذه (طريقة المتأخرين) بتعبير ابن خلدون (ص122-123).

نتائج هذا المأزق - مأزق الأشاعرة في الفكر السني ينتهي إلى تكريس اللامعقول العقلي من الموروث القديم، أي مرحلة سيطرة نظام العرفان على تفكير علماء هذا الفكر، أما الموروث العرفاني نفسه فنأتي إليه في (الفصل الرابع)، أما الذي بقى علينا عرضه هنا في هذا الفصل حسب ما تناول الجابري في كتابه الذي بين أيدينا، وخاصة ما تعلق بموضوع فصلنا الثالث هذا من كتابنا (نحن والعرب)، أعني عرض العلوم العربية الأربعة - تكلمنا عن علمي الفقه وعلم الكلام وفق تعريف وتحديد الجابري لهما، وبقي علما النحو والبلاغة، ونعرض إلى ما أسماه الجابري المعقول الديني كونه ينتمي إلى نظام البيان الذي تشكل من العلوم الأربعة المذكورة والعلاقة بينها وبين (المعقول الديني) الذي بدأ به الفصل السابع وخصص الفقرات الثلاث منه لهذا الجانب، لينتقل بعده إلى تعريف (اللامعقول الديني). فنبدأ بفقرة النحو والبلاغة.

الفكر كما العلم يؤسس بدوافع

النحو والبلاغة في التفكير العربي

علم آخر من علوم الفعل العقلي العربي الإسلامي الخالص عرض إليه الجابري هو (علم النحو)، تعريفاً به - القياس، والأسبقية على الفقه، وبناء أصوله على منهجية واقتباس النحاة مفاهيم علم الكلام خاصة في التعليل، فيما اعتمد النحاة في تحديد الأصول على أصول علم الفقه. وعرض إلى العلاقة أو التداخل بين النحو والفقه وعلم الكلام، وطريقة تشييده كعلم طريقة (القياس) وهو أساس العلوم الأربعة ومنها هذا العلم الأخير ويكتب الجابري عن هذا العلم - قائلاً:

"... إن عملية ضبط وتقنين منهجية البحث في النحو قد بدأت في الوقت الذي ألف فيه الشافعي رسالته في أصول الفقه... أيهما أسبق إلى التشريع للعقل في الثقافة العربية الإسلامية، هل هم النحاة أم الفقهاء؟... إن النحاة واللغويين بكيفية عامة كانوا السابقين إلى ممارسة القياس بوعي. ذلك لأنه إذا كان الفقه قد قام أول الأمر على النقل (القرآن والحديث) فإن النحو قد قام منذ مولده على القياس. فالنحو، بالتعريف، (علم بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب)... أما مسألة ما إذا كان النحاة قد استفادوا من المتكلمين،... فتلك مسألة يصعب الفصل فيها لسبب أساسي هو أن أقطاب النحاة الأوائل كانوا من المتكلمين

أيضاً،... إن النحاة قد ظلوا يقتبسون من المتكلمين ومن علماء أصول الفقه جهازهم المفاهيمي وأدواتهم المنهجية... إلى أن بلغوا بـ فلسفة النحو أوجهاً (ص 124، 125).

ما زلنا مع الجابري الذي يعرض علوم الثقافة العربية الإسلامية، تداخلها والتأسيس لها على صعيدي المنهج والأدوات أو الأصول والقواعد. فبعد أن عرض إلى العلوم الثلاثة الفقه والكلام والنحو في دائرة البيان العربي، أو إنتاج الفعل العقلي العربي الإسلامي وهو يبرز المشترك بين هذه العلوم (القياس)، كما نقلنا عنه خلاصة عن كل علم من هذه العلوم الثلاثة دون أن نعرض إلى تفاصيل عنها، وهو ما لا يسمح فيه المقام ولا هي مهمتنا الأساس هنا، أقول بعد عرض تلك العلوم الثلاثة اتجه إلى علم آخر، هو علم البلاغة والذي قام على القياس كذلك، وعن هذا التداخل والترابط بين العلوم العربية، أعني الذي يربطها وهو القياس. دائماً يتساءل صاحب نقد العقل العربي عن هذا الترابط أو العقل الذي يشتغل عليه قائلاً: "واقعة التداخل والتكامل بين النحو والفقه والكلام على مستوى المنهج، بل على مستوى التشريع للعقل. ولكن هل تقف خيوط الترابط والتكامل بين العلوم العربية عند حدود النحو والفقه والكلام... هل هذه العلوم الثلاثة وحدها هي التي يؤسسها القياس، قياس الفرع على الأصل؟ (ص 127).

بعد هذا السؤال عرض صاحبه الجابري كلاماً قال به السكاكي عن البيان، وهو فرع من فروع البلاغة، بعد ذلك عرض إلى ثلاث نقاط أساسية عن علم البلاغة - الأولى: تحديد تاريخ نشأة هذا العلم من العلوم العربية، الثانية: السبب أو الحاجة لمواجهة خطر من أنكر الإعجاز وبناء منطق اللغة العربية، الثالثة: عرض إلى وظيفة هذا العلم في تبيان أساليب التعبير والإعجاز في القرآن، قائلاً:

"والواقع أن نشأة علم البلاغة في الثقافة العربية الإسلامية كان، مثله مثل العلوم العربية الأخرى، بدافع حاجة داخلية في هذه الثقافة نفسها. ولم يكن بسبب تأثير خارجي... فمن جهة كان لا بد لاستنباط الأحكام الشرعية من القرآن من المعرفة المنظمة (المقننة) بأساليب التعبير فيه، ومن جهة أخرى كان لابد من مواجهة المنكرين لإعجاز القرآن من بيان وجوه هذا الإعجاز. والحق أن تأسيس البلاغة كعلم من العلوم العربية إنما يرجع الفضل فيه إلى المتكلمين الأوائل المعتزلة خاصة الذين كان عليهم أن يواجهوا خصوماً ركزوا على إنكار القرآن ضدّاً على الإسلام والعربية معاً وهم الزنادقة، الشعوبيون. فكان لا بد من الكشف عن دلائل الإعجاز في الكلام العربي وبيان أسرار البلاغة فيه. وذلك ما تصدى له البلاغيون الأوائل... من دون أن يتخذوا من أرسطو أو غيره إطاراً مرجعياً لهم، فكانت النتيجة أن شيدوا القسم الثاني من المنطق العربي، منطق اللغة العربية، بعد أن كان النحاة قد انتهوا من تشييد القسم الأول منه (ص 128)".

بقى أمر ما قام عليه علم البلاغة أو (سر البلاغة) وهو التشبيه والاستعارة، أو علاقة التشبيه بالقياس ورد الفرع إلى الأصل، هذا الفعل الذي قامت عليه العلوم الأربعة العربية الإسلامية، فيكتب صاحب النص عن هذه العلاقة -قائلاً: "يجمع علماء البلاغة على أن أساليب البيان العربي ترجع كلها إلى التشبيه... ويشرح الجرجاني سر الإعجاز في التشبيه عندما يستوفي شروطه البيانية والبلاغية فيقول (وإنها لصنعة تستدعي جودة القريحة والحدق الذي يلط ويدق، في أن يجمع أعناق المتنافرات المتبينات في ربة، ويعقد بين الأجنيات معاقد نسب وشبكة... واعلم أنني لست أقول لك متى ألفت الشيء ببعيد عنه في الجنس على الجملة فقد أصبت وأحسن، ولكن أقوله بعد تقييد وشرط: وهو

أن تصيب بين المختلفين في الجنس...) الجمع بين المختلفين في الجنس... والتأليف السويّ بينهما ذلك هو سر البلاغة العربية، وذلك هو ميكانيزم البيان والبرهان في الخطاب العربي (ص 129).

ويضيف قائلاً: "نعم (التشبيه قياس)، والمجاز والاستعارة والتشبيه أساليب تقوم كلها على (حمل فرع على أصل لمناسبة بينهما). ولكن إذا كان هذا صحيحاً من الناحية المنطقية، فلربما كان الأصح من الناحية التاريخية، ناحية التحليل التاريخي - التكويني لآلية التفكير العربي في العقل العربي، هو أن نقول: (القياس تشبيه)، بمعنى أن القياس الذي كان وما زال يشكل الفعل العقلي المنتج في الثقافة العربية، في النحو والفقه والكلام... فإن جينالوجيا - أو علم أصول - التفكير العربي يجب البحث عنها في اللغة العربية وأساليبها البيانية أولاً وقبل كل شيء... تكامل عمل النقاد البلاغيين مع عمل الفقهاء والنحاة والمتكلمين في مجال التشريع للمشرع: نعم، لقد فعل علماء البلاغة في ميدانهم، ميدان النقد الأدبي خاصة، ما فعله زملاؤهم في الفقه والنحو والكلام فشرعوا لـ (الذوق الأدبي) في الثقافة العربية من خلال ضبطهم وتقنينهم للقول البليغ ووضع معايير له... تكريس القياس بصورة مضاعفة... الكلام البليغ يكون مبنياً على تشبيه أو ما يؤول إلى تشبيه، لأن التشبيه في نظرهم هو (الذي يتفاضل فيه الشعراء وتظهر فيه بلاغة العلماء) - (ص 129-130).

أولاً: فعل عقلي واحد أسس الإنتاج النظري العربي الإسلامي في دائرة البيان - ما البيان؟

أطلق صاحب خطاب إنتاج الفعل العقلي العربي على العلوم العربية الأربعة والتي عرضنا لأهم أو خلاصة ما كتب عنها الجابري وهي العلوم التي

وضعها تحت مسمى هو (النظام المعرفي البياني). قائلاً عنه في نهاية الفصل السادس الذي عرضنا لما جاء فيه عن علوم هذا النظام البياني نفسه تحديداً: "... فلقد اتجهنا باهتمامنا إلى الأعمال العلمية العربية الأصيلة الأصلية، إلى النحو والفقه والكلام والبلاغة... وإمكاننا الآن أن نؤكد أن الخطاب العربي في المجالات المعرفية المذكورة- على الأقل يؤسسه فعل عقلي واحد آلية ذهنية واحدة قوامها ربط فرع بأصل لمناسبة بينهما: إنه القياس بتعبير النحاة والفقهاء أو الاستدلال بالشاهد على الغائب بتعبير المتكلمين والتشبيه بتعبير البلاغيين. إن هذا يعني أن هناك قاعدة إبستمولوجية واحدة، أو لنقل نظاماً معرفياً واحداً، يؤسس الإنتاج النظري في العلوم العربية الإسلامية، فإننا سندعوه: النظام المعرفي البياني. أما طبيعة هذا النظام البياني كفعل عقلي، أما طبيعة الرؤية التي يكرسه، أما علاقته مع النظم المعرفية الأخرى... فذلك ما سنعالجه في الجزء الثاني من هذا الكتاب (ص131)".

ثانياً: المعقول الديني العربي في مواجهة اللامعقول الديني

المحدد الأول للعقل العربي هو ذلك الإنتاج النظري في العربية الإسلامية وتمثله العلوم- الأربعة: (النحو والفقه والكلام والبلاغة). المحدد الثاني هو (المعقول الديني) البياني العربي الذي يمثله كتاب الله تعالى- القرآن والذي قلنا عنه سابقاً مكانه هنا في هذا الفصل، ولسببين أولهما: يرتبط تعريفاً وتاريخاً بحركة عصر التدوين للعلوم العربية الإسلامية، ثانيهما- يقابله ذلك الذي أسماه الجابري (اللامعقول الديني) والذي ظهر في مواجهة التشكيك والطعن في أصل وأساس أو جوهر الثقافة العربية الإسلامية وهو مبدأ (التوحيد) ضد (الشرك) بالله تعالى كما جاء في القرآن الكريم، وبالتالي ننظر إليه أو كما وضعه الجابري

ضمن تراث ما قبل الإسلام اللاعقلي واللاديني. أما الآن وقد انتهينا من فحص طريقة الإنتاج النظري في الموروث العربي الإسلامي (الخالص) فلنلق نظرة على مضمون (المعقولة) فيه، وسيكون ذلك طريقنا إلى (الموروث القديم) الذي ورثته الثقافة العربية الإسلامية عن الحضارات السابقة لتتعرف على شكله أو أشكال حضوره فيها ونوع النظام أو النظم المعرفية التي كرسها داخلها (ص131). إذن نحن حسب هذا التحديد أمام ثلاثة مجالات هي محددات العقل العربي الأول: العلوم العربية، الثاني: المعقول الديني، الثالث: اللامعقول العقلي. وأما عن سبب هذا التأجيل أو الترتيب والطرح ليكون المعقول الديني ثانياً واللامعقول العقلي ثالثاً فيكتب صاحب هذا الترتيب الجابري في الفصل السابع (المعقول الديني واللامعقول العقلي) من الكتاب الذي بين أيدينا - نقد العقل العربي - التكوين - قائلاً: "وإذن فلقد سكتنا... عن محددتين أساسيتين من محددات العقل العربي: (المعقول) الديني العربي من جهة والموروث القديم من جهة ثانية. والواقع أن سكوتنا عن الجانب الأول كان بسبب اضطرارنا إلى السكوت مؤقتاً، عن الجانب الثاني، لأنه لم يكن من الممكن دمجهما في خطاب واحد يشمل في ذات الوقت منهج البحث في العلوم العربية الإسلامية (ص 135)".

إذن نحن حسب الجابري أمام ثلاثة مجالات هي محددات العقل العربي عرض إلى الأول منها - وهي العلوم العربية الأربعة: (النحو والفقه وعلم الكلام والبلاغة). والثاني: (المعقول الديني). والثالث - مجال (اللامعقول العقلي) الذي هو ينتمي إلى الموروث القديم ومكانه الفصل القادم بعد أن ننتهي من المحدد الثاني وهو ينتمي إلى دائرة البيان العربي أو بيان الوحي القرآني.

ثالثاً: بيان قرآني معقول عن الكون ونظامه (الوسائط تخالف منطق القرآن)

إن البيان القرآني يفصل بين (التوحيد) و(الشرك) فصلاً تاماً واضحاً ببيان عربي أساسه التدبر والتنبيه إلى النظر العقلي في نظام الكون والوجود، لنكشف وجود خالق وصانع واحد لكل هذا النظام والوجود بالعقل، فلا داعي للعرفان والخطاب أو الأقاويل الجدالية التي لا تحمل برهاناً على وجود الخالق أو الصانع حسب الفلسفة وهذا هو رأي ابن رشد في الفكرين الخطابي البياني والذي نحن نعرض له هنا والعرفاني في الفصل القادم، والفكر الرشدي الذي قلنا عنه في بداية مقدمة كتابنا هذا (نحن والعرب) أنه فكر ننحاز إليه، والذي نعرض إليه أكثر في الفصل الأخير. هذا من جهة أولى، ومن جهة ثانية هو تحدي من كان (اللامعقول العقلي) حاكماً نظرهم في معرفة نظام الكون. الوحي كان خطاباً مباشراً متحدياً الذين لا يؤمنون بالله الواحد الأحد. كان التحدي يُعبر عنه من داخل اللغة العربية نفسها، بأسلوب وطريقة الإعجاز، خاصة كلام الله تعالى عن نظام الكون والصانع الواحد له دون أن يكون شريك معه، وإلا عمت الفوضى والتنازع، إنه خطاب المعقول واللامعقول والصراع القديم الجديد بين العقل واللاعقل. وعن هذا الموضوع يؤكد صاحب النص الذي نعرض كلامه على أمرين أساسيين - قائلًا: "فالمعقولة في البيان العربي إنما تتحدد أولاً وقبل كل شيء داخل (الكلام) القرآني، وبالضبط في جدلية المعقول واللامعقول في خطابه... تكتسي جدلية المعقول واللامعقول في الخطاب القرآني صورة صراع بين (التوحيد) و(الشرك)... هذا الصراع؛ فمنذ آدم إلى خاتم الأنبياء والرسل يخوضون صراعاً مريراً مع أقوامهم من أجل إقرار عقيدة التوحيد التي تتلخص في عدم الإشراك مع الله إلهاً آخر (ص 136)".

أما الأمر الثاني فقولُه، أعني الجابري،: "الكون ونظامه والقرآن وبيانه هما العنصران الرئيسان في الإطار المرجعي الذي يستند إليه (العقل) في القرآن في صراعه مع (اللاعقل)؛ مع المشركين الذين يطلبون حضور ما وراء الطبيعة في الطبيعة صادرين عن نفس المنطق الذي يؤسس عبادتهم للكواكب والأصنام والذي يقوم على وضع وسائط بين الله والناس تمارس نوعاً من التأثير الإلهي. إن القرآن يرفض هذا المنطق من أساسه ويوجه انتباه الناس وجهة أخرى (ص 138)".

رابعاً: البرهان العقلي في الخطاب القرآني والناس

أن يكون الخطاب البرهاني العقلي القرآني موجهاً إلى الناس أساساً، فهذا ما لا يمكن لا الجدل فيه ولا الشك به، فالآيات القرآنية الخاصة بالهداية والدعوة إلى التوحيد مقابل الشرك، المخاطب بها هم الناس. سواء أكان ذلك يأتي في الجدل بين ما حملت الآيات من دلائل، أم كان ذلك رداً على الناس من المشركين: ﴿قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ (المائدة 17) و: ﴿قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ (المائدة 72). والكلام يعني هنا النصارى وعقيدة التثليث: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزَّى ابْنُ اللَّهِ﴾ (التوبة 30). ونفس الخطاب يكون مع معارضي الوحي أثناء جدلهم مع الرسول الكريم محمد (ﷺ)، فيأتي الوحي: ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (العنكبوت 51). ويتناول الوحي ممارسة الناس واللجوء إلى اللامعقول، بقوله سبحانه: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ لَا يَتَّقُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة 170).

خامساً: المعقول الديني العربي والناس - دليل وجود الله ودليل نبوة

محمد

اللامعقول الديني كان منتشراً بين العرب قبل بعثة الرسول وأثناءها، يُعَبَّرُ عنه بعبادة الوسائط وهي الأصنام وبالرجوع إلى ما وجدوا عليه آباؤهم كما جاء في سورة البقرة أعلاه، وهنا مع الجابري الذي حدد (المعقول الديني) في ثلاثة مكونات أساسية شارحاً لها كونها تنافي وتضاد (اللامعقول العقلي)، وهو طريقة في التفكير، فيكتب عن هذا - قائلًا: "إن القرآن... يوجه انتباه الناس وجهة أخرى: إلى الكون لتنبيه عقولهم إلى أن النظام السائد فيه دليل على وجود خالق صانع له... لا يمكن أن يكون شريك له وإلا حصل التنازع بينهما وفسد النظام وانهار العالم [ويوجههم كذلك القرآن حسب الجابري] إلى بيانه المعجز الذي هو آية محمد... معجزة محمد تحرق العادة على مستوى اللغة والبيان، وهذا أكبر تحدٍ لقوم كانت اللغة والبيان عندهم مجالاً للمفاضلة والامتحان. نظام الكون وبيان القرآن متساويان. إذن من حيث الدلالة: نظام الكون دليل وجود الله ودليل وحدانيته، وبيان القرآن دليل نبوة محمد ودليل صدق رسالته. وهما... يؤسسان (المعقول) الديني العربي ضدًا على اللامعقول (العقلي) - الذي يعني على مستوى الخطاب القرآني الشرك بالله وإنكار النبوة (ص 139 - 140)".

سادساً: ثلاثة عناصر تحدد المعقول الديني مقابل إنكار الصانع

والرسالة

إن القول العربي المعروف (بضدها تتميز الأشياء) يصدق على هذا التمايز في ما بين المعقول الديني واللامعقول العقلي الذي يقوم على إنكار وجود الخالق ولا يرى ضرورة وجود الرسالة - الوحي. المعقول الديني يقوم على ثلاثة عناصر

حددها الجابري وهي كما يلي: "القول بإمكانية- بل بوجوب- معرفة الله من خلال تأمل الكون ونظامه (دلالة الشاهد على الغائب). القول بوحدانية الله أي نفي الشرك عنه، وبالتالي فلا خالق ولا مدبر للكون إلا هو... يعني عدم الاعتراف بأي تأثير سواء للكواكب أو السحر. القول بالنبوة... الاتصال بالله، وبالتالي بالحقيقة، ليس ميسراً لكل الناس، بل إن الله يصطفي من عباده من يشاء ليعثه رسولاً إليهم... وإذن فالاتصال بالحقيقة العليا، الله... يجب أن ينصرف الاهتمام إلى القرآن فهو وحده مستودع الحقيقة: عقيدة وشريعة (ص 140)".

أما اللامعقول العقلي الذي يستغني عن الدين فله عناصره، والجابري قد فصل بين الشرك الذي كان منتشرًا بين العرب- أو ديانة المشركين العرب، وبين الذي كان مؤسساً على العقل حسب قول أصحابه، وهذا الأخير اتجه خطاب الدفاع العربي البياني لتقويضه- خاصة مسألة إنكار النبوة التي كان علم الكلام العربي عرض خطرهما ورد على أصحاب البدع، وهذا اللامعقول العقلي عرض مرجعيته وأصوله الجابري في الفصل السابع من مؤلفه نقد العقل العربي، وهو الذي نعرض إليه في الفصل التالي الرابع مباشرة بعد تسجيل الخلاصة التالية عن المحددين للعقل العربي البياني، أو تمهيداً للفصل القادم معاً كما سوف يلاحظ القارئ.

خلاصة أولية:

عرضنا في هذا الفصل الثالث من كتابنا (نحن والعرب)، إلى المحددين الأساسيين للعقل العربي وهما: المحدد الأول: العلوم العربية الأربعة الخالصة الأصيلة والأصلية، حسب عبارة الجابري، وما أسماه إنتاج الفعل العقلي العربي الإسلامي في دائرة البيان العربي الذي قرأ- قراءة تاريخية نشأتها- أي العلوم

وهي: (النحو والفقه وعلم الكلام والبلاغة). وهذا المحدد الأول من هذا الفعل العربي الإسلامي أطلق عليه كنظام عقلي معرفي - نظام البيان العربي، أما تعريفه وتحديد مكانه الجزء الثاني: (بنية العقل العربي) كما صرح بذلك نفسه وذكرنا له هذا في فقرة سابقة.

المحدد الثاني للعقل العربي هو المعقول الديني البياني الوحي - القرآن. هنا وهناك في المحددين كانت اللغة العربية أساساً، والجابري بدأ باللغة العربية كجوهر وماهية للعلوم المذكورة. إن كل هذا التركيز والتحديد معناه وجود فعل وموروث يزاحم وينافس الفعل العقلي العربي الإسلامي الخالص، هو فعل الموروث القديم غير العقلاني الذي دخل الثقافة العربية الإسلامية. ما هو هذا الموروث مصدره ومرجعيته، كيف نشأ ودخل إلى الثقافة هذه، من قام بعملية نقله إلى نظام البيان نفسه لينتهي إلى اللاعقلانية والتكريس الإيديولوجي، وهل نجحت عملية بناء نظام البيان على نظام العرفان وكيف انتصر هذا النظام العرفاني؟ كيف شيد الفكر الفارسي الشيعي أسسه على هذا الموروث المرجعي على صعيد المعرفة إنكار العقل والسياسي مبدأ الطاعة والمذهب مبدأ الإمامة من الموروث الفارسي القديم الممزوج بالمعرفة الفلسفية المشرقية أو الإشرافية منها فلسفة النبوة الغنوصية والعرفان معاً؟ وكيف قرأ الجابري اللامعقول العقلي وهذا الموروث الذي شكل نظاماً معرفياً خاصاً به في الثقافة العربية الإسلامية وكيف تصدى له ابن رشد؟ نعرض إلى كل هذا الموروث الفكر الشيعي الفارسي، وهو يمثل حسب تعريفنا وتحديدنا عند بداية المقدمة من كتابنا هذا المعرفة الأولى - الفكر الأجنبي، الذي ننتقل إليه حالياً.

الفصل الرابع

**الفكر الفارسي الشيعي يستقي معارفه من الموروث
اللامعقول العقلي القديم**

الفصل الرابع

الفكر الفارسي الشيعي يستقي معارفه من الموروث اللامعقول العقلي القديم

أولاً: الفكر الشيعي الفارسي نفوذه في الثقافة والجغرافية العربية - الأحواز
أنموذجاً

في المقدمة من كتابنا هذا جمعنا بين خطابين إيديولوجيين فارسي وشيعي (=خطاب أبناء علي بن أبي طالب، خاصة محمد ابن الحنفية وبعده جعفر الصادق تحديداً)، وقلنا إن الخطابين شكلاً معاً فكراً واحداً هو (الفكر الفارسي الشيعي)، والمرجعية لهذا وذاك طريقة في التفكير ومادة هو (الموروث اللامعقول العقلي القديم) الذي نخصص له هذا الفصل كاملاً. نعرض إلى هذا الموضوع من مختلف الأوجه بما يخدم قضيتنا، وعندنا خمسة أسباب أساسية وراء انشغالنا بالموروث المذكور، ونحددها هنا تحديداً أولياً - السبب الأول: هذا الموروث كشفه وإثبات خطره ومواجهته يحتاج مرجعية عقلانية عربية وهو الأساس عندنا. السبب الثاني: عندما نبدأ العمل من الموروث القديم معناه أن نرجع إلى المرجع المؤسس للحاضر الفارسي الشيعي الذي يكون هذا الفكر تكويناً، فالفرس الذين نحن في مواجهة خطابهم الفكري منذ تشكل دولتهم الاستعمارية طوال المئة سنة الأخيرة، أقول هؤلاء الفرس لم ينتجوا لا إيديولوجيا ولا خطاباً على أصول جديدة دفعت إلى حدوث تغيير جوهري في الأساس الذي نشأ عليه

فكرهم الذي نشأ في الموروث القديم، فلا حدث هذا التغير في خطاب الثقافة الفارسية، ولا حدث تغير في خطاب الثقافة الشيعية، وكل ما نشأ في الموروث بقى هو من يؤسس ويغذي روح الوعي الإيديولوجي عند الإيرانيين اليوم.

ويمكن أن نأتي بشاهد يؤكد هذا تأكيداً، هو أن الخطابين لا يسعيان إلا لقضية واحدة محاربة الفكر العربي الإسلامي، كما قلنا سابقاً. وإن الجديد فقط عند الفرس كان وما يزال إما توظيف مفاهيم أو ألفاظ من الحداثة الأوروبية، وأخذ الأدوات وبناء التحالفات، وفعل الدولة الفارسية الشيعة اليوم أصبح شاهداً ملموساً نلمسه بالأصابع على قولنا هذا في توظيف وإعادة إحياء كل ذلك الموروث الفارسي الشيعي ليكون سلاحاً في محاربة العالم العربي الإسلامي، وكل ما اشتد الصراع والضغط على مشروع فكرهم الفارسي الشيعي رجعوا للموروث تضخيماً وتمجيذاً له وإحياء لهويتهم الفارسية. والسنوات الأخيرة كشفت دون غطاء ولا تقية كل هذا من جانب كبراء أهل السياسة والثقافة من قوميين فرس ورجال المذهب الشيعي.

السبب الثالث: بشأن البدء بالموروث القديم، أنه يكشف لنا خطر الفكر الفارسي الشيعي الذي اتخذ منذ البداية من ساحة الثقافة العربية موقعاً يقاتل فيه أهلها ويطعن بعلمهم، قتالاً سهلاً بعد ما أصبح هذا الموروث محدداً ثالثاً في هذه الثقافة، خاصة عندما تسربت كثير من عناصره إلى الفكر السني نفسه، وذلك التسرب أو الانتقال للموروث من بلاد الأساس (العراق وسوريا وفارس) إلى البلاد التي قضت عقيدة الإسلام على العقائد القديمة لتحل محلها، حدث هذا بسبب الصراعات السياسية في دائرة الإسلام، وسوف نعرض إلى مزيد من هذا الموروث والخريطة الجغرافية له في الأقطار العربية وتنقله ومواقعه الجديدة التي احتلها فيها، وصراع الإسلام الجديد مع تياراته وعقائده القديمة. السبب الرابع:

الفلسفة الفارسية لابن سينا خاصة وأنه تبنى الهرمسية مرجعية له أو ما أسماها بنفسه (الفلسفة المشرقية)، وهذا الاتجاه القومي استمر منذ هذا الأخير إلى يومنا هذا في إيران. السبب الخامس الأخير: العرفان والتصوف الذي مرجعه خاصة مع مؤسسها في الصيغة المشرقية (نومينوس أحد أبناء مدينة أفامية السورية) الذي سنقف معه في غير مكان، وهي تأتي بعد المانوية الفارسية وفق تصنيف وتحديد الجابري. وهذا الموروث العرفان- التصوف لم يكن مرجعاً أساسياً للفكر السني الخطابي خاصة الأشعري كما عرضنا لعلومه في الفصل السابق، لكن تسربت إليه هذه العناصر والعقائد مع الغزالي وأخذت لها مواقع فيه كالفلسفة وعلم الكلام والتصوف السني الذي نهل من الموطن الثاني للهرمسة الإسكندرية ومسألتي (تطهير النفس) و(دمج الدين بالعلم). ونعرض إلى موضوع الفكر السني واستقالة العقل العربي ودور الغزالي ذلك في الفصل القادم الخامس.

خطابان شيعي وفارسي هما مشتركان في أمرين أساسيين- الأول: مبدأ الاستغناء عن العقل والعقلانية واللجوء إلى اللامعقول. الثاني: لا يجتمعان إلا على قضية واحدة محاربة وطعن الفكر العربي الإسلامي على الرغم من تسامح وتعاطي هذا الفكر الأخير مع الإيرانيين الذين يمثلون ويغذون بشكل رسمي وسياسي كمؤسسات وتنظير ورجال وموقع جغرافي منذ قرون عديدة الخطابين معاً، ولا يسعيان إلا إلى تحقيق هذا الهدف المشترك. ونقدم في هذا الفصل ما يكشف هذا التداخل والتشابك بين الخطابين والألفة، وقبل هذا وذاك وهو المهم، القاسم المشترك المادة العرفانية التي أسست هذا وذاك. تشابك انتهى إلى إنتاج الفكر الفارسي الشيعي ومن يفكر من داخله كمرجعية ونظام. وبقي الأمر الذي أسميناه (تحالف قوى التخلف من الأحوازيين معه وبعض العرب)، هذا الوجود ليس مهماً ولا يغير من بنية الفكر الفارسي الشيعي، لأن قيادة هذا

الفكر من السياسيين والمنظرين له اليوم هم الفرس أساساً، والناطقون باللغة العربية التابعون ليسوا سوى أدوات تنفيذية تساهم في تحقيق مقاصده.

مهمتنا في هذا الفصل أن نعرض إلى العناصر والعقائد القديمة التي أسست الفكر الفارسي الشيعي الذي دخل إلى الثقافة العربية الإسلامية، الفكر الذي شكلت قضايا الثقافة الفارسية القديمة جوهره الإيديولوجي الذي يصارع العرب هوية وديناً، خدمة لقضيته السياسة والقومية الإيرانية ماضياً وحاضراً، متخذاً من الإسلام شكلاً ومنفذاً يغطي به مشروعه في محاربة الفكر العربي الإسلامي، جاعلاً اسم علي بن أبي طالب قضية إيديولوجية ناجحة، كونها هي وحدها من تربط هذا الفكر بالإسلام، مؤسساً من هذه القضية بداية تاريخية تجعل قضاياها، خاصة قضية (الخلاف على الحكم) وهو الحدث الذي تم توظيفه وتحريفه بوضع روايات وكتابة نصوص لا تحصى، قضية جعلته على مستوى الشكل جزءاً من الإسلام أو التمس ثوب الإسلام كما نبين لاحقاً. متخذاً هذه القضية تاريخاً وجغرافية (كربلا أرض العراق) منبراً له منذ نشأته. هذا جانب، والجانب الآخر هو ما كان يمثل من خطر في محاربة الثقافة العربية الإسلامية وتدشين اللاعقلانية والسحر الهرمسي الغنوصي فيها. وقد اتسع هذا الخطر ضد هذه الثقافة في أيامنا هذه بقوة الدولة الفارسية الذي يشكل جوهر استراتيجيتها هزيمة العرب وانتصار الفرس عليها، وكرست كل جهدها من أجل تحقيق هذا الهدف بتوظيف نفس القضية. وأما توغله في باقي أقطار الوطن العربي في السنوات الأخيرة فهذا يحتاج بحثاً مطولاً ومستقلاً، على الرغم من أنه أصبح واضحاً وظاهراً بتصريحات رجال الدولة كما قلنا سابقاً.

فقرات هذا الفصل القادمة تكشف منبع ومواطن هذا الموروث القديم من مختلف الأوجه، بالأدلة والشواهد، مثلما نعرض إلى الأدلة والشواهد على

حضور هذا الموروث نفسه في تراثنا العربي الإسلامي، مما أدى بالنهاية إلى تكريس كثير من عقائد وعناصر اللاعقلانية ونشره الجهل والظلامية في ثقافة هذا التراث، وذلك عندما أخذ له مواقع ونفوذاً عقائدية وسياسية فيه، وتم توظيفها من طرف الفرس (الفكر الفارسي الشيعي) ضد العرب في المشرق كما في المغرب العربي، والتي عبر عنها بوضوح ابن حزم الأندلسي (384-456 هجري) بعبارة (مكيدة الفرس - فلما امْتَحِنُوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب... تعاضم الأمر وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كيد الإسلام بالحاربة في اوقات شتى... فأظهر قوم منهم الإسلام واستمالوا أهل التشيع... ثم سلكوا بها مسالك شتى...⁽¹⁾).

بمعنى آخر وظف الفرس قضية الخلاف السياسي العربي الإسلامي من جهتين: الأولى - محاربة علوم الثقافة العربية الإسلامية التي قامت على فعل مقدمات العقل. الثانية - إحياء مجالات ثقافة إيران القديمة الذي الفعل فيها يقوم على اللامعقول، وهذا حدث تاريخياً وفي الواقع الملموس، فالموروث قدم نفسه بديلاً في ساحة الثقافة العربية الإسلامية عن فعل العقل وعن المعقول الديني البياني العربي القرآن منذ وقت مبكر مع الشيعة كما سوف نبين هذا لاحقاً؛ وعن المعنى والحضور في الفكر العربي في المشرق، أي (مكيدة الفرس)، يقول الجابري: 'كانت معروفة ومتداولة في الكتابات السنية منذ ابتداء ظهور الباطنية في عهد المأمون'. ومن هذا كان الأساس التاريخي والواقعي، فعندما قلنا إن قضايا الثقافة الفارسية القديمة وهزيمتهم أمام العرب تشكل بالنهاية جوهر هذا الفكر الفارسي الشيعي اللاعقلاني، فإن هذا الكلام يزكيه التاريخ والنصوص.

(1) تكوين العقل العربي، الجابري، ص 300، مصدر سابق.

وبالتالي نحن أمام فكر هذا تاريخه وامتدادته وتداخله عناصر الأساس شكلها الماضي جميعاً، لذلك لن نعرض هنا إلى ما يقدمه رجال هذا الفكر الحاضر من كلام وأحاديث وكتابة نصوص، وسبب ذلك هو أن كل ما يقدمه من مسميات إسلامية وقضايا فارسية، يرجع أصله وفصل ومرجعه إلى الموروث المذكور أو هو ذاته، هذا من جهة، ومن جهة ثانية مكان نصوص رجال الفكر الحديث والمعاصر في كتابنا القادم الرابع - (نحن وإيران).

وبالتالي نركز على تاريخ وعقائد ثقافة الفكر الإيراني القومي - الإشرافي القديم، عقائد امتزجت وتداخلت مع كل تيارات اللامعقول والسحر من غنوصية وعرفان مشرقي، وعندما دخلت تحت مسمى وبغطاء شكلي إسلامي في دائرة الثقافة العربية الإسلامية، شكل هذا الموروث الفارسي المتجدد بمسمى الخطاب الشيعي خطراً على النهضة العربية الإسلامية الأولى. وظل خطراً متواصلاً يمارس نفس الوظيفة والنهج في إضعاف دور العقل مع ابن سينا الفارسي والغزالي ومحاربة العرب معاً، وساحتنا الأحوازية نموذج حي وشاهد معبر عن نفسه في بنية الاستعمار وقوى التخلف التي تتحالف معه لأغراض ومنافع، بعد أن توغل ومارس سيطرته على الوعي عندنا الذي فتح له قبوله في ثقافتنا الأحوازية أن يجمع وعينا ويحتل أرضنا الوطنية.

كل هذا التوغل قد زاد وتعمق واتسع خلال المئة سنة الماضية في وعينا. ففكر الاستعمار الإيراني قد كرس خلال هذه العقود من السنين كل العناصر التي تخدم التخلف والسيطرة على الإنسان العربي الأحوازي، وتحقيق طموحه في ترسيخ ثقافة الولاء له والتضحية في سبيل قضاياه من طرف الإنسان الأحوازي، خاصة توظيف قضية (الخلاف على الحكم) في التاريخ الإسلامي، كما قلنا سابقاً أو ما أصبحت بعد ذلك الخلاف تسمى (الإمامة قطب هذا الفكر) دون منازع

وأصلها وفصلها تاريخاً ومرجعية ومادة فكرية دينية وفلسفية وبنية وتكويناً ومنهجاً وطريقة تفكير في الموروث القديم ما قبل الإسلام، الفكر الذي استغنى عن العقلانية منذ البداية ولجأ إلى الموروث اللامعقول يستقي علومه منه وأسس نفسه في الثقافة العربية الإسلامية وفق هذه المرجعية اللاعقلانية.

لذلك عندما ننظر إلى أن تكون لنا مرجعية عربية عقلانية نتخذها رافداً فكرياً في ثورتنا العقلانية في ساحتنا الأحوازية، المرجعية لا تكون نفسها لتسرب اللامعقول والتأثير الفارسي إليها، وهذا سبب منذ البداية دفعنا إلى فكر ابن رشد الذي حارب هذا اللامعقول كما ظهر في فكر الغزالي وقبله فكر ابن سينا الفارسيين في المولد والتفكير. وكذلك هو نفس السبب الذي دفعنا إلى فكر فيلسوفنا الجابري الذي سار على نفس الدرب في انتقاد هذا الموروث الذي دخل إلى العقل العربي وامتد فيه من ابن سينا والغزالي والرازي والطوسي والسهروردي إلى الخميني اليوم وأكد على هذا الكلام تأكيداً⁽¹⁾. نحن نطلب فكراً عقلانياً أصيلاً يحرر الثقافة الأحوازية من الاستعمار والتخلف، يكون عقلاً في محاربة قضية اللاعقل والسحر التي يعتمد عليها في السيطرة. هذه من جملة أسباب نظرية وواقع ملموس دفعتنا إلى طرح مسألة أولوية واستراتيجية الثورة العقلانية الثقافة في ساحة تحالف فيها فقط الفكر العامي القبلي الأحوازي-قوى التخلف مع فكر الاستعمار الإيراني، وهذا (التحالف) وحده من يقدم النظر اللاعقلاني في كل القضايا- النظر إلى الدين الإسلامي والتجديد والتنمية والحرية.

في النهاية نحن أمام موروث حي متواصل فينا إلى اليوم- الإسلام لم يقض عليه نهائياً في مواطنه الأصلية التي أصبحت بعد الفتح الإسلامي لها، أقطاراً

(1) أنظر: فصلنا هذا الرابع نهاية الفقرة (11).

ضمن دائرة الثقافة الإسلامية الجغرافية، مما سمح أن يقوم هذا الموروث بإعادة إنتاج نفسه بمسميات جديدة في ساحة الثقافة العربية الإسلامية والفكر الفارسي الشيعي الذي يمثل خطراً حاضراً علينا، وأنموذجاً أسسه تأسيساً هذا الموروث القديم من جديد، أو لنقل هو أول خطاب في دائرة الإسلام كان حضور هذا الموروث فيه قد بدأ مبكراً جداً، والموروث نفسه لم يكن فقط مرجعاً لهذا الفكر الأخير، إنما دخل إلى الفكر العربي السني - الأشعري في مرحلة المتأخرين بفضل عمل الغزالي، مرحلة "استقالة العقل" العربي كما استعمل له الجابري هذا المصطلح، وهو الفكر الذي بدأ معتمداً في تأسيس علومه الأربعة (كما بينا في الفصل السابق)، على الفعل العقلي وأخذ اتجاهاً عقلياً خاصة مع المعتزلة في مواجهة العقائد والأفكار القديمة (عقائد فارسية وهرمسية غنوصية-عرفانية شيعية) بعد أن ظهرت بشكل مباشر في الثقافة العربية الإسلامية، ولكن هذا الفكر العربي الذي أسس علومه على نظام البياني انتهى إلى تبنى بناء نفسه على العرفان اللامعقول العقلي مع الغزالي تحديداً (مرحلة المتأخرين) حسب ابن خلدون، وبداية أزمة أسس العقل العربي الثانية وهذا موضوع مكانه الفصل الخامس القادم، بعد أن نعرض إلى الموروث القديم نفسه الذي استقى منه ابتداء الفكر الشيعي علومه ومعارفه، وسوف يلاحظ القارئ علاقة كل هذا الموروث الذي ننشغل به بالفكر الشيعي الفارسي.

إلى هذا التراث المتشابك والممتد والمتداخل والحي فينا- نتجه الآن.

الفكر الشيعي تأسس بداية على العرفان واللامعقول

(خطر الموروث القديم الفارسي على نهضة العرب الأولى)

نتعرف بداية على موطن علوم وعناصر وتيارات وطبقات هذا الموروث القديم، موطنها قبل دخولها إلى الثقافة العربية الإسلامية، ويصبح فيما بعد من محددات (العقل العربي)، أو المحدد الثالث له وفق تصنف صاحب هذا العقل المذكور الذي يقول: "إن ما ندعوه هنا بالموروث القديم لا يهمنا لذاته... فإن ما يجب أن يستأثر باهتمامنا أكثر هو تلك العناصر، أو التيارات التي كان لها حضور فعلي ومتواصل في الثقافة العربية الإسلامية، فهذه... هي التي سيكون لها أكبر الأثر في هذه الثقافة وبالتالي في العقل الذي تشكل داخلها... كيف نتعامل مع هذا المركب الجيولوجي الذي كان يشكله الموروث القديم في الثقافة العربية الإسلامية؟ إنه عصر التدوين... الذي توقف فيه الفتح العربي، السياسي والديني، الموجه إلى الخارج ليحل محله فتح (مضاد) موجه إلى الداخل... قام به هذا الموروث القديم بكل أبعاده الإبيستيمولوجية والإيديولوجية... فلنتعرف عليه عن قرب. في سوريا والعراق وإيران الكبرى ظل الموروث القديم فيها يواصل الحياة في بنية المعتقدات القديمة الجديدة التي جاء بها الإسلام. إما كعناصر مستترة لا واعية، وإما كتيارات تتنازع البقاء مع المعقول الديني البياني العربي، إلى أن تم اندمجها في صيغة واحدة هي الفكر الشيعي وما يرتبط به من

تيارات كالتصوف والفلسفة الإشراقية وما تفرع منه من تيارات فكرية أخرى جانبية (ص 142، 143، 145، 144).

هذا عرض أولى عن تيارات ومواطن الموروث القديم الذي انتهى إلى الاندماج في الثقافة العربية الإسلامية، بقي أننا نحتاج إلى عرض أمرين أساسيين - أولهما: خطر هذا الموروث على الثقافة العربية الإسلامية نفسها، ثانيهما: الفعل اللامعقول العقلي لهذا الموروث، ضد الفعل المعقول العقلي والمعقول الديني في الفكر العربي الإسلامي، فعل اتجه إلى محاربة العلوم العربية والقرآن. وبالتالي علينا أن نعرض إلى أهم الأدلة والشواهد عن خطر فعل هذا الموروث القديم على النهضة العربية الإسلامية الجديدة وما خص علومها وطريقة التفكير العربية في إنتاج هذه العلوم (الطريقة الإيبستمولوجية) وفق ما اتخذها الجابري في تحديد هذه العلوم العربية الإسلامية (الأربعة كما عرضنا في الفصل السابق الثالث)، وخطر هذا الموروث على القرآن المعقول الديني البياني العربي الإسلامي. وبعد ذلك نأتي إلى التحديد مواطن علوم الموروث القديم، وهنا نأتي هذه المرة إلى مسميات علومه والترجمة لها، مع شرح سبب تأجيل طرح هذا الخطر إلى ما بعد تعريف علوم الثقافة العربية الإسلامية والمعقولة في البيان العربي إلى هذا الفصل السابع من الكتاب الذي بين أيدينا (تكوين العقل العربي)، طبعاً هذا التأجيل أو (السكوت) من طرف الجابري بشأن تحديد مكان وخريطة الموروث القديم وخطره، يرجع سببه إلى أسباب منهجية - قائلًا:

"عرضنا في الفصول الثلاثة الأخيرة لتكوين العقل العربي داخل الدائرة العربية الإسلامية المحض، دائرة البيان العربي. لقد تحدثنا عن الفعل العقلي في البيان العربي وسكتنا تماماً عن ما به تتحدد المعقولة في هذا البيان. تحركاتنا في دائرة البيان العربي لم تكن، سواء في النحو أو الفقه أو الكلام أو البلاغة، تدخل

كلها في دائرة (الفعل)، الفعل المتطور والمنطلق للعقل العربي، بل كانت في معظم الحالات عبارة عن سلسلة من ردود الفعل تستهدف الدفاع عن الذات ضد خصم خارجي. في جميع هذه المجالات التي تحرك فيها العقل العربي كان هناك (آخر) يهدد البيان العربي، فكان لابد من الدفاع عن الذات. أما هذا (الآخر) فلقد كان ما ندعوه بـ(الموروث القديم)، نقصد بنيات العقائد والثقافات السابقة على الإسلام والتي انبعثت مع عصر التدوين في شكل موروث فلسفي علمي. لقد شهد عصر التدوين، الإطار المرجعي للعقل العربي، نشاطات فكرية أخرى تستقي أطروحاتها من الموروث القديم لتقدمها كبديل للإسلام العربي البياني، أو كأساس ثقافي للدولة الجديدة، العربية الإسلامية. ومن جهة أخرى كانت الترجمة قد نقلت إلى الفضاء العربي الإسلامي علوماً أخرى تختلف موضوعاً ومنهجاً عن العلوم اللغوية والدينية العربية الإسلامية، علوماً أطلقت عليها أسماء مميزة لا تخلو من دلالة مثل علوم الأعاجم (في مقابل علوم العرب) أو علوم الأوائل (في مقابل علوم الدين) أو العلوم النقلية (في مقابل العلوم العقلية) - (ص 134، 135).

ممثل الهرمسية والموروث القديم الفكر الفارسي الشيعي

بعد قراءة النص الأخير الذي كتبه الجابري نقف أمام فكر أو موروث اتجه اللاعقلاني، ومواقفه واضحة ومعلومة، وإيران جغرافية وثقافة ممثل لهذا الموروث ومنشأ له. والجديد الذي حدث هو بعبارة ابن حزم الأندلسي (مكيدة الفرس) وهي توظيف: (خطاب أبناء علي بن أبي طالب الخطاب السياسي الشيعي) الذي عناصره مشتركة مع عناصر الثقافة الفارسية القديمة في المعرفة والسياسة والنظرة إلى الأشياء. ولا يهمننا حجم ولا مستوى الألفاظ الإسلامية المستعملة، كون هذه الاستعارة اللغوية العربية بحكم أنها لغة الحضارة والعلوم وهذا مفهوم ومعروف، مثلما هو مفهوم ومعروف، وهو الذي يهمننا أو المهم هنا ونركز عليه، مضمون الفكري الفارسي الهرمسي الشيعي وما يحمل من معاني الألفاظ المستعملة العربية والأسماء كرموز تخدم قضية إيديولوجية (=فكر الثقافة الفارسية) كما خدم (خطاب علي وأبنائه - روايات وأسماء) وصب في اتجاه خدمة القضية المركزية لفكر الثقافة المذكورة في محاربة العلوم العربية والانتصار على الفعل العقلي العربي، وهذا الفعل العربي الإسلامي له خلفيات ترتبط بتاريخ الفرس، وليس كل تاريخ، إنه تاريخ الهزيمة السياسية والعسكرية وفتح بلاد الفرس من المسلمين العرب، هذه العناصر هي من شكلت الذاكرة والكراهية، كراهية قد اتخذت لها عدة مسميات إيديولوجية تخفي طموحها الأساس السياسي في مرحلة لم تكن الدولة دولتهم، كي تبرز كخطاب سياسي

يعالج الواقع كما هو ويدافع عنه بشكل مباشر. فكان خطاباً مستتراً تقية وخوفاً وحفاظاً على التنظيم السري ضد الدولة العربية السنية.

وهي استراتيجية ثقافية وضعها أحد أحفاد علي بن أبي طالب، وهو (جعفر الصادق) والذي تبنى بدوره مفهوم (الأئمة وراثثة النبوة) وهو مفهوم هرمسي غنوصي كما نبين لاحقاً. وما يصدق على الماضي يصدق على الحاضر، فاليوم محاربة الفكر العربي الإسلامي في الثقافة الفارسية بوجود دولتهم أصبحت أمراً بارزاً واضحاً بلا تستر وتقية وخوف من كشف رجالهم وأحزابهم في ساحة الثقافة العربية، وتكفي قراءة المؤلفات والتصريحات من كبار رجال الدولة الإيرانية، الدولة التي عملها اليوم وتعاونها مع كل الأطراف الأجنبية ورجالها من المحسوبين عليها في الوطن العربي، هذا العمل الذي هو أساساً محاربة الفكر العربي وإسقاط الدولة الوطنية العربية، وهذا الاتجاه أكثر عامل خدمه في حاضرتنا اليوم هو ذلك الذي تأسس في تراث الثقافة العربية الإسلامية، والذي هو محور كلامنا في هذا الفصل، والتركيز عليه أو ربما الإطالة في الكلام عائد إلى هذا الأمر أو الدمج والتأسيس، وتشديد أهم قضية سمحت للفرس أن يدخلوا إلى عروق الثقافة العربية الإسلامية ماضياً وحاضراً قضية الإمامة - الولاية وهذا بيان لها.

عندما نقول إن الفرس وجدوا في جهد أبناء علي بن أبي طالب ما يخدم قضيتهم القومية وطعن العرب، فهذا يؤكد التاريخ والنصوص، خاصة منهم (محمد بن علي بن أبي طالب) المعروف ب محمد ابن الحنفية، والذي تبنى مفهوم (الوصية)، وبعده (جعفر الصادق) والذي بدوره تبنى (مقام النبوة ومقام الابلاغ) بعد النبي كما نبين هذا الأمر لاحقاً، هذه الوظيفة والخدمة كذلك قدمها للفرس بمستوى آخر والتقى بقضية تعاليم الشيعة أو جعفر الصادق الموروث

القديمُ العرفاني وله دور مهم في بناء هذا الفكر، مثلما ساعد خدمة قضية الفرس (الخلاف السياسي) الذي وقع بين المسلمين على خلافة الرسول الكريم(ﷺ) وقضية الانقسام بين المسلمين على الحكم خاصة بعد مقتل عثمان بن عفان الخليفة الثالث وما نشأ بعد ذلك من تداول مفهومي (الوصية) أولاً التي تبناها محمد ابن الحنفية كما ذكرنا و(الإمامة- الولاية) التي تبناها جعفر الصادق، والمهم أن هذين اللفظين- المفهومين وهما بالأساس من الموروث القديم ما قبل الإسلام كما يشرح الجابري هذا الأمر، أسس عليهما الخطاب الشيعي كل قضايا داخل نظرية متكاملة عرض لها الإمام جعفر الصادق، أسست الخطاب الشيعي برمته، وذلك بعد الهزائم العسكرية والفشل السياسي في الوصول لأخذ الحكم من طرف من سبقوه من أبناء علي بن أبي طالب.

وقد اتجه إلى وضع استراتيجية خاصة معتمداً في هذا على السيطرة الثقافية في محاربة الدولة والخصم، وهي تجنيد بشكل سري للقوى والأفراد من المعارضين للدولة السنية، فكان تجنيداً عقائدياً دينياً وسياسياً، لم يكن رافضاً تعاليم الغنوصية الهرمسية الأصل، وخاصة إدخال مفهوم (الأئمة وراثـة النبوة) وهي قوام ثقافة الإمامة منذ التفكير بها وتنصيبها إلى اليوم. فيقول الجابري عن هذا الموضوع المهم: "جعفر الصادق... لم ينف عنه ولا عن أئمة الشيعة (وراثـة النبوة) أي الاستئثار بفهم حقيقة الدين و(باطن) القرآن، وبالتالي لم يمس في شيء (العرفان) الشيعي بل أكدـه وأضفى عليه نوعاً من المشروعية الدينية الإسلامية. يرى للأئمة منزلة روحية سامية تقترب من منزلة النبوة، إلا أنهم ليسوا بأنبياء، ولا يحل لهم من النساء ما يحل للنبي، أما ما عدا ذلك فهم بمنزلة النبي. وبذلك يحل لهم مقام الإبلاغ عن النبي وكأن تعاليمهم هي تعاليم النبي نفسها (ص 226)".

الفكر الشيوعي انتهى إلى تبني معرفة غير إسلامية هي معرفة فارسية/هرمسية

بقى عندنا الأمر الثاني الذي نعرض إليه كما قلنا عنه أعلاه وهو أمر (الخلاف بين المسلمين على الخلافة/الحكم)، إن تكن الخلافات السياسية لها الدور الأساس وراء نشأة الخطاب الشيوعي الأولى وتبني قضية الإمامة/الولاية، فإن هذا أمر معروف، أي في البدء كان الخلاف على قضية الحكم السياسي (الخلافة)، وهي أول قضية عرضت لتاريخ العقل العربي. أما بناء قواعد التنظير لها، فلقد تأخر حوالي قرن كامل، على بدء الصراع السياسي، وخاصة كما نعلم أن توظيف التعاليم (طرح فكرة الوصية-الإمامة) في الخطاب الشيوعي السياسي من أجل أخذ الحكم، كان مبكراً، ابتداء من زمن محمد بن علي بن أبي طالب المعروف بـ"محمد ابن الحنفية المتوفى 81 للهجرة ليتولى ابنه عبدالله المعروف بأبي هاشم الأمر وهو (ميال إلى آراء السبئية)⁽¹⁾.

عن أهمية هذه القضية ومكانتها في تاريخ العقل العربي واستعادة مقولة القواعد الأصول كما وقفنا معها في الفصل السابق، كما يذكر القارئ، القواعد التي وضعها الإمام الشافعي تحديداً، يكتب الجابري قائلاً: أهم قضية في تاريخه... مشكلة الخلافة هي أول قضية طرحت نفسها على الفكر العربي الإسلامي فإنها

(1) نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي - ص، 268 الجابري، الطبعة الرابعة 2000، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت. عن الوصية والإمامة عند الشيعة راجع الفصل الثامن ميثولوجيا الإمامة تحديداً.

كانت آخر قضية حاول هذا الفكر تنظيرها... إن تنظير الخلافة و(التشريع) للحكم كان يطلب وجود (قواعد) للتفكير تستطيع أن تبرر الواقع وتقننه بإضفاء الصبغة الشرعية عليه... أو ليست مشكلة الخلافة هي أساس انقسام المسلمين إلى فرق: شيعة، خوارج... غير أن ما يلفت الانتباه حقاً هو أن التنظير للخلافة، سواء من طرف الشيعة أو من جانب أهل السنة لم يبدأ إلا بعد قرن كامل من الزمن على قيام مشكلة الحكم في الإسلام... أي مع بداية عصر التدوين. ولقد كان الشيعة أول من بادر إلى ذلك. بالفعل بدأ الشيعة (الكلام) في الإمامة قبل أهل السنة... مع جعفر الصادق... الذين بنوا نظريتهم في الإمامة على النص، أي الوصية (ص 106، 107، 108).

جهد الفكر الشيعي بقي منصباً كله على الإمامة/الولاية وهي فكرة غير

إسلامية

إن يكن جهد من أسسوا ونظّروا للخطاب الشيعي، جهداً كان منصباً أساساً كله على الإمامة/الولاية، فهذا تؤكده مؤلفات الشيعة نفسها والتاريخ، أما المرجعية التي استقى منها الخطاب الشيعي قواعد ونهج الوصية، فهو الفكر الهرمسي العرفاني، ولم يكن القرآن مرجعاً للشيعة، والنص الأخير للجابري أشار إلى ما يؤكد هذا، من حضور مفهوم (الأئمة ورثة النبوة) في بناء معنى (الإمامة) - (الوصية)، فلقد تولى مهمة التنظير جعفر الصادق الذي طرح مقولة: أئمة الشيعة ورثة النبوة. وأما القواعد والطريقة والتوظيف تأطيراً نظرياً لإضفاء الشرعية والمقبولية الإسلامية على كلام - خطاب أبناء علي، فكان ذلك عن طريق اللجوء إلى القرآن سنداً وتأيداً وتأويلاً له، إضافة إلى الحديث النبوي، لاستخراج فهم خاص يخدم إثبات الولاية - الإمامة والعصمة وجعلها فكرة تنتمي إلى الإسلام، ليكون غطاءً شرعياً لها في صراعها ضد اتجاه إيديولوجي آخر في الفكر العربي الإسلامي أسس قضاياه من وحي مشكلة الحكم والسياسة، هذه المرحلة الأولى من الخطاب الشيعي، لكنه في المرحلة الثانية (الفكر الفارسي الشيعي) دخل عليه تطوير على مستوى التنظير، فلم يبق مكتفياً في الصراعات السياسية بين أبناء علي وخصومهم على الحكم من بني أمية أولاً وبني العباس بعد ذلك ثانياً، بل إنه اتجه إلى قضية جديدة في الرؤية القومية الفارسية والتأسيس لها على علوم ما قبل الإسلام في مواجهة الفكر العربي الإسلامي إجمالاً. وهذا

التطور وإدخال عنصر جديد (قومي فارسي وتاريخ المعرفة الإشراقية كما نبين هذا لاحقاً) تطور لم يكون يمس أو يغير جوهرياً قضية الإمامة نفسها، كون عناصرها تشترك وتخدم الخطاب الفارسي، هذا الجهد وذاك أنتج ما أسميناه (الفكر الفارسي الشيعي) في مقدمة كتابنا هذا.

هذا الجهد المبذول الشيعي الغنوصي العرفاني الذي نعنيه حدث في مجال (الفقه)، أي فقه الأئمة الشيعية الذين لهم فقه خاص يتوارثونه عن أئمتهم، ومجال (علم الكلام) كما نأتي إلى نص معاصر كتبه مرجع شيعي يؤكد هذا تأكيداً، وهذا يشمل (فهم القرآن الأحادي)، أي أن معرفة أسرار القرآن علمها فقط عند الأئمة، كيف لا، وهؤلاء الأئمة منصوص على وجودهم في القرآن ومهمة الفهم للقرآن هو تبيان عصمة الأئمة. وهذا معناه أن تفسيرهم للنص القرآني لا يكون رأياً ولا اجتهداً، بل إنه علم إلهي أو نور، أليس هم ورثة النبوة؟ هذا العلم يفصل ويميز بينهم وبين أصحاب المذاهب الإسلامية الأخرى، ومن هنا تكون أسرار وباطن القرآن خاصة بهؤلاء الأئمة دون كل العالمين، ويكون كل كلام صادر أو منقول عنهم يساوي كلام الرسول ويكون بمقام القرآن نفسه. وهنا يأتي دور العرفان ووظيفته في وضع الزوج الظاهر/الباطن، فكثير من الآيات باطنها الخفي مقصود به الأئمة ورثة الأنبياء؛ وبالتالي تحميل الآيات أو استنتاج القرآن بما يخدم قضية خطاب الإمامة الشيعية، وهذا الفهم القرآني الشيعي الذي في النهاية يريد إثبات ما يلي: أسرار القرآن يعلم بها قوم (= اثنا عشر إماماً أو شخصاً فقط) ويجهلها كل الناس.

وهذا هو اللامعقول العقلي واللامعقول الديني حسب تحديد وتعريف الجابري، أي اتجاه يلغي ويضاد دور العقل، وكذلك القرآن الكريم الذي نزل وكان واضحاً ولم يكن حاملاً أسراراً خاصة فوق طاقة الإنسان، ومن جهة

أخرى كلام الشيعة يضاد التاريخ والأسباب الطبيعية وواضعها الله تعالى وبنية البحث الموضوعي لتاريخ الإسلام. ونعرض هنا إلى أحد الوجوه الذي يؤكد قولنا عن طبيعة اللامعقول الشيعي واللامعقول الديني. فقول الشيعة إن ولاية - خلافة علي بن أبي طالب جاء بها النصّ القرآني، وبقاء الولاية بعد انتهاء النبوة واستمرار وظائف الرسول، قد بقي هذا الكلام اللامعقول متواصلاً، وهذا النص المعاصر وصاحبه يحتل مكانة مهمة في الفكر الشيعي يؤكد - قائلاً عن موضوعنا: (ما ملكه الرسول بواسطة الله قد نُقِلَ إلى أوصيائه - فإن أحاديث الأئمة الموثوقة، لها نفس اعتبار حديث الرسول (ﷺ)...⁽¹⁾). إن هذا الكلام يلتقي مع ما كتبه الجابري كما نقلنا عنه سابقاً نهاية الفقرة الأولى، أن الأئمة: "يحل لهم مقام الإبلاغ عن النبي وكأن تعاليمهم هي تعاليم النبي نفسها".

وما دمنا مع قضية الولاية وهي قطب الفكر الشيعي، فلنقف معها ونفي أهم جوانب درسها، أي ما يناقض وجودها العقل نفسه ويوافق اللامعقول، وما يعمق ويؤكد هذا التضاد هذه المرة هو أنهم اعتمدوا (الرأي) وهو اللفظ المستعمل عند القدامى للتعبير عن العقل حسب تعبير الجابري في إثبات الولاية، أو (حكم العقل) بتعبير باحث شيعي معاصر عرض إلى نفس الموضوع وبصيغة طرح سؤال من داخل العقل وهو: (كيف يترك الله ورسوله أمراً مهماً من أمور الأمة وهو الحكم دون أن يكون فيه نص على ولاية علي بن أبي طالب تحديداً؟)

(1) التعرف على القرآن الكريم، آية الله مرتضى المطهري، ص 22، المترجم، ناظم شيرواني، الناشر منظمة الإعلام الإسلامي - قسم العلاقات الدولية، طبع فجر الاسلام - طهران، 1403 هجري.

وهنا نعرض إلى ثلاثة نصوص أساسية صاحبها باحث وعالم (مرجع شيعي معاصر) الذي نقلنا عنه سابقاً. أما النص الأول فيحمل دلالة ويفي بغرض موضوعنا المطروح، حول سؤال العقل وعن عدم معقولية ترك الأمة الإسلامية دون تنصيب إمام لها من النبي الكريم، وهنا المقصود هو أمر تنصيب علي بن أبي طالب للحكم أو الخلافة/ الإمامة، أو مسألة الإمامة/ الخلافة، قائلاً:

"نستعرض حكم العقل في هذه الحالة، آخذين بنظر الاعتبار ظروف تلك الفترة (أي فترة ما قبل وما بعد رحيل النبي)، وملابساتها. إنَّ العقل البديهيَّ يحكم بأنَّ أيَّ إنسانٍ مصلح إذا استطاع من خلال جهود مُضنية دامت سنواتٍ عديدة، من تنفيذ أطروحة اجتماعية خاصة له، وابتكر طريقة جديدة للمجتمع البشريِّ فإنه لا بدَّ من أن يفكر في وسيلة مؤثرة للإبقاء على تلك الأطروحة، وضمان استمرارها، بل رُشدّها، ونموّها أيضاً، وليس من الحكمة أن يؤسَّس شخصٌ ما بناءً عظيماً، متحملاً في ذلك السبيل متاعب كثيرة، ولكن لا يفكر فيما يقيه من الأخطار، ولا ينصب أحداً لصيانته والعناية به، من بعده. إنَّ النبيَّ الأكرم - صلَّى الله عليه وآله وسلم -، وهو من أكبر الشخصيات العالمية في تاريخ البشرية، قد أوجد - بما أتى من شريعة - أرضية مساعدة لتحوّل إلهيِّ عالمي كبير، ومهدّ لقيام حضارة جدُّ حديثة، وفريدة. إنَّ هذه الشخصية العظيمة، التي طرحت على البشرية شريعة خالدة، وقادت المجتمع البشريَّ في عصره وأيام حياته، من المسلّم أنّه فكر لحفظ شريعته من الأخطار والآفات المحتملة التي تهدّدها في المستقبل، وكذا لهداية أمته الخالدة، وإدارتها، وبيّن صيغة القيادة من بعده، وذلك لأنّه من غير المعقول أن يؤسَّس هذا النبيُّ الحكيمُ قواعد شريعة خالدة أبدية، دون أن يطرح صيغة قويّة لقيادتها من بعده، يضمن بها بقاء تلك الشريعة. إنَّ النبيَّ الَّذي لم يألُ جهداً في بيان أصغر ما تحتاج إليه سعادة البشرية،

كيف يُعقل أن يسكتَ في مجال قيادة المجتمع الإسلامي وصيغتها، وكيفيةها، والحال أنها من المسائل الجوهرية، والمصيرية، في حياة الأمة، بل وفي حياة البشرية، وفي الحقيقة يترك المجتمع الإسلامي حيارى مهملين، لا يعرفون واجبهم في هذا الصعيد؟! وعلى هذا الأساس لا يمكن مطلقاً القبولُ بالزعم القائل بأنَّ النبيَّ الأكرم أغمض عينيه عن الحياة دون أن ينبس ببنت شفة في مجال قيادة الأمة⁽¹⁾.

النص الثاني: يرد صاحبه⁽²⁾ على رأي مستشرق أوروبي - أن أصول علم الكلام الشيعي وضعتها (المعتزلة)، حاملاً نفس الرؤية عن الإمامة أيضاً، لكن هذه المرة يشوه الحقائق والتاريخ ويلغي أسباب الأحداث التي لم تنشأ دفعة واحدة بل عبر أجيال وحصرها جميعاً بشخصية واحدة وهو علي بن أبي طالب، والغرض لإثبات منبع واحد للشيعية وإثبات استقلال الشيعة بفكرهم دون تأثير آخر سوى علم الأئمة، كما يدور كلام صاحب النص إجمالاً على هذا الأساس، عندما يذهب إلى القول إن كلام أو (خطب الإمام علي (عليه السلام) هي المنطلق الثالث، أي هو المؤسس الأول لعلم الكلام! الذي يعود الفضل له في نشأته الأولى. وعن هذا الرجوع تحديداً يقدم الجابري تحليلاً علمياً عميقاً عن

(1) الإمامة والخلافة، المرجع الديني جعفر السبحاني مؤسسة الإمام جعفر الصادق.

<http://imamsadeq.com/ar/index/articleView?articleId=2694>

(2) الشيعة وعلم الكلام عبر القرون السبعة جعفر السبحاني. يرد على المستشرق آدم متز-

مؤلف كتاب (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري). قم، مؤسسة الإمام

الصادق (عليه السلام) صفر المظفر/ 1413هـ.

<http://imamsadeq.com/ar/index/articleView?articleId=3523>

أسبابه واختيار أنجع الصحابة ليكون مؤسس هذا العلم (علم الكلام)⁽¹⁾. وخاصة أن نظر صاحب النص الشيعي بشأن جهد المعتزلة هو (ما جهد المعتزلة سوى اتباع)، وهذا كلام - يعارض تاريخ بناء قواعد (العلوم العربية) وبنية هذه العلوم وصياغة نصوصها ومنها قواعد ما أصبح يسمى بـ (علم الكلام)، وهي تنتمي جميعاً إلى ما أطلق عليه الجابري (فعل العقل العربي الخالص - الفصل السابق الثالث)، هذا من جهة أولى، وهو من جهة ثانية كلام - يشوه البحث الموضوعي المعرفي، كونه مخالفاً الواقع التاريخي السياسي الذي هو أساس الخلاف الذي حدث حول الحكم والخلافة وهو من أهم مسائل علم الكلام نفسه، وكذلك يمارس إقصاء على عدة حقائق معروفة ومتداولة بشأن هذا الموضوع الذي يكتب عنه وهو علم الكلام، منها الخلاف السياسي الداخلي الذي أدى إلى ظهور الكلام بشكل عام، ومنه ما خص مبدأ التكفير عند الخوارج ومبدأ ظهور أصحاب القول (بالقدر)، إضافة إلى ظهور العدو الخارجي الذي كان مهدداً لكيان الدولة العربية والعلوم العربية الإسلامية الخالصة، أو العدو "الأخر" حسب الجابري، والمتمثل بالمانوية الفارسية وتيارات أخرى تنكر النبوة والعقائد البيانية الإسلامية في المقدمة، ومنها مبدأ (التوحيد) عندما يشوه أساس حركة المأمون ضد اللاعقلانية واتجاه لعقل أرسطو العقل الكوني، وهي جميعاً أسباب أسست قواعد علم الكلام بالأساس⁽²⁾ ومكان تناولها الفصل الخامس

(1) الجابري لم يدفنوا بعد أردشير... العقل الأخلاقي العربي - أنظر الرابط التالي:

http://www.aljabriabed.net/n42_01jabri.htm

(2) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام... محمد عابد الجابري

ص12، 16، مؤلفات ابن رشد (3). الطبعة الثالثة: 2007، مركز دراسات الوحدة العربية

بيروت.

القادم والسادس كذلك.

تبقى عندنا المرجعية التي يرجع بها النص الشيعي إلى علي بن أبي طالب، فإن هذا الكلام يعارض التاريخ والفكر عند حصره كل هذه الأمور وإرجاع كل شيء معتزلة وأشاعرة دون تمييز إلى منبع واحد أو مصدر واحد وهو علي بن أبي طالب أستاذاً بواسطة شخص آخر سوف يأتي في الكلام وإرجاع أصول المعتزلة المعروفة خاصة (التوحيد والعدل) إلى علي بن أبي طالب الذي كان أول من قال بها قبل وجود المعتزلة. وبالتالي تأكيد صاحب النص على أن الفكر العربي العقلاني المعتزلي مرجعه الفكر الشيعي بواسطة علي بن أبي طالب، أقول إن كل هذا الكلام صدر إما جهلاً وإما تجاهلاً من صاحب النص الذي يقول:

"أعلم أن أصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين صلوات الله عليه. وقال ابن أبي الحديد: (إن أشرف العلوم هو العلم الإلهي، لأن شرف العلم بشرف المعلوم، ومعلومه أشرف الموجودات، فكان هو أشرف، ومن كلامه (عليه السلام) اقتبس، وعنه نقل، ومنه ابتدئ وإليه انتهى، فإن المعتزلة - الذين هم أصل التوحيد والعدل وأرباب النظر ومنهم تعلم الناس هذا الفن - تلامذته وأصحابه، لأن كبيرهم واصل ابن عطاء تلميذ أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأبو هاشم تلميذ أبيه وأبوه تلميذه، وأما الأشعرية فإنهم ينتمون إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري وهو تلميذ أبي علي الجبائي، وأبو علي أحد مشايخ المعتزلة، فالأشعرية ينتهون بالآخرة إلى أستاذ المعتزلة ومعلمهم، وهو علي بن أبي طالب".

وينتهي صاحب النص بعد ستة فصول من دراسته بعد التأكيد على المنبع الأوحد إلى أمر استقلال الشيعة الفكري قائلاً: "إن الشيعة عن بكرة أبيهم كانوا

مستقلين في التفكير، وقد اقتفوا في الأصول والفروع أئمة أهل البيت، ولم يكونوا في عصر من الأعصار تبعاً للمعتزلة، وأنهم لو اتفقوا معهم في أصول، اختلفوا في أخرى، ولو كان الاتفاق فيها دليلاً على التبعية فلماذا لا يكون دليلاً على العكس؟ والحق أن الطائفتين يصدران عن معين عذب وهي خطب الإمام أمير المؤمنين في التوحيد والعدل، والرجوع إلى العقل في مجال العقائد، وإن من زعم أن الشيعة كانت تبعاً للمعتزلة فقد ظنّ ظناً خاطئاً بلا تحقيق ولا إمعان.

إن هذا الكلام للمرجع الشيعي الفارسي المعاصر إلغاء لتاريخ والأسباب وفي مرتين، الأولى - عندما يقول: "ظهر المأمون في ساحة الخلافة، فراسل ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة، المدخرة في بلد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع، فبعث المأمون جماعة فجاءوا بطرائف الكتب، وغرائب المصنّفات في الفلسفة والهندسة وغيرهم، فأخذوا يصبون ما وجدوه من غث وسمين في كتب الوثنيين والمسيحيين على رؤوس المسلمين، وهم غير متدرّعين وغير واقفين على جذور هذه الشبه، مع أنها كانت تزعزع أركان الإسلام"⁽¹⁾. تجاهل أسبابه وقلب الحقيقة التاريخية بوضع عقل أرسطو الفلسفي الذي جاء باستراتيجية المأمون لمواجهة المانوية والغنوصية والعرفان الشيعي، مكان السحر والعرفان ووضع الهرمسية والسحر مكان العقل من طرف صاحب النص المرجع الشيعي الإيراني جعفر السبحاني التبريزي. والمرة الثانية عند ما يقول: "قد عرفت أن القرآن والسنة، وأحاديث العترة الطاهرة هي المنطلق الحقيقي لنشوء

(1) المصدر السابق، جعفر السبحاني التبريزي، الشيعة وعلم الكلام عبر القرون السبعة، أنظر كلامه الفقرة الأخير من الفصل الثاني.

علم الكلام⁽¹⁾. وكما قلنا سابقاً هذا إلغاء للأسباب والتاريخ الإسلامي الذي ظهر فيه تشييد العلوم العربية العقلانية الخالصة ومنها علم الكلام المعتزلي.

والأمر لا يقف عند إلغاء الموضوعية وفعل العقل والاستناد بالعقل العرفاني، بل إنه يتجه هذه المرة إلى تحميل القرآن ما ليس فيه، وإلى تفويض جانب من علم الغيب الإلهي إلى الأئمة، كما جاء في النصّ الثالث - يقول فيه: "علم الأئمة (عليهم السلام) بالغيب - لاشكّ أنّ العلم بالغيب علم ذاتي غير مكتسب وغير محدّد بحدّ، يختصّ بالله سبحانه، ولكن لا مانع من أن يُعَلِّم سبحانه شيئاً من الغيب لبعض أوليائه فيخبر عن الملاحم لأجل كونهم محدّثين، والمحدّث يسمع صوت الملك ولا يراه، وقد تضافرت الروايات عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في حقّ المحدّثين، فائمة أهل البيت (عليهم السلام) عند الشيعة من المحدّثين...⁽²⁾.

بعد هذا الكلام، فإنّ مقام الإمام الشيعي يعلو إلى مستوى مشاركة الله تعالى في علم خاص به وحده، علم الغيب، كلام المرجع الشيعي السبحاني التبريزي وغيره يهدف إلى إثبات الولاية الإمامة وإرجاع الجهد الكبير العقلي في بناء العلوم العربية الإسلامية الأصلية والأصيلة الخالصة إلى كلمات قصار ومواعظ قال بها علي بن أبي طالب هنا وهناك لمناسبات مختلفة وعديدة. فهذا من جانب نفي المعقولية التاريخية والعقل التاريخي، ومن جانب آخر مضاد للبيان العربي القرآني المعقول. نعم إن القرآن نفسه يقوض كل كلام الشيعة في هذا

(1) نفس المصدر، بداية الفصل الثالث، الشيعة وعلم الكلام عبر القرون السبعة.

(2) ظاهرة التكفير على ضوء القرآن والسنة الشريفة، المرجع الشيعي جعفر السبحاني. أنظر فقرة 2. علم الأئمة (عليهم السلام) بالغيب.

www.yahosein.com/vb/showthread.php?t=185103

الموضوع ويبين خطأ سؤالهم من الأساس بشأن الحجج على الإمامة وفرض تنصيب علي ابن أبي طالب دون غيره خليفة مرة بأحاديث تنسب للرسول ومرة تأويل باطن القرآن لينطق لهم تصديقاً لما تقول به الشيعة في أمر الولاية. فيما الحقائق والواقع التاريخية تنافي ما تقوله الشيعة.

فالحكم - الخلافة من شؤون الدنيا، وأمرها يعود إلى الاجتهاد العقلي، كما وأنه ما حدث بعد وفاة الرسول الكريم نفسه يؤكد هذا تأكيداً من جهة، ومن جهة ثانية يقوض ما ذهب إليه الشيعة، فلم يحتج أحد من المسلمين بما فيهم علي بن أبي طالب نفسه بالقرآن على وجود آيات من القرآن خاصة واضحة تشرح وتؤكد على أمر الولاية له والعصمة له ومن بعده تكون وراثته حكماً وعصمة لأبنائه، وكل ما احتج ورجع إليه علي بن أبي طالب هو حجة القرابة من الرسول الكريم وحجة الدفاع عن الإسلام عند ما كان ضعيفاً في البداية في مرحلتى التبليغ والتخفي، ويشترك معه في الأمرين كثر من الصحابة. فالرسول الكريم نفسه لم يكن صاحب دولة سياسية ولا تصرف على هذا النحو، بل إنه كان صاحب دولة الدعوة والتبليغ أو (دولة الرسالة)، وبقي الأمر دنيوياً سياسياً موضع اجتهاد وتأويل، والفرق كان شاسعاً بين دولة الرسالة - التبليغ ودولة السياسة والحكم ما قبل الرسول الكريم وما بعده، وبتعبير الجابري وما حدث قبله مثل ما حدث بعده من فعل الناس، أي يرجع إلى الفعل البشري في التاريخ.

هذا الفعل والإنتاج البشري يصدق على ثلاثية الخطاب الشيعي التنصيبية: (نصّ الحكم والعصمة والولاية - الإمامة تساوي النبوة⁽¹⁾)، فالصياغة والتنظير

(1) خصصنا الفصل الأخير من كتابنا الأول (نحن والتجديد) إلى موضوع الإمامة والنبوة عند الشيعة.

لها حدث ليس من داخل الوحي، بل خارجه وحدث تاريخياً هذا الكلام بعد انتهاء مهمة التبليغ للرسول الكريم، وثلاثية الشيعة المذكورة لا هي من أساس الوحي ولا من هموم وكلام الرسول، ويبقى أن الدوافع وراء صياغتها فرضتها السياسية الخالصة، وتاريخها هو تاريخ الخلاف كما قلنا، أو كما هو حدث بالفعل في التاريخ، وبقي الكلام الشيعي إلى يومنا هذا يستقي مادة خطابة السحرية الهرمسية العرفانية غير العقلانية من منظومة الموروث القديم؛ يقدمها ويعتمد علماء الشيعة أصحاب المؤلفات والخطب طوال تاريخ الصراع السياسي عند تحشيد وتطويع الناس أو بعبارة الجابري (طاعة الأسفل لمن فوق) وهو يدرس نفس موضوعنا هذا⁽¹⁾، وبالتالي الفرق بين هؤلاء وأولئك في الأمس واليوم رجال الشيعة فقط في طريقة العرض والأسلوب لخطاباتهم، لكن الجامع هو اللامعقول العقلي الموروث القديم، وإلى هذا الموروث وتياراته نتجه الآن.

(1) الجابري، لم يدفنوا بعد أردشير... مصدر سابق مذكور.

خطورة الفكر الفارسي الشيعي داخل الثقافة العربية الإسلامية

لماذا كتاب الشهرستاني في موضوع الموروث القديم يتوافق فيه شرط التعريف

الإسلام لم يقض على الموروث القديم في موطنه الأصلية، فقد أعاد إنتاج نفسه بمسميات جديدة في داخل الثقافة العربية الإسلامية، والفكر الفارسي الشيعي نموذج. فنبداً بأهم ما كتب الجابري عن هذا الموضوع الذي خصص له (الفصل السابع - المعقول الديني واللامعقول العقلي) من كتابه (تكوين العقل العربي). وقف صاحبه أولاً - ابتداءً من الفقرة (3) مع كتاب: دودس [اليونان واللامعقول]، ثانياً - مع كتاب الشهرستاني [الملل والنحل]، شارحاً أسباب بقاء الموروث في دائرة الإسلام ثقافة وجغرافية وفق ما ذهب إليه صاحب الكتاب الأول - بتحديد ثلاث حالات ترافق صراع العقائد القديمة مع عقائد الدين الجديد، قائلاً:

"والواقع أن الحالتين تُصدّقان معاً على نمو الفكر الديني في الإسلام. بل لقد عرف هذا الفكر أيضاً تلك الحالة الثالثة التي اعتبرها دودس نادرة جداً، الحالة التي تمحو فيها المعتقدات الجديدة ما سبقها من المعتقدات محوً تاماً. إن العقيدة التي نشرها القرآن، عقيدة التوحيد، وما يرتبط بها أو ترتبط هي به من نظام معرفي بياني عربي، قد حلت تماماً محل المعتقدات القديمة في كل من (بلاد العرب - الجزيرة العربية والخليج واليمن) وشمال إفريقيا والأندلس، ففي هذا البلاد توارت خلف الظلام المعتقدات القديمة السابقة على الإسلام ولم تدخل

بالتالي كعنصر في الدين الجديد، (يجب أن نستثني طبعاً الجماعات اليهودية والمسيحية... نظراً لاعتراف الإسلام بديانتهم)-". وعن مصر وهي من البلاد المهمة يضيف الجابري قائلاً: "وعلى الرغم من أن الفكر الهيلينستي، اليوناني-الروماني، قد تشكل في الاسكندرية أساساً، فإن حضور الموروث القديم فيها بعد الفتح كان ضعيفاً جداً. لقد انتقل الموروث القديم أساتذة وكتباً- إلى أنطاكية ثم إلى حران قبل أن ينتقل إلى بغداد. وهكذا تبقى سوريا والعراق وفارس هي وحدها الأقطار التي سادت فيها الحالتان اللتان أبرزهما دودس من قبل".

بقى أمر انتقال الموروث القديم إلى الأقطار التي لم تعرف له قواعد قبل الإسلام، فتسرب إليها بسبب الصراعات السياسية، قائلاً عن هذا الأمر صاحب نفس النص: "هذه الخريطة المبسطة لتوزيع الموروث القديم يجب أن لا تخفي عنا تداخل طبقاته ولا امتداد بعض تياراته إلى أبعد من موطنه الأصلية في كل من الجزيرة العربية وشمال إفريقيا والأندلس، فإن الصراعات السياسية التي كانت تتحرك على مستوى العالم الإسلامي ككل قد عملت على الدفع إلى هذه الأقطار بعناصر وتيارات من الموروث القديم- المشرقي- لتوظف كمادة معرفية للإيديولوجيات الإسلامية المعارضة للسلطة المركزية التي تمسكت في الغالب ب (المعقول الديني) العربي البياني كإيديولوجيا رسمية (ص 143)".

مثلما قدم الكتاب الأول لصاحبه (دودس) نظرة عن صراع العقائد القديمة مع الجديدة، يقدم صاحب الكتاب الثاني (الملل والنحل) الشهرستاني، نظرة أخرى تاريخية، فصاحبه يقدم قراءة تحدد رؤية أهل البيان أو المعقول الديني العربي من الموروث القديم، وبالتالي موقفهم من هذا الوافد، تعريفاً ورفضاً وانتقاداً له، وهذا هو الشرط المتوافر في هذا الكتاب الذي دفع الجابري إليه دون غيره من الكتب التراثية التي عرضت نفس الموروث (الملل والنحل والأهواء

لابن حزم الأندلسي) وكتاب (الفهرست - لابن النديم)، فكتاب الشهرستاني يقدم رؤيه أكثر من غيرها تنفع في تحديد ذلك الموروث أو الثقافة، فيكتب الجابري عن هذا الاختيار من جانبه - قائلاً:

كيف كان يصنف من طرف الممثلين (الرسمين) لهذه الثقافة، الذين كانوا يتمسكون ب (المعقول) القديم من داخل دائرة (المعقول) الديني العربي سيتم بالارتكاز على مقولات هذا المعقول وبالمقارنة معها، وبالتالي مرجعنا يجب أن يتوافر فيه هذا الشرط. فإن التحليل الذي يقدمه الشهرستاني في كتابه القيم (الملل والنحل) هو أدق وأشمل ما نتوافر عليه حالياً، ويمتاز بالتزام الموضوعية والحياد إلى حد كبير، كما أنه يلتزم المبدأ الذي أقرناه من قبل: أعني النظر إلى الموروث القديم من زاوية (المعقول) الديني العربي. كان الشهرستاني واعياً تمام الوعي بمسألة المنهج التي شغلتنا هنا. والحق أن التيارات العقدية الرئيسة في الموروث القديم التي كانت تفرض حضورها في عصر التدوين خاصة هي بالفعل تلك التي عددها الشهرستاني: اليهودية والمسيحية، المجوسية والمناوية، الفلاسفة، البراهمة. إن الإسرائيليات كانت تقدم نفسها باسم (النقل) لا باسم (العقل)، ولذلك فإن تأثيرها في تشكيل العقل العربي سيكون أضعف من تأثيرات التيارات الأخرى في الموروث القديم، خصوصاً في مسألة النبوة. إذا فعلنا هذا وذاك انحصرت لدينا (طبقات) الموروث القديم الذي واجه المعقول الديني العربي في ثلاث رئيسة هي: 1) معتقدات المجوسية والمناوية وما تفرع عنهما، 2) مذاهب الصابئة، 3) مذاهب الفلاسفة. فإلى هذه الطبقات يجب ان نتوجه الآن باهتمامنا (ص 145-156-157-158).

ونحن يهمنا أن نتجه ونبرز هذه الطبقات الثلاثة الذي يتقدمها موروث عقائد المناوية الفارسية وهي التي يهمنا أمرها هنا أكثر من غيرها، ونبدأ بها.

تعتبر المانوية الفارسية من أهم الفرق في الثقافة الفارسية والموروث القديم في دائرة الإسلام، بعد تحالف قوى فارسية مختلفة انضمت إليها، وعاشت تحت مسميات جديدة ومختلفة شاركت جميعاً في قضية واحدة من جهة الطعن في الثقافة العربية الإسلامية ودولتها، خاصة في العصر العباسي الذي زاد خطر ونفوذ الفرس فيه إجمالاً، ومن جهة أخرى إحياء وترويج عقائد فارسية قديمة، هي ما شكل الخطر الذي تصدى له أهل الكلام المدافعون عن دولة البيان العربي والمعقول الديني، خاصة أن العقائد الفارسية المانوية يقوض فكرها أصل الدين الإسلامي - "إنها تقر بمعرفة الله مباشرة دون النبوة" أو إنكارها. هنا نبرز تاريخ ماني أولاً: باعتبار المانوية الفارسية ورثة غنوصية - نوميوس فيلسوف مدينة أفامية السورية؛ ثانياً: نبرز حضورها وخطرها في الثقافة العربية الإسلامية، والنص هنا للجابري، قائلاً:

"وقد عاصر ماني في شبابه حركة دينية قامت في فارس لجمع الأديان الإيرانية القديمة، وفي مقدمتها الزرادشتية، في كتاب منظم مبوب. هكذا ظهرت الافستا. الكتاب الذي ينسب إلى زرادشت. وقد تمت عملية جمع الأديان الإيرانية هذه المرة بأمر من أردشير (214-241م) أول الملوك الساسانيين (رغبة منه في إعادة مجد التقاليد القومية الفارسية ومعارضة التقاليد الهلينية والتأثير الروماني). إن هذه الفترة نفسها شهدت، بالإضافة إلى انتشار المسيحية والتيارات الغنوصية، قيام الأفلاطونية المحدثة وذبوع المؤلفات الهرمسية، مما جعل ماني يطمح إلى إنشاء دين جديد يجمع بين تعاليم الزرادشتية والبوذية والمسيحية ويعتمد الغنوصية (ص 149).

أما عن المانوية ودورها في الثقافة العربية الإسلامية وخطرها فيضيف صاحب نفس النص قائلاً:

"ظهرت المانوية كأبرز عنصر في الموروث القديم يُنافسُ الإسلام ويهاجم دولته. لقد روجت المانوية، داخل المجتمع الإسلامي، لعقيدة تتعارض تماماً مع الإسلام ديناً ودولة. لقد روجت لعقيدة تقول بأن العالم نشأ من امتزاج النور بالظلمة وهما معاً قديمان، وهذا يمس مَسّاً جوهرياً بمبدأين أساسيين في العقيدة الإسلامية. وحدة الخالق من جهة والخلق من عدم من جهة ثانية وأن الخلاص إنما يكون (بالتطهير) الذي طريقه الزهد وهدفه الاتصال بالله مباشرة. وفي هذا إنكار للنبوة، أو على الأقل الاستغناء عنها (ص - 150)".

المعقول الديني العربي واللامعقول العقلي

(معركة المعتزلة مع المانوية الفارسية في مسألة - القول بالإلهين وإنكار النبوة)

القضية الأساس التي تشترك بها تيارات الموروث القديم وخاصة: (المانوية والهرمسية) استبعاد العقل في الإتيان بالدليل على وجود الله، وأنها تقر بمعرفة الله مباشرة دون النبوة، وبالتالي إنكارها، وهذا يضاد العقيدة الإسلامية، وهذا الإنكار العقائدي داخل الثقافة العربية الإسلامية لأساس الإسلام تصدى له المعتزلة، كما بينا جانباً منه سابقاً- أي تلك المقدمات العقلانية البيانية العربية التي وضعها المعتزلة وهي تعارك خصومها في ميدانها حسب تعبير الجابري، وبالتالي هزم المعقول الديني والبيان العقلي العربي، الموروث القديم اللامعقول العقلي. ولنستمع إلى ما كتب الجابري عن هذا التمييز قائلاً:

"ما يبرر التمييز بين ما أسميناه ب (المعقول الديني) و(اللامعقول العقلي) في الثقافة العربية الإسلامية، باعتبار الأول الموروث العربي الإسلامي (المحض)، وأن الثاني يمثل اللامعقول في الموروث القديم، (المعقول) الديني، البياني العربي يقوم على ثلاثة أسس هي: القول بمعرفة الله بواسطة الاستدلال عليه بالكون ونظامه، والقول بنفي الشريك عنه في الخلق والتدبير، والقول بالنبوة، فإن اللامعقول (العقلي) يتحدد بما يناقض هذه الأسس: فالمانوية بقولها بمبدئين اثنين (=إلهين أحدهما للنور والآخر للظلمة) وبالتطهير والخلاص (= الاستغناء عن النبوة) تتعارض بشكل صريح مع مبادئ الاسلام، التوحيد والخلق والنبوة. أما

آراء الصابئة وهي ما يعرف في تاريخ الاديان وتاريخ الفلسفة بـ(الهرمسية) فإنكارها الصريح للنبوة يجعلها تتعارض على طول الخط مع المبادئ التي يقوم عليها الدين/الإسلام. وأخيراً فإن إلهيات الأفلاطونية المحدثة كما عرضناها قبل منحولة لـ(الحكماء السبعة) تسير هي الأخرى في وفاق تام مع الهرمسية، وبالتالي تتعارض مع (المعقول) الديني العربي (ص159). بعد هذا ينتقل الجابري إلى عقائد الهرمسية ويعرض لها في الفصل الثامن تحت عنوان (العقل المستقل) من مؤلفه (تكوين العقل العربي)، والفقرة القادمة تتناول هذا الموضوع.

الهرمسية الصيغة المشرقية للأفلاطونية أصل الفكر الفارسي الشيعي

نستعيد هنا دراسة كاملة وواضحة نعرض إليها حالياً، وهي عن الهرمسية وفي جانبيين أولهما- إلغاء العقل، وتبني كلام (المعلم مصدر الإلهام والمعرفة وصاحب فصل الخطاب- فهو إما الإله أو النبي أو الولي، فأيته الإتيان بالخوارق والكرامات، وبالتالي امتلاك الحقيقة)، وهذا المقام للمعلم، هو نفسه مقام (الإمام) المعصوم في الفكر الشيعي الفارسي، الذي له تعاليمه وأحاديثه، مقام في إنابة النبي، فهو الولي شارحاً الوحي وعارفاً الحقيقة أو يملكها لا فرق وصاحب الكرامات كذلك. فتحول فصل الخطاب والمعرفة الخالصة من المعلم في الهرمسية بكل حمولته إلى الإمام المعصوم الشيعي. وأليست الكوفة كانت مركزاً للهرمسية منذ ما قبل عصر التدوين، وهي موطن الأوائل من الشيعة أصحاب علم الكلام؟ كما نبين هذا تفصيلاً في فقرة قادمة، وبالتالي كل ما نسمع ونقرأ ونشاهد في الفكر الفارسي الشيعي يدعو إلى هذا الشيء من اللامعقول، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن دراسة الهرمسية تقدم لنا معرفة جديدة متجهة إلى (الميول اللاعقلانية)، والبحث عن مصدر آخر للمعرفة، لا البرهان والعقل، وهذا أساس الموروث القديم الذي دخل إلى ساحة الثقافة العربية الإسلامية مصدره الأول الهرمسية، وصاحب هذه الطريقة "دمج الدين بالفلسفة"، ابن سينا واستمر هذا الدمج إلى الخميني وبقاء هذا الاتجاه في الثقافة الفارسية إلى اليوم⁽¹⁾،

(1) سوف نعرض مزيد من نصوص معاصرة عن هذا الموضوع في كتابنا القادم نحن وإيران.

هذا وذاك هو اتجاه خدم قضية السياسة والقومية للفكر الفارسي الشيعي الذي يدعو بوضوح وصراحة إلى الاتجاهين - المعلم صاحب الحقيقة والولي أو المعصوم وفي دمج الدين بالعرفان أو إلى (الميل اللاعقلانية).

إذاً، نحن أمام معرفة هرمسية، والذي حدث هو تعديل شكلي وتوظيف لها لتخرج تحت مسمى جديد هو الخطاب الشيعي الذي أضاف إلى الفكر الفارسي شرعية شكلية فقط عندما ينطق باسم الإسلام، لا إيماناً بالإسلام بل كي يخترقه ويطعنه، وبهذا احتفظ هذا الفكر الأخير بأصوله الأساس الزرادشت والمناوية على الرغم من أنها تنافي أصول الإسلام. وهذا بيان يؤكد هذا القول تأكيداً بأدلة وشواهد عرضها الجابري عن الهرمسية، ونظر لها بدراستين، الأولى لباحث فرنسي هو (فيستوجير)⁽¹⁾، والثانية للباحث (بويش)⁽²⁾، الأولى درس أسباب أفول العقلانية اليونانية والتي جاءت محلها الهرمسية، والثانية التأسيس لها في المشرق العربي سوريا وبلاد فارس. ورأينا هنا نعرض إلى أهم ما كتب عن الموضوع في نصين، الأول عن (استقالة العقل حسب دراسة فيستوجير) والثاني (دراسة بويش تأسيس الهرمسية في بلاد فارس وسوريا أولاً)، فنبداً بالأولى والكلام للجابري - قائلاً:

"لعل أحدث وأوفى دراسة عن الهرمسية، هي تلك التي قام بها الباحث الفرنسي المقتدر فيستوجير. ويهمنا هنا أن نقبس منها ما يلقي أضواء كاشفة

(1) باحث فرنسي كتب أربعة مجلدات حول أصول فكر الهرمسية صدرت بين عام 1944- و1953م باريس وفق ما جاء بقول الجابري في الهوامش.

(2) هنري شارل بويش باحث فرنسي له كتاب (تحقيق الغنوصية) صادر في باريس عام 1978م. وفق ما جاء بالهوامش.

على جوانب أساسية من الموروث القديم الذي نحن بصدده. لنبدأ بأقول العقلانية اليونانية، العوامل الاجتماعية والتاريخية التي أدت أو ساعدت إلى تفكك العقلانية اليونانية وانحلالها مع القرن الأول للميلاد. التمزق الذي أصاب العقلانية اليونانية بعد أرسطو مباشرة... فإن البديل الذي قام ليخلفها هو نقيضها: اللاعقلانية، أي اعتماد مصدر آخر للمعرفة خارج الحس والعقل. أخذت تترك المجال لوضعية فكرية مختلفة تماماً، وضعية تتسم في آن واحد بفقدان الثقة في العقل والركون إلى مصادر للمعرفة أجنبية عنه. ولم تكن الواحدة من هاتين الظاهرتين نتيجة للأخرى بل لقد كانتا، بالأحرى تعبران معاً عن ظاهرة واحدة بعينها هي استقالة العقل."

ويضيف قولاً متواصلاً مع دراسة فيستوجير: "جاء في نص هرمسي مايلي: (سأتيك نبأً هو من قبيل الوحي فأقول لك إنه لن يقوم بعدنا أي حب خالص للفلسفة، الفلسفة التي تجعل شغلها الوحيد معرفة الله على وجه أفضل، بالاستغراق في التفكير... يخلطونها بعلوم عديدة عصية على الفهم كالحساب والموسيقى والهندسة. ولكن الفلسفة الخالصة... لا ينبغي لها أن تشغل نفسها بالعلوم الأخرى... تلك هي الفلسفة التي لا يدنسها أي فضول سيئ للعقل)". وعن التحول من العقلانية إلى اللامعقول يقول: "هكذا قامت العقلانية الإغريقية، بعدما قوضت نفسها بنفسها"⁽¹⁾، برد فعل مشؤوم ووجهت الناس إلى اللامعقول، إلى شيء ما يقع على مستوى الحدس الصوفي أو الإشراق وأسراره أو السحر وعجائبه... لقد تعب الناس من تلك الحجج التي لم تكن تصلح إلا في إظهار

(1) أسباب تقويض العقلانية اليونانية عرضها فيستوجير، كما نقل عنه الجابري، لم نرى حاجة لعرضها كلها، يمكن لمن يرغب الرجوع إلى، تكوين العقل العربي.

العقل بمظهر المتناقض المتهافت... وبالتالي فإن ما كان الناس في حاجة اليه هو تعليمات تصدر إليهم... لقد كانوا يبحثون عن الوحي والإلهام النبوي. ذلك لأنه لما كان الله هو وحده الذي يُحسِّن الكلام عن نفسه فإنه من الضروري توجيه السؤال إليه. ولا فرق بين أن يجيبك شخصياً بواسطة أحد العرافين أو يكلمك خلال رؤيا ينعم بها عليك، وبين أن تصدق رسله الذين كانوا على اتصال به في ماضي سحيق والذين سجلوا في كتب مقدسة ما أخذوه منه، ومن هنا اتجهت الأنظار إلى بلاد الشرق، إلى الشعوب التي ترى قبل غيرها إشراقة الشمس، الشمس - الإله...".

بعد هذا الكلام يؤكد الجابري على أمر آخر يهمننا أكثر هنا وهو المعلم الهرمسي - الإمام بالتعبير الشيعي، قائلاً: "تجلى هذه الميول اللاعقلانية، أولاً وقبل كل شيء، وفي مجال الفلسفة بالذات، في الإقبال على بعث الفيثاغورية وتجديدها. ويقرر فيستوجير (أن الإيمان بفيثاغورس كان يزداد بمقدار ما كان يتناقض سلطان العقل). ويفسر ذلك ما كان يشكل قوة الفيثاغورية الجديدة هو أنها لم تكن فلسفة، أي منظومة من الأفكار المتكاملة المتناسقة حول الله والعالم والإنسان، فهي لم تعتمد البرهان، وإنما كانت عبارة عن نظام كهنوتي يكرس الانقياد الأعمى لما يقوله كائن يأتي الوحي والإلهام، لا يهتم بإقناع الناس، بل يريد أن يسلموا له تسليماً. لقد كان على كل نقاش أن يتوقف بمجرد ما يرتفع صوت يفوه به بتلك الكلمة التي كان لها فصل الخطاب، كلمة: (نطق المعلم فقال..). أما هذا (المعلم)، فهو إما إله أونبي أو ولي... فأيته الإتيان بالخوارق والكرامات، وبالتالي امتلاك الحقيقة (ص، 166، 167، 168).

الدراسة الثانية التي نظر بها الجابري إلى الهرمسية هي للباحث (بويش)، هذه المرة عن التأسيس لها من جانب (تيار فلسفي ديني) في صيغة جديدة في

العودة (ليس إلى فيثاغورس بل إلى ما قبله إلى أصحاب النبوة وأهل الحكمة العتيقة وتأسيس الفلسفة الإلهية والعرفانية المشرقية) وتاريخ جديد (القرن الثاني والثالث للميلاد) وموطن جديد (الإمبراطورية الرومانية في جزئها الشرقي سوريا- مدينة أفامية خاصة)، نحن أمام (الحكماء السبعة) الذي ذكر لهم الشهرستاني، هؤلاء في محاربة البيان العربي الديني، أو أمام تحول إلى (عرفان شرقي) أو بتعبير الجابري الصراع بين اللامعقول العقلي والمعقول الديني والفعل العقلي العربي في دائرة الثقافة الإسلامية، لنقرأ ما كتب صاحب تكوين العقل العربي، وهو يواصل قراءة الهرمسية التي دخلت إلى الفكر السني وقبله تأسس عليها بصيغة حديثة في الثقافة العربية الإسلامية الفكر الشيعي الفارسي قائلاً:

كانت أفامية مركزاً علمياً بالغ الأهمية... وإلى هذه المدينة ينتسب نومينوس مؤسس الأفلاطونية المحدثة فهو أحد أبنائها... تقع على ملتقى الطرق الآتية من الشرق العراق وفارس... ومن الشمال أنطاكية... ومن الجنوب فلسطين والإسكندرية... وظلت حتى القرن الرابع ميلادية مدينة سورية- إغريقية تصب فيها مختلف التيارات الفكرية الدينية الوافدة من جميع الجهات فكانت موطناً لمعظم الفلاسفة الذين اشتهروا بالانتقائية، الجمع بين فلسفة الإغريق وحكمة الشرق. فقد ولد فيها بوزيد نيوس الذي يعتبر مصدراً رئيساً للهيلينيسية التي يغلب فيها الطابع المشرقي والذي عمل، على غرار نومينوس، على شرح إلهيات افلاطون بواسطة معتقدات شرقية؛ فضلاً عن أنه دمج في التصوف الرواقي عناصر شرقية... صارت هذه المدينة مركز جذب للأجيال الأولى من رجال الأفلاطونية المحدثة وبالأخص يامبليخوس... الذي أقام فيها مدرسته التي كان لها دور حاسم في تحويل الأفلاطونية المحدثة إلى عرفان شرقي... فمن هناك صدرت المؤلفات المنحولة والمنسوبة إلى كليمان الفيلسوف

الأفلاطوني المحدث الذي تنصر واشتغل بالتوفيق بين الفلسفة والدين. وإلى أنطاكية شمال أفامية وقريباً منها ينتمي سيردون السوري... أستاذ مرقيون وهو من الأوائل الذين قالوا بفكرة الإله المتعالي، إله الغنوصيين، في مقابل الإله الخالق الصانع، إله الأنبياء... ومن أفامية قدم إلى روما حوالي سنة 200م المدعو السيبياد مبشراً بالوحي الكيسي أو الخاصي وهو مشبع بالتنجيم، وقد زعم أن هذا الوحي من أصل فارسي (ص 169، 170).

الهرمسية المشرقية فلسفة نومينوس تدخل إلى الثقافة العربية الإسلامية، وموطنها الكوفة الشيعية

هذا الكلام يؤكد على أننا أمام اتجاه أو نظام (غنوصي عرفاني في تعريف الوجود أو ثنائية حادة بين الإله والمادة، باعتبارهما من طبيعتين مختلفتين تماماً) في أهم مسألة دخل بها إلى الثقافة العربية الإسلامية التي عقيدتها واضحة معروفة، وأعني (مسألة الألوهية) عند نومينوس وفق الترتيب التالي: أولاً- الإله المتعالي مصدر الخير وهو عقل. ثانياً- المادة مصدر النقص والشر وهي قديمة. ثالثاً- الوساطة بين المادة والإله المتعالي هو الإله الخالق الصانع، ومن حركته نحو المادة يصنع العالم ويدبره ويرعاه، وهذه الثنائية والعلاقة بين الإلهين كالعلاقة بين مالك الحديقة والبستاني بغرس الأشجار. إن الإله الأول بذر النفوس في جميع الموجودات التي تشترك فيه. أما الإله الصانع فيتولى فينا غرس البذور التي سبق أن ذرها الإله الأول برعايته. والإله الخالق يبدو كأنه (نفس) بل كأنه العالم ذاته.

ونتواصل مع هذا الكلامي للجابري الذي حدد فلسفة نومينوس الغنوصية العرفانية المشرقية التي تجاوزت العقل في فهم الوجود، عقل الأسباب، مما دفع الفيلسوف اليوناني أفلوطين ليحاربها ويكافحها بروح عقلانية يونانية كما يبين النص التالي، هذا من جهة محاربة العقلانية، ومن جهة ثانية تصطدم مع عقيدة الإسلام التي حاربها أهل البيان العقلي كذلك، ووفق هذا الترتيب للمادة والقول بإلهين اثنين متعالٍ وصانع، وهذا بيان عن فكرتها الأساس:

"ومن هنا كان الإله الصانع والعالم يشكلان في الحقيقة كلاً واحداً إزاء الإله المتعالي. كانت الثنائية في فلسفة نوميونوس ثنائية صميمة لا يمكن تجاوزها. من هذه الثنائية... تفرغت ثنائيات على صعيد العالم كله. هناك في جميع الكائنات التي لها أجسام جانبان جانب يمثل الخير وجانب يمثل الشر. والنفس البشرية هي الأخرى تعاني من هذه الثنائية ما دامت في بدنها الذي أودعها فيه الإله الصانع... هي في الأصل بذرة إلهية صادرة عن الإله المتعالي. ولكن دخولها البدن يخلق فيها نزوعات مادية تصير النفس نفسان: نفس خيرة لَوَامة تصارع الشهوات المادية معبرة بذلك عن أصلها الإلهي، ونفس شريرة أمارة بالسوء منصاعة للمادة. الأولى عاقلة والثانية غير عاقلة. والعاقلة وحدها التي يمكنها الاتصال بالله، المتعالي... لا يرتقي إلى هذه المرتبة إلا من بذل مجهوداً متواصلاً لتطهير النفس... والعودة ثمة إلى أصلها، إلى حضرة الإله المتعالي التي هي قَبَسٌ منه، أما سبيل التطهير فهو المعرفة... ليست تلك التي تحصل بالاستقراء والاستدلال... بل المقصود هو المعرفة التي قوامها الانفصال عن كل شيء والتحرر من كل شيء، المعرفة التي هي عبارة عن رؤية مباشرة يتحد فيها الرائي والمرئي اتحاداً تاماً.

وينتهي الجابري في تحديد خلاصة المعرفة التي تقوم عليها الغنوصية العرفانية المشرقية صدامها مع العقل اليوناني، قائلاً: "ويرى بويش أن هذا النوع من المعرفة... ما كان يعتبره نوميونوس الحكمة التليدة التي يجب أخذها من الشرق لإضافتها إلى فلسفة افلاطون وفيثاغورس... وهذا في الحقيقة ما لم يكن يقبله العقل الإغريقي في مشرقية نوميونوس، ولذلك كان الكفاح ضد هذه الثنائية ثابتاً من ثوابت الفلسفة التي قامت بعده، الكفاح الذي خاضه ضد الغنوصية وورثتها المانوية كل من أفلوطين وبروقليس..." ويكتب الجابري على ما طرح

بويش ما قال من قبل الشهرستاني عن نفس الموضوع - قائلاً: "إذا نحن عدنا إلى العرض الذي قدمه لنا الشهرستاني عن الفلسفة والفلاسفة، والذي لخصناه في الفصل السابق [يقصد الفصل السابع]... فإن تصنيف الشهرستاني لأفلوطين ضمن أتباع أرسطو لم يكن صدفة ولا خطأ... فأفلوطين كان (يونياً) بمعنى أنه كان مناهضاً للغنوص المشرقي صادراً في ذلك عن روح عقلانية إغريقية".

والجابر بعد أن ينتهي من تيار نوميونوس اللاعقلاني المشرقي يشير إلى قضية مهمة تخص تاريخ الفلسفة هذه المرة، تاريخ يتجه ليس من أثينا أرسطو إلى روما بل تاريخ غنوصي عرفاني إلى الثقافة العربية الإسلامية وليومنا هذا، قائلاً: "تاريخ يتجه من أثينا إلى أفامية وينحدر من فيثاغورس وأفلاطون إلى نوميونوس لينتقل عبر تلامذته والمتأثرين به إلى كل الاتجاهات الصوفية والباطنية والإشراقية التي عرفها الفكر العربي الإسلامي مشرقاً ومغرباً. ومباشرة يتجه الجابري بعد كلامه هذا إلى موطن آخر غير (أفامية مدينة الفيلسوف الغنوصي نوميونوس)، وهو مهم للموروث الهرمسي، فيقول عن هذا الموطن: "ولكن أفامية لم تكن المصدر الوحيد الذي انطلق منه هذا التيار الغنوصي اللاعقلاني... فلنحذر، اذن، الشجرة التي تخفي الغابة، ولنتجه إلى مصدر آخر كان أكثر غنى بألوان اللامعقول... إلى الإسكندرية موطن الهرمسية (ص 171، 172، 173)".

عرض الجابري بتفاصيل إلى الهرمسية في عدة صفحات من معنى (هرمس) نفسه⁽¹⁾ عند اليونان وعند المصريين القدماء وعند المسلمين العرب (هوالني إدريس)، ومواطن وتاريخ الهرمسية وطريقة ونظرة الفكر الهرمسي إلى الكون والنظام إلى القول بالإلهين (الإله المتعالي) و(الإله الخالق الصانع). وإن ما هو

(1) يستعمل هذا الاسم (Hermès Trismégiste)

مهم إبرازه هنا من ما عرض الجابري عن الفكر الهرمسي إجمالاً، هو الذي انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية، وبالتالي نتكلم عن فكر يصطدم مع البرهان والعقل، فجمع العلم والدين دون أن يفصل بين الاثنين. فيكتب عن هذا الأمر تحديداً- الجابري: "يقول فيستوجير: ان أبرز سمات الفكر الهرمسي هو أنه فكر لم يعد يفصل بين العلم والدين كما كان قائماً من قبل... الفصل الصارم بين هذين الميدانيين... بين ما يؤول أمره إلى المعرفة بالعالم وما يرجع أمره إلى المعرفة بالله... تلك كانت إحدى المنجزات العظيمة للفلسفة الاغريقية... أما هنا، في الفكر الهرمسي- فإن هذين الميدانيين قد اختلطتا من جديد. لقد اختلطتا في مبدئيهما ومصدرهما معاً (ص 183)".

الأمر المهم الثاني هنا مع الهرمسية، وهو ما يهمنى التأكيد عليه من الهرمسية، تعريف عناصر علومها وفلسفتها الإلهية من خلال مؤلفاتها الضخمة والمنسوبة جميعاً إلى هرمس الإله، تلك العناصر التي دخلت إلى حقول دائرة الثقافة العربية الإسلامية هذا أولاً، وما كانت تستقي من علوم غير عقلانية من تيارات ومواطن عديدة، وأما ثانياً، فيكتب الجابري عن الأمرين قائلاً: "أما الهرمسية كعلوم وفلسفة دينية فترجع إلى مجموعة من الكتب والرسائل تنسب إلى هرمس المثلث بالحكمة الناطق باسم الإله... إن تلك المؤلفات ترجع في جملتها إلى القرنين الثاني والثالث للميلاد. وقد كتبت في الإسكندرية من طرف أساتذة يونانيين، أو من طرف أساتذة قبطيين يعرفون اليونانية، وهي مستمدة في جانبها الفلسفي الديني من الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية المحدثة وفي جانبها العلمي (= التنجيم خاصة) مما انتقل إلى مصر من العلوم الكلدانية عندما كانت تحت السيطرة الفارسية... هذا بالإضافة إلى تأثرها بالزراديشية والعلوم السحرية المجوسية التي كانت منتشرة في مصر (ص 175)".

أما عن العناصر التي دخلت من العلوم الهرمسية المذكورة إلى الثقافة العربية الإسلامية في عصر التدوين وتشيد علومها، أو تكوين العقل العربي، فهي أولاً: "إن تدابير هرمس السحرية تشابه في مجموعها تلك التي تنسب إلى أبولونيوس (= بليناس عند جابر بن حيان). ثانياً: "مبدأ تطهير النفس" والوعي بها وهي، أي النفس (مقتبسة من ذات الله) وطريق معرفة الله بالنفس لا بالعقل وهذا طريق يقول به جميع العرفانيين في الثقافة الإسلامية، فالنفس طبيعة إلهية مخلوقة على صورته، وتخليصها وتطهيرها يكون بالفناء في الله كما هي طريقة الصوفية في الإسلام، ويرى الجابري: "التصوف بالانتشار (حسب تصنيف فيستوجير) هو نفسه قول متصوفة الإسلام - الاتحاد) و(الفناء) و(وحدة الشهود)، وأما (التصوف بالانكفاء)، وهو النوع الثاني حسب تصنيف فيستوجير وفق التصوف الهرمسي اللامعقول (فهو يذكرنا بتصوف الحلاج وغيره القائلين بـ (الحلول) والذي ينطلق من الوعي بحقيقة النفس... بوصفها جزءاً من الله... مقتبسة من ذات الله (ص 173-183)".

عناصر الهرمسية أو موروث اللامعقول العقلي امتد إلى كل التيارات الغنوصية والعرفانية من الفكر الشيعي الفارسي والزرادشت والمناوية وإلى الباطنية والإسماعلية وعلم الكيمياء (جابر بن حيان) والفلسفة (الفيض عند الفارابي وابن سينا الغنوصي) و(علم الكلام الشيعي) وخاصة في هذا التسرب الهرمسي أو العقل المستقل الذي انتهى إليه العقل العربي وهو من جهة أولى: "دمج العلم في الدين والدين في العلم علامة من علامات البارزة التي يكشف فيها (العقل المستقل) عن نفسه وهويته. إنه يطلب أن (يعقل عن الله) حتى تلك الأمور التي تركها الله للإنسان كي يعقلها مباشرة عن الطبيعة فيسخرها لمصلحته أو يتخذ منها دليلاً هادياً إلى إثبات وجود الله نفسه (ص 183)". هذا من جهة

ومن جهة ثانية: "القول بالأصل الإلهي للنفس وما يتصل بذلك من نزعة صوفية... لقد انتقلت الهرمسية إذن إلى الثقافة العربية الإسلامية ضمن ذلك المركب الجيولوجي من الآراء والملل والنحل الذي نتحدث عنه باسم (الموروث القديم) (ص 193، 194)".

ويدخل في هذا النظام والفكر الهرمسي وممارسة السحر والتنجيم ما أصبح تياراً ممتداً، قائلاً، الجابري، عن هؤلاء: "فمن الغلاوة الأوائل إلى الروافض والجهمية... إلى مؤسسي التصوف النظري الأوائل إلى رسائل إخوان الصفاء... إلى الفلسفة الإسماعيلية... إلى الصوفية الباطنية والفلسفة الإشراقية/مروراً بأصحاب الحلول وأصحاب وحدة الشهود... إلى... فلسفة ابن سينا المشرقية وتصوف الغزالي... بخطاب إسلامي (سني)... إلى حكمة الإشراق للسهروردي الحلبي... نحن لم نتحدث إلا عن مراحل ازدهار الحضارة العربية ولم نتطرق قط لعصر الانحطاط، عصر استقالة العقل في الإسلام (ص 212)". وبالتالي نقول إن هذه التيارات وهذه الشخصيات المنبع لها كان واحداً وجميعاً كانت تستقي من بعضها بعضاً هذا الموروث القديم، أو اللامعقول العقلي وهو عنوان هذا الفصل الثامن الذي نطوي صفحاته، وهو ذاته الموروث الذي أنتج "استقالة العقل" الذي وضعه الجابري عنواناً للفصل التاسع، وإليه الآن نتجه.

من اللامعقول العقلي إلى العقل المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية

(المعلم - الإمام الاتجاه الشيعي العرفاني - الغنوصي - حلول الإله في أئمتهم)

هل نحن أمام مشروع أسلمة العلوم القديمة لمقاصد داخل الثقافة العربية الإسلامية؟

هذا الفصل (التاسع 2- العقل المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية) الذي انتقل إليه صاحبه من الفصل (الثامن 1- اللامعقول العقلي). نحن هنا مع الجابري أمام موروث واحد قديم عرض إلى أصوله مرجعيته وتاريخه ومواطنه القديم، أو معرفة جديدة تستغني عن العقل وتعتمد معرفة تقوم على تطهير النفس ودمج الدين بالعلم، وعرض دخول هذا الموروث إلى الثقافة العربية الإسلامية والذي تحول إلى سلطة يستقي منها التيار العرفاني الغنوصي علومه وعناصر ما يبني من عقائد وآراء له، وهو تيار واسع ومهم كما عرض الجابري، ونقلنا عنه في فقرة سابقة من فرق وشخصيات معروفة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية منها من ينتمى للفكرين معاً الشيعي الفارسي والسني الأشعري وأصبح جزءاً من هذه الثقافة المذكورة، أو أصبح نظاماً معرفياً بعلومه وله طريقة ومنهج أو مفاهيم وألفاظ تختلف عن النظم الأخرى في الثقافة العربية الإسلامية، ويكتب الجابري قائلاً: "تعايشه أو صراعه مع النظم المعرفية الأخرى. أما أن تكون الثقافة العربية الإسلامية قد وظفت ذلك الموروث... فأضفت عليه معنى

آخر (إسلامياً) فهذا ما لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أبداً. بينا في دراسة سابقة⁽¹⁾ أن الفلسفة الإسلامية كانت (قراءات)، أي تاويلاً وتوظيفاً لفلسفة أخرى. وهذا التحديد يصدق في الحقيقة على جميع ما كان يعاد إنتاجه من عناصر الموروث القديم داخل الثقافة العربية" (ص - 187).

وأما عن مواقعه وتوظيفه مقسماً على التاريخ العربي الإسلامي المعرفي والسياسي وفي مواقع جغرافية عديدة، يضيف صاحب النص عن هذا العقل المستقل الهرمسي وابتداء دخوله - قائلاً: "العلم - الكيمياء والتنجيم والطب - كان (العقل المستقل) الذي تحمله الهرمسية أول من انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من عناصر الموروث القديم، وذلك عبر الكيمياء والتنجيم، ورسائل جابر بن حيان تؤكد ذلك تأكيداً (ص 195)". كما وأن هذه الاتجاه أي الموروث القديم أو الهرمسية "العقل المستقل ذاته نجده أيضاً عند أكبر طبيب في الإسلام أبي بكر بن زكريا الرازي، والواقع أنه يجب التمييز في الرازي... بين الطبيب الماهر (المجرب) وبين الفيلسوف اللاعقلاني. لم يكن الرازي مادياً، بأي معنى من معاني المادية. وإنما كان روحانياً غنوصياً. السلطة المرجعية لتفكيره... في الحقيقة خليط من الأفلاطونية المحدثة في صيغتها المشرقية ومن الفيثاغورية الجديدة... لقد أنكر الرازي النبوة، ولكن لا من موقع عقلاني مادي، بل من موقع غنوصي روحاني (ص 197-198)".

أما الميدان الآخر والذي كان حاضناً الهرمسية - الغنوصية من ميادين الثقافة العربية الإسلامية، وربما كان من أهمها فهو (علم الكلام) أو العقائد،

(1) يعني الجابري ما كتبه في المدخل العام من مؤلفه: (نحن والتراث) مصدر سابق، انظر الفصل الثاني.

وخاصة أن الكوفة كانت مركزاً أساسياً للهرمسية، أي مركز الغلاة والشيعة، فيسجل الجابري طريقة دخول هذا الموروث إلى العقائد وفق قراءته لهذه المعرفة، فيكتب:

"وتشير كل الدلائل إلى أن الكوفة كانت مركزاً للهرمسية منذ ما قبل عصر التدوين... فإن ما يعرف في تاريخ (الكلام) بفرق الغلاة الروافض بالإضافة إلى بعض الشخصيات الصوفية الأولى كان مركزها الكوفة. إن الغلاة الأوائل من شيعة الكوفة قد اطلعوا على نصوص هرمسية. فليس من الغريب أن تكون الشيعة أول من تهرمس في الإسلام. وأن يكون الإسلام قد عرف الهرمسية قبل أن يعرف قياس أرسطو وماورائياته⁽¹⁾. ولا بد من الإشارة هنا إلى إنكار الفرق الشيعية، بل الشيعة كلها باستثناء الزيدية، لإمكانية التوصل إلى معرفة الله بطريقة النظر والقياس... وأن النظر والقياس لا يؤديان إلى علم، وما تعبد الله العباد بهما، وهذا من مقتضيات (التوحيد الهرمسي) (ص - 199، 200).

وعن عناصره الهرمسية وتوغلها في جانب آخر مهم وعند شخصية معروفة يقول صاحب النص: "... نقرأها عالمة منظمة ومنسقة لدى الداعية المشهور أحمد حميد الكرمانى المتوفى 411 هجري) وذلك في كتابه: (راحة العقل) الذي يمثل فعلاً أرقى ما أنتجه الفكر الإسماعيلي على صعيد المذهب، وفيه تتجلى الميتافيزيقا الهرمسية واضحة تماماً... فالمجهود العقلي الذي بذله الفلاسفة الإسماعيليون... كان من أجل بيان كيف أن المعرفة ليس سبيلها العقل. بل لا

(1) الجابري هنا ينقل من ماسينون وتلميذه هنري كوربان الفرنسي عن الهرمسية، وتلميذه هو من قام بدرس الفكر الفارسي الشيعي، خاصة عودة السهروردي بفلسفته المشرقية الفارسية، راجع لنا الفصل الأخير من كتابنا: نحن والتجديد.

بد من معلّم هو الإمام. ومن هنا يهاجم الشيعة عامة - ما عدا الزيدية - طرق الاستدلال، من القياس الفقهي والكلامي إلى القياس الأرسطي. هذه الفلسفة... هي من عمل العقل... ولكن هدفها ليس إقرار سلطة العقل وتسويدها على كل سلطة. بل إن هدفها هو بالعكس من ذلك نفي العقل... من أجل تبرير وتكريس استقالة العقل (ص 204 - 206 - 207).

إذن - نحن أمام نظام معرفي يحارب البيان العربي العقلاني، ويعطي تعريفاً للوحي معتمداً في هذا مصدراً أجنبياً غير عقلاني، ليس في هذا الميدان فقط تظهر المعرفة الغنوصية، بل كذلك نجدّها في ميدان الفلسفة، فلسفة ابن سينا الفارسي المشرقي، بمعنى آخر نحن أمام (نظام العرفان) ضدّاً على النظام البياني العقلاني العربي. وإلى هذا نتجه الآن، كونه يبقى مرتبطاً بالفكر الفارسي الشيعي موضوع هذا الفصل بالأساس.

نظام العرفان ضدًا على نظام البيان العربي

(لم يكن متجهًا إلى تأسيس عقلانية)

كل ما عرضنا من وجوه مختلفة سواء منها ما خص تاريخ عصر التدوين للعلوم العربية الأربعة أو ما خص فعل الإمام الشافعي وتشديد قواعدها كما عرضنا في الفصل السابق (الثالث) ومعها المعقول الديني، تلك وهذا الفعل العقلي هي علوم نظام البيان العربي، النظام الذي أصبح في مواجهة نظام ثانٍ هو الذي تكلمنا عن جوانب عنه في الفقرات السابقة، وهو الموروث القديم أو نظام العرفان، والذي خرج من جبة الموروث الفكر الفارسي الشيعي موضوع فصلنا هذا، وهذا الموروث - الفكر ما يجب التذكير والتأكيد عليه هو أنه على الرغم من أنه تبنى قضايا إسلامية وعرف نفسه بهذا المسمى، وكذلك ادعى تبني العقل الخطاب الشيعي نموذجاً، ولكن كل النصوص السابقة واللاحقة التي سوف نعرض لها تتجه إلى تأكيد حقيقة واحدة وهي لم يكن جهد أصحاب هذا الموروث والفكر متجهاً إلى تأسيس العقلانية في النظرة إلى الدين والفلسفة، بل العكس من هذا اتجه إلى تأسيس استقالة العقل، وسجل عند الخلاصة التي خرج بها من الفصلين الثامن والتاسع من الكتاب الذي بين أيدينا (نقد العقل العربي - التكوين) عن الموروث اللامعقول - هذا القول: إن حضور الهرمسية في أطروحات الغلاة والروافض وفي كيمياء جابر بن حيان وتصوف أبي هاشم

والكرخي وذي النون وفي الفكر الشيعي عامة قد جعل من (العقل المستقيل) أول ما اتصل به العرب من عناصر الموروث القديم. وكان ذلك في أوائل عصر التدوين، بل وقبله أيضاً... أي بمقدار ما كان الفكر العربي يتقدم في مجال التدوين - الترجمة والتأليف... بمقدار ما كان العقل المستقيل يتجذر ويحصن مواقعه ويوسع من دائرة نفوذه.

ويضيف كذلك صاحب النص قائلاً: "... النظام العرفاني في مجال التصوف أو في مجال الفلسفة الإشرافية أو على صعيد الإيديولوجيا الإسماعلية لم يكن رد فعل ضد (تزمت) الفقهاء ولا ضد (جفاف) الاتجاه العقلي عند المتكلمين، كلا: لقد ظهر العقل المستقيل - العرفان الشيعي والكشف الصوفي معاً - قبل أن تتطور تشريعات الفقهاء ونظريات المتكلمين إلى ما يستوجب قيام رد فعل... فالنظام العرفاني قد أخذ يفرض نفسه في ذات الوقت الذي بدأ فيه (تقنين الرأي) في الفقه و(التشريع للمشرع) في الكلام... العقلانية العربية الإسلامية هي التي كانت في بعض صورها على الأقل، رد فعل ضد الغنوص المانوي والعرفان الشيعي. لقد تحدثنا عن البيان والعرفان وبقي دور البرهان، دور المنطق الأرسطي (العقل الكوني) اليوناني في الثقافة العربية الإسلامية (ص-213، 214). ختم الجابري بهذا الكلام (حضور أو تنصيب العقل الكوني في الفكر العربي)، الفصل التاسع، لينتقل إلى الفصل العاشر (تنصيب العقل الكوني)، وكان هذا التنصيب ضد الموروث اللامعقول الذي اتجه إلى إسقاط الدولة العربية، كان للفرس وعقائدهم دوراً خطراً ومعروفاً في هذا الأمر، خاصة المانوية والشيعة وخطابها العرفاني وقد عرضنا إليها في الفقرات السابقة، بقي وجه آخر نعرض إليه يخص تنصيب العقل الكوني ودافع المأمون إليه، وبعده نتجه إلى ميدان قام أساساً على عناصر هذا الموروث القديم نفسه، وهو ميدان الفلسفة، وأعني تحديداً

فلسفة ابن سينا المشرقية الفارسية في محاربة الفلسفة المغربية العربية الإسلامية والتي نعرض لها وفق ما كتب الجابري في الفصل (الحادي عشر) أزمة الأسس... وتأسيس الأزمة)، إلى هذين الأمرين نتجه في الفقرة الأخيرة من فصلنا هذا الرابع لارتباطهما معاً بالفكر الفارسي الشيعي موضوع هذا الفصل.

المشركيون الفرس - ابن سينا إيران والمغربيون مدرسة بغداد

(مواجهة العقل العربي اللامعقول الفارسي)

أما أن يكون بالفعل ما حدث تاريخياً وعلى مستوى السياسة والفلسفة صراع ومواجهة فارسية عربية، فالأدلة والشواهد تؤكد هذا تأكيداً، ومنها ما نعرض إلى جانب واحد منه هنا مع الجابري في الفصل العاشر (تنصيب العقل في... الإسلام) خاصة الدوافع التي دفعت الخليفة العباسي المأمون في اللجوء إلى أرسطو لمواجهة التيار الفارسي الشيعي من خلال تبنى إدخال طريقة دخول البرهان أو المنطق الأرسطي الكوني⁽¹⁾ في هذه المواجهة السياسية لتقويض عقائد وأفكار وآراء الخصوم والأعداء للبيان العربي ودولته معاً، وهي تمثل في وقته دولة البيان العربي، كما نبين هذا، وإلى الجابري نتجه الذي قرأ جملة نصوص تؤكد على الدوافع - الأسباب وراء لجوء (المأمون 198-218 هجري) إلى عقل أرسطو لمواجهة نظام غنوصي عرفاني شيعي باطني معاد للبيان العربي الإسلامي ومحارب لدولته، والمهم في هذا الأمر التأكيد على أن (نظام البيان وعلومه الأربعة) لم يكن وحده قادراً على مواجهة (نظام العرفان)، على الرغم من أن المعتزلة قد ردوا على أطروحة التيارات التي كانت تدعو إلى معرفة غير بيانية

(1) في الجزء الثاني من بنية العقل العربي خصص الجابري القسم الثالث للبرهان تعريفًا شاملاً له.

أجنبية عرفانية في النظر إلى الصانع - أو الخالق الله في إثبات النبوة والتوصل إلى معرفة نظام الكون والإقرار بوجود صانع واحد له هو الله، وليس للكون أكثر من إله وإلا فسد نظامه.

فيكتب عن هذا الموضوع - قائلاً: "على أن ما كان يهدد الدولة لم يكن الغنوص المانوي وحده بمفرده، بل ربما كان (العرفان) الشيعي وظهور (الباطنية) من أقوى العوامل التي دفعت المأمون إلى استراتيجية عامة تهدف إلى تنصيب العقل - العقل الكوني - حكماً في النزعات الدينية والإيديولوجية (ص 225)". وبالتالي يرى صاحب النص: "إن أرسطو لم يكن حاضراً في الثقافة العربية الإسلامية قبل عملية الترجمة التي نظمها المأمون... ليدرك إلى أي مدى كان (العقل المستقل) ينتشر ويتوغل في الثقافة العربية بدون منافس حقيقي طيلة المئة سنة الأولى من عصر التدوين. إن بداية حضور أرسطو الحقيقي، منطقاً وعلومياً وفلسفة، إنما كانت من خلال ترجمة حنين وابنه إسحق المتوفى 298 هجري (ص 234)". وبالتالي هو نظام العرفان من الباطنية الشيعية والمانوية الفارسية المشرقية التي تجلت في ميدان الفلسفة كما قلنا سابقاً، فلسفة ابن سينا الغنوصية اللاعقلانية السحرية تحديداً، أو (مرحلة الانفجار وأزمة الأسس في العقل العربي) حسب كلام الجابري، وهذا بيان عنها.

يميز الجابري بين مدرستين؛ واحدة يمثلها ابن سينا وهي (المدرسة المشرقية) كون مرجعيتها غنوصية، وثانية (مدرسة مغربية) يمثلها منطقة بغداد ومن بينهم السجستاني ومن قبله متى، إن الجابري على الرغم من انتقاد بعضهم على هذا

التمييز من جانبه⁽¹⁾ إلا أنه يؤكد هذا من خلال اعتراف ابن سينا نفسه كما نبين الآن، فبعد أن ينقل نصوص مختلفة وعديدة من كتب ابن سينا نفسها يقول: "تضعنا هذه النصوص التي سبق أن وظفناها في دراسة خاصة عن ابن سينا وفلسفته المشرقية"⁽²⁾، تضعنا في قلب الصراع الذي نشأ في القرن الرابع الهجري بين من يسميهم ابن سينا بـ (المشرقيين) ويتحدث باسمهم وبين من يسميهم بـ (المغربيين) ويقصد بهم كما هو واضح من النص الأول منطقة بغداد... فما هو موضوع هذا الصراع؟ وما الحلول التي يقدمها ابن سينا؟ وما علاقة ذلك كله بـ (أزمة الأسس) موضوع بحثنا؟ (المغربيون) هم منطقة بغداد الذين كانت ترعاهم الدولة العباسية... وأن يكون (المشرقيون) هم إخوان الصفاء والفلاسفة الإسماعليون فهذا يحيلنا مباشرة إلى الصراع التاريخي بين الدولة العباسية وإيديولوجيتها السنية من جهة والحركة الإسماعلية وفلسفتها الباطنية من جهة أخرى. هذا الصراع السياسي قد عبر عن نفسه فلسفياً من خلال الهجوم العنيف الذي شنّه (المغربيون) الذين كان على رأسهم أبو سليمان المنطقي السجستاني على أصحاب رسائل إخوان الصفا وغيرهم من الفلاسفة (المشرقيين) كالبخري والنيشابوري والعامري لكونهم يريدون أن (يدسوا الفلسفة في الشريعة وأن يضموا الشريعة إلى الفلسفة) (ص 264، 265).

-
- (1) طرح هذه الرؤية التمييز في مؤلفه نحن والتراث الصادر عام 1980م ومن ضمنها دراسة له تعود إلى عام 1975 قدمها في ندوة بغداد. وعاد ليؤكد في نقد العقل العربي 1984م على أن نصوص ابن سينا هي من تؤكد على وجود مدرسة مشرقية ومغربية.
- (2) نفس المرجع، يقصد مؤلفه نحن والتراث، انظر: ابن سينا وفلسفته المشرقية حفريات في جذور الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق صفحات - 87، 166 الطبعة السادسة 1993 المركز الثقافي العربي.

إن ابن سينا الفارسي تبني اتجاه الغنوصية الفلسفة المشرقية في فهم العلاقة بين (العقل) و(النفس)، وأخذ على أهل مدرسة بغداد تردددهم في فهم ما ذهب إليه أرسطو من أمر النفس والعقل، إلا أن ابن سينا نفسه لم يكن يلتزم بقواعد المنطق وأخذ اتجاه الهرمسية. وبعد أن عرض الجابري جملة نصوص مكثفة تعود إلى ابن سينا يقول: "إن ابن سينا يتبنى الهرمسية بكاملها بتصوفها وعلومها السرية السحرية. يدعونا ابن سينا إلى الإيمان بالسحر والنيرونجات والطملمسات... على الرغم من (أنف)العقل والمنطق. وبعد، فقد اختلف المستشرقون في ترجمة عبارة (تهافت الفلاسفة) التي جعلها الغزالي عنواناً لكتابه الشهير الذي هاجم به الفلاسفة في شخص ابن سينا، فمنهم من ترجم كلمة (تهافت) بما تفيد (الانهيار) و(السقوط) و(الدمار) ومنهم من ترجمها بما يقابل (عدم التلاحم) أو (انعدام التماسك). ولكن هنري كوربان يعترض ويرى أن كلمة (تهافت)... تفيد، بالأحرى معنى [التحطيم الذاتي]... أي أن خطابهم الفلسفي يناقض بعضه بعضاً، ونحن نعتقد أن فلسفة ابن سينا هي فلسفة (تحطيم الذاتي) فعلاً (ص276)".

الاتجاهات الغنوصية والعرفانية من إخوان الصفا الشيعية إلى الإسماعلية قد أعلنوا منذ البداية إلى النهاية بأمر عدم استطاعة العقل كشف الحقيقة التي يريدون الوصول إليها فاختروا العقل المستقيل، ولكن ابن سينا لم يكن يعلن عن هذا ولا مبرر له سوى وعية المقلوب الفلسفي في تبني النظرة السحرية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن ابن سينا لم يكن نتاج نفسه بقدر ما يعبر بكل تناقضاته عن لحظة انفجار العقل العربي نفسه، والفقرة التالية تحدد وضع ابن سينا في الأزمة - أزمة العقل العربي والذي نحن ما زلنا نقوم بعرض طريقة أو قراءة الجابري للمواد المعرفية التي شكلته ومنها الموروث اللامعقول العقلي، فيقول -

الجابري هنا: "لقد كان الغنوصيون العرفانيون من متصوفة وهرامسية وغيرهم منطقيين مع أنفسهم إذ انطلقوا منذ البداية من التسليم بـ(عجزالعقل عن بلوغ الحقيقة)، فتركوا العقل والمنطق جانباً وطلبوا (الكشف) و(الوصال) بـ(الرياضة) و(التطهير) سالكين منذ البداية إلى النهاية طريق (العقل المستقل)... وهم أحرار في ذلك ما دامت السياسة قد (فرضت) عليهم هذا الاختيار... أما ابن سينا الذي ينتظم، بموسوعته الفلسفية (الشفاء) وملخصها (النجاة) وكتبه العلمية المنطقية الأخرى، في تراث الكندي والفارابي تراث تنصيب العقل الكوني في الثقافة العربية، فلا شيء يبرر لديه عملية (التحطيم الذاتي) التي انساق فيها بفلسفته المشرقية التي تركز اللامعقول بمختلف ألوانه وأشكاله سوى وعيه الفلسفي المقلوب (ص268)".

كل هذا الموروث والذي عرضنا وجوهاً وجوانباً منه ليست وحدها تؤكد صحة نصوص التراث التي كتبها ابن سينا نفسه والتي نقف معها أكثر في الفصل القادم الأخير السادس أكثر عندما يعرض لها ابن رشد ويقوم بعملية نقدها علمياً، أقول ليست هذه وحدها ما يؤكد صحة غنوصية وعرفانية ابن سينا، بل إن نصوص أهل هذا الفكر في التاريخ المعاصر اليوم أنفسهم تؤكد هذا تأكيداً، وكما قلنا في غير مكان في هذا الكتاب في المقدمة وفي الفصلين الأولين منه إن حاضر هذا الفكر يؤكد وجود هذا الموروث اللاعقلاني وصحة نظرية الجابري، وأهم ما قدم لنا في مشروعه الفرق بين طريقة التفكير العقلاني العربي الخالص، وطريقة التفكير اللاعقلاني الفارسي المشرقي وتحصيل المعرفة؛ قدم ما يكفي في موضوع الفصل بين التراث العقلاني العربي الذي أسسه النظر العقلي ويقبل التجديد والتراث اللاعقلاني، فالعقل في كل مكان وزمان لا يرفض إنتاج العقل، والعقلانية العربية قابلة أن تجدد نفسها، ومشروع ابن رشد العقلاني

الإصلاحي في تراثنا شاهد ومرجع، كما وأن مشروع الجابري نفسه شاهد في عصرنا هذا. ونحن عندما نستعين في تحقيق الثورة الفكرية الإصلاحية لتصفية عناصر الفكر العامي السائد المسيطر وعناصر ثقافة الاستعمار الإيراني وقوى التخلف، نقول نستعين في مشروع أسسه صاحبه فيلسوفنا الجابري (1936-2010) على أطروحة فكرية تنتهي إلى حاجة تحرير العقل العربي من الموروث الفارسي المشرقي (اللامعقول العقلي)، أطروحة نصوص فارسية تؤكد لها اليوم، وهو الفكر الذي كان وما يزال مهمته الأساس محاربة العرب من جهة وإلغاء العقل من خلال خطاب السحر والخرافة واللاعقلانية من جهة ثانية.

إن كلام الجابري من خلال مشروع (نقد العقل العربي) هو الفصل أو القطيعة ما بين المشرق الفارسي البعيد والعرب، وقد عبر عن هذا الأمر في صلب مشروعه فقال: "أتمنى أن يكتشفوا أن ابن سينا الذي قلت، وأعود فأقول، إن ابن رشد قد أحدث قطيعة مع فلسفته هو، أي ابن سينا، من المشرق البعيد من بخارى، من بلاد العجم. إنه هو والرازي الطبيب الغنوصي، والغزالي، ينتمون جميعاً إلى مشرق يقع بعيداً عن الرقعة التي تمتد من المحيط إلى الخليج والتي قلبها النابض: مصر⁽¹⁾."

وهنا الجابري يعيد ما طرح من رؤية في مؤلف له غني عن التعريف وهو (نحن والتراث) وضرورة تحرير العقل العربي من تراث الفرس الغنوصي اللامعقول في ميدان الفلسفة من ابن سينا الظلامي اللاعقلاني صاحب الرؤي

(1) حوار المشرق والمغرب - د. حسن حنفي، د- محمد عابد، الجابري. ص 427، رؤية للنشر والتوزيع 2005، الطبعة الرابعة 2005.

المشرقية فكتب عنه: "كانت الفلسفة المشرقية لابن سينا إحدى تجليات الوعي القومي الفارسي المهزوم"⁽¹⁾. وهي فلسفة يتم إعادة طرحها والتواصل معها إلى يومنا هذا كما هي الحكمة الإشرافية التي قدمها السهروردي - ابن سينا ظل حياً في إيران من خلال رواج مؤلفاته، وأيضاً من خلال الطوسي... سلسلة غير منقطعة تمتد من الطوسي إلى الخميني... إن نقد ابن رشد للغزالي وابن سينا نقد للفكر الكلامي الفلسفي العربي الإسلامي في عصرنا، لا بل هو جزء مهم وأساس من نقد العقل العربي"⁽²⁾. وعن السهروردي صاحب الفلسفة الإشرافية الفارسية ومرجعه يكتب عنه الجابري قائلاً: "إن شيخ الإشراق يرجع مباشرة بمذهبه إلى زرادشت نبي الإيرانيين"⁽³⁾.

إن رؤية الجابري المختص بالتراث وأستاذ الفلسفة قد اتجهت إلى تحرير قراءة الدين الإسلامي من فكرة الهرمسية⁽⁴⁾، ومعها أصل فكرة الشيعة في طرح نظرية النبوة والولاية التي تتخذ من الغنوصية (gnosticism) أو العرفانية مرجعية، ومهمتها إلغاء العقل. كيف لا، وهي تعتمد على السحر والتنجيم⁽⁵⁾. كما وأنه درس تاريخ السياسة وفعلها إضافة إلى نظام الحكم والدولة وخاصة المرجعيات التي أخذت تؤسس لها شرعية الدولة والمذهب ومنها فكرة الوصية الهرمسية وهي أساس فكرة الإمامة الشيعية (ميثولوجيا الإمامة) ووصية أردشير

(1) نحن والتراث - الجابري - ص 158. الطبعة السادسة 1993، المركز الثقافي العربي.

(2) الجابري - تهافت الفلاسفة... سلسلة التراث الفلسفي مؤلفات ابن رشد (3). ص 28، 36، 37 الطبعة الثالثة 2008، مركز دراسات الوحدة العربية.

(3) نحن والتراث مصدر سابق ص 157.

(4) نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي الجابري مصدر سابق.

(5) بنية العقل العربي الجابري - ص 254، 343، مصدر سابق.

الساساني الفارسي أو مبدأ الطاعة - الدين والملك توأمان لا يفترقان⁽¹⁾. وهي الأفكار التي قد دخلت إلى الثقافة العربية الإسلامية أثناء الصراع على الحكم وباسم الدين.

فلقد خاض في تاريخ أصول الأفكار أو الموروث القديم (اللامعقول العقلي) وشرح الأسباب والدوافع وراء دخول إلى ما أصبح يسمى عندنا اليوم (التراث) أو مرجعيات العقل العربي؛ وإن كشف كل هذا الموروث اللاعقلاني والأجنبي على العقل والقرآن ضرورة قبل الكلام عن التجديد وتحرير العقل العربي من مرجعياته وميادينه ومنه ميدان الأخلاق. وقد كتب في آخر فقرة من مؤلفه الرابع والأخير قائلاً: "لم ينهض العرب والمسلمون بعد النهضة المطلوبة، والسبب عندي أنهم لم يدفنوا في أنفسهم أباهم أردشير"⁽²⁾. إن هذا الكلام عن الموروث أو الفكر المشرقي اللاعقلاني ليس كلاماً قال به ابن سينا والسهروردي وكشف خفاياه الجابري الذي اتهمه بعضهم جهلاً بالتعصب للمغرب العربي ضد المشرق، بل إن الإيرانيين اليوم يقولون به، أي أن ما يميز ابن سينا هو فكره المشرقي الخسرواني الفارسي حسب كلام أستاذ الفلسفة الإيراني المعاصر الدكتور غلام حسين إبراهيمي ديناني⁽³⁾. ويذهب إلى نفس القول أستاذ الفلسفة

(1) العقل السياسي العربي - الجابري، الفصل السابع والفصل الثامن، الطبعة الأولى 1990 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

(2) العقل الأخلاقي العربي... محمد عابد الجابري، ص 630، الطبعة الأولى 2001 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

(3) أنظر خلاصة قول الكاتب الفارسي غلامحسين إبراهيمي ديناني مؤلف كتاب - سخن ابن سينا وبيان بهمينار

الإيراني الدكتور غلام رضا اعواني⁽¹⁾.

كل هذا الموروث اللاعقلي شكل نظاماً معرفياً واحداً هو نظام العرفان، ولكن كيف دخلت وتسربت عناصره إلى الفكر السني العربي الذي نشأ على البيان العقلي والمعقول الديني معاً؟ عرضنا ذلك مع الجابري في الفصل السابق الثالث إلى علوم هذا الفكر الأربعة: (النحو والفقه وعلم الكلام والبلاغة). وكيف حدث تجاوز العقلانية عند المعتزلة ومعها العقل البرهاني الأرسطي الذي دخل إلى هذا الفكر العربي الإسلامي ابتداءً من الكندي، لينتهي إلى تكريس (استقالة العقل) مع الإمام الغزالي ومن جاؤوا من بعده؟ وهل العودة إلى الأصول العقل والدين القرآن بداية مع ابن حزم الأندلسي والتي وصلت إلى أوج قمتها مع فيلسوف العقلانية والإصلاحية ابن رشد في الفكر العربي الإسلامي أخرجت (العقل العربي) من أزمته بعد أن تكرر الموروث فيه تكريساً وتأسيساً؟

في هذا الفصل الرابع الخاص بالفكر الشيعي الفارسي أو ثقافة الموروث اللامعقول عرضنا وجهاً لها، وبقي لها وجهان نعرض لهما كي نتعرف إلى هذه الثقافة وفكرها الفارسي الشيعي من مختلف الزوايا، زاوية توغلها عن طريق ما عبر عنهم ابن خلدون بالمتأخرين الذين تبنوا الغنوصية وأسسوا لها في الفكر السني الأشعري، وزاوية نقد هذا التسرب عند الغزالي وفي علم الكلام والشرعية، الأولى موضوعها الفصل القادم الخامس، أما الثانية فهي موضوع الفصل السادس. والآن نتجه إلى الزاوية الأولى تمهيداً إلى المعرفة الثالثة البرهانية والطريق نحوها.

(1) أنظر كلام أستاذ الفلسفة الإيراني غلام رضا اعواني

<http://www.irip.ir/Home/Single/12148>.

الفصل الخامس

بناء خطاب العقلانية في التراث

وحاجة التجديد المستمر

الفصل الخامس

بناء خطاب العقلانية في التراث وحاجة التجديد المستمر

في هذا الفصل نعرض لمكانة (العقل الكوني الأرسطوي) أو نظام (البرهان) الذي أصبح مرجعاً ثالثاً في الفكر العربي الإسلامي إضافة إلى (البيان) و(العرفان). وكي نقدم رؤية واضحة عن مكانة هذا العقل في الثقافة العربية الإسلامية أو نعطي ما يناسب موضوعنا كما فعلنا مع نظامي البيان والعرفان نبقي دائماً مع صاحب هذا التصنيف الجابري في كتابه الذي بين أيدينا (تكوين العقل العربي). إن الذي نحتاج أن ننبه إليه أنه لا يمكن تقديم رؤية واضحة عن مكانة هذا العقل وما انتهى إليه دون أن نعرض إلى اتجاهين أساسيين - في هذا الفصل - الاتجاه الأول: وضع (العقل الكوني الأرسطي) ابتداء من الكندي في مواجهة اللامعقول العقلي الهرمسي والشيوعي الفارسي الذي كان مهدداً للدولة العربية الإسلامية، وتحديدًا من حكم المأمون العباسي الذي تبنى مشروع العقل الأرسطي في دولته البيانية، وما حدث بعد ذلك من اصطدام بين أهل دولة البيان وأهل البرهان، قبل أن يتجه هذا الفكر البياني العربي إلى (تنصيب استقالة العقل وتكريس نظام العرفان فيه تكريساً)، خاصة مع الغزالي الذي كان جهده الفكري منصباً في بناء البيان والبرهان على العرفان، وأن هذا الفعل الفكري في الثقافة العربية الإسلامية هو الذي أنتج ما أسماها الجابري (أزمة الأسس الثانية) وتعود نشأتها من لحظة اختلاف خطاب الفارابي الذي تبنى مرجعية عرفانية عن

خطاب الكندي الذي تبنى مرجعية برهانية خالصة والتغيرات السياسة كان لها دور أساسي في ما بدأ به وانتهى إليه الفكر العربي البياني.

الاتجاه الثاني: والذي رأينا أن مكانه في هذا الفصل، نعرض فيه مكانة العقل الكوني الأرسطي، ولكن هذا الاتجاه كان مختلف جهد أصحابه الفكري كما نبين في حينه، والذي ابتدأ من ابن حزم الأندلسي، يتجه إلى تأسيس البيان العربي الشريعة على البرهان العقلي الأرسطي نفسه دون القياس والعرفان، وهو الاتجاه الذي وصلت فيه العقلانية العربية الإسلامية إلى أوج قمتها عند فيلسوف قرطبة وقاضي القضاة ابن رشد، الذي قام على تأسيس قضايا الثقافة العربية الإسلامية خاصة في الشريعة والفلسفة والعلم على منهج الفصل بينها دون دمجها معاً من جهة، ومن جهة ثانية دفاعاً عن الفلسفة والعقل. وقد حدث كل هذا على أنقاض (الفكر الكلامي الفلسفي)، أي الفكر الأشعري، خاصة مرحلة المتأخرين حسب قول ابن خلدون، أي ما حملت مؤلفات الإمام الغزالي من تبني عناصر من الموروث الغنوصي - العرفاني والهرمسي اللامعقول عند تعريف علاقة الشريعة بالفلسفة والعلم وخلطها جميعاً، وهذا إفساد لها وتجاوز على أصولها، إما بدوافع السياسة - الإيديولوجيا بقولنا اليوم، وإما من أجل المصلحة، فتصدى إلى كل هذه الأقاويل ابن رشد وذلك في مشروعه العقلاني الإصلاحي منتقداً وكاشفاً فساد هذه الأقاويل. المشروع الذي نتطرق إلى جانب منه هنا بما يخص الموضوع نقف في جانب منه هنا، فيما الفصل القادم يكون خاصاً بمؤلفات وفكر ابن رشد الأساس. أما الآن فنتجه إلى عرض الاتجاه الأول من هذا الفصل، وكما قلنا هو عرض مكانة العقل الكوني الأرسطي في الثقافة العربية الإسلامية.

أولاً : تنصيب العقل في الثقافة العربية الإسلامية ضد خطر اللامعقول العقلي

1- الكندي كان رافضاً الوسائط الهرمسية التي قال بها بعده الفارابي وابن سينا

البرهان كان حاضراً في فكر الفيلسوف العربي الكندي (185-252 هجري)، أساساً ضد خطر فكرة المانوية والشيعة أصحاب (العقل المستقل) وفي مواجهة تزم الفقهاء، الذي عاش مرحلة دولة البيان العربي ابتداء من حلم المأمون في إحضار (عقل أرسطو). إن رسائل الكندي نفسها تعبر عن هذا الاتجاه، وهنا نحيل إلى قراءة الجابري في تحديد مكانة (البرهان) في ما كتب الكندي قائلاً: 'كان الكندي... أول فيلسوف لـ(دولة العقل) في الإسلام، والتي جعلت من مهامها الرسمية التصدي لـ (العقل المستقل) كما وظفه خصومها من مانوية وشيعة... واجه الكندي الأطروحات الأساسية لـ(العقل المستقل) فهاجمه في ميدانه وعمل على تقويض دعائمه... إن عملية تنصيب العقل الكوني التي دشنها الكندي في الثقافة العربية الإسلامية شملت في نفس الوقت استعادة نظرية أرسطو في العقل مع الابتعاد بها عن التأويلات الأفلاطونية المحدث... كان الكندي يتبنى التمييز الذي أقامه أرسطو بين (العقل بالقوة)... و(العقل بالفعل)".

والمهم هنا دون غيره هو ما يحتاج لإبراز - طريقة الكندي في فهم العقل، طريقة لم تكن نفسها عند الفارابي الذي تبني (فكرة الفيض والعقل العاشر) وهي معرفة غنوصية عمل بها من بعده ابن سينا. إن معنى هذا الكلام أنه يجب أن نفرق بين مرجع الفيلسوف العربي الكندي والذي كان مرجعاً له هو برهان أرسطو، ومرجع الفارابي وابن سينا من غنوصية وهرمسية. من هنا تأكيد

الجابري على عدم الجمع عند قراءة تنصيب العقل الكوني في الثقافة العربية الإسلامية بين هؤلاء (الثلاثة)، لا على مستوى المرجعية ولا التوظيف المعرفي الفلسفي في خدمة السياسة، فيكتب عن هذا الموضوع الأساس قائلاً:

"فمن الخطأ تماماً المطابقة بين (العقل الذي بالفعل) الذي يقول به الكندي (والعقل الفعال) الذي يقول به الفارابي وابن سينا اللذان يجعلانه العقل العاشر في سلسلة العقول السماوية عندهما. الكندي لا يرى في (العقل الفعال) الذي قال به أرسطو غير (الكليات) فضلاً عن إعراضه عن فكرة (الفيض) التي هي الأساس الذي يقوم عليه تأويل الفارابي وابن سينا لنظرية أرسطو في العقل. يرفض الكندي أن يسمى الله عقلاً حتى لا يتكثر بتكثر معقولاته، فالله عنده واحد من كل جهة... إن الكندي صريح إذن في نفي التراتب الهرم الذي تقيمه الهرمسية والأفلاطونية المحدثه وكل الاتجاهات الغنوصية في عالم الألوهية... ليس هناك إلى جانب الله أي كائن إلهي آخر مثل (العقل الكلي) أو (العقل العاشر) - الفعال... إن الكندي يرفض كل (الوسائط) التي تقيمها الهرمسية والأفلاطونية المحدثه بين الله والعالم... ففي مجال المعرفة يميز تمييزاً حاسماً بين (علم الرسل) و(علم سائر البشر). الأول يكون (بلا طلب ولا تكليف ولا بحث ولا بحيلة الرياضيات والمنطق ولا بزمان، بل مع إرادته جل وتعالى... بتأييده... فإن هذا خاص بالرسول... آياتهم الفاصلة لهم عن غيرهم من البشر). أما الثاني، أي علم البشر، فواضح من النص أنه يكون بالطلب والبحث والاستدلال وفي زمان... فإن تأكيد الكندي على أن النبوة خاصة بالرسول، وأنها آيتهم تفصلهم عن سائر البشر معناه سد الباب أمام القول بأي طريق آخر للمعرفة وبالتالي رفض العرفان (ص، 236، 237، 238)."

-2- أزمة أسس العقل العربي الثانية - بين خطاب الكندي وخطاب الفارابي

أزمة ثانية واجهت فكر الثقافة العربية الإسلامية، الأولى كانت قبل (تشريع قواعد الشافعي) الذي وضع أسس قواعد العلوم العربية الإسلامية - الأربعة في الفكر العربي الإسلامي البياني ذات الاتجاه العقلي كما قلنا سابقاً (الفصل الثالث). أما أزمة الأسس الثانية فقد بدأت بعد مرحلة الكندي الذي عرضنا إلى لحظة من رؤيته في الفقرة السابقة عن تحصيل المعرفة والطريق والتميز بين الوحي - النبوة وبين الجهد العقلي، دون اللجوء لمعرفة ثالثة غنوصية أو هرمسية، الكندي إضافة إلى البيان العربي الإسلامي كان عقل أرسطو مرجعاً له، أي الفلسفة التي دخلت إلى ميدان الثقافة العربية الإسلامية في محاربة عدوها ليس فقط من خلال (البيان العربي)، بل بالعقل الكوني الأرسطوي، وهو تحديداً (اللامعقول العقلي واللامعقول الديني) كما قلنا سابقاً، أما هذه المرة مرحلة أزمة الأسس الثانية يرى الجابري قد تشكلت لحظتها ابتداء من الفيلسوف الفارابي الذي اختلف في خطابه عن خطاب الكندي، قائلاً: "أن خاتمة الفصل السابق [يقصد العاشر] - التي أبرزنا فيها التناقض بين استراتيجية خطاب الكندي واستراتيجية خطاب الفارابي قد وضعتنا أمام (مشارف) أزمة أسس جديدة في الفكر العربي... ستكون أعمق وأشمل من أزمة الأسس الأولى التي كانت منطلقاً لعصر التدوين والتي حركت الشافعي إلى (تقنين الرأي) وتدشين مسلسل (التشريع للمشرع) في الثقافة العربية الإسلامية (ص-254)".

معنى التشريع للمشرع، هنا (العقل العربي)، أي الجابري، الذي سجل سابقاً بأنه إذا كان الفقه النظري يشرع للمجتمع فإن طريقة قواعد الشافعي تشريع للمشرع نفسه العقل، أي العقل البياني العربي الذي اصطدم مع مرجعية البرهان منطق أرسطو أو العقل الكوني، ولكن المهم في كلام الجابري هو الذي

نحتاج أن نقف عند قوله: أمام مشارف أزمة أسس... ستكون أعمق وأشمل من أزمة الأسس الأولى، وإلى هذا الموضوع: أزمة الفكر العربي السني، نتجه في الفقرة القادمة.

3- الاصطدام بين أهل البيان وأهل البرهان في الفكر السني

نشأ الفكر السني منذ البداية على أصل البيان- اللغة العربية في فهم الوحي- القرآن والاجتهاد في الفقه وكذلك في بناء مسائل العقيدة- علم الكلام عند المعتزلة والأشاعرة كذلك في رد على الطعون التي نالت التوحيد وضرورة النبوة، وأما اللجوء إلى البرهان في هذا الفكر باستراتيجية المأمون، فقد كان من أجل تحصين البيان بمصدر آخر كان أساساً مضاداً للعرفان والهرمسية، وهما سلاح من كانوا يهددون تهديداً مباشراً كيان الدولة العربية الإسلامية، والتي اتخذت إضافة إلى البيان البرهان لتحصين وجودها ضد الأعداء من باطنية- شيعة وفرق مانوية ومزدكية فارسية كما قلنا هذا سابقاً، إلا أن البرهان في الفكر البياني السني لم يكن مرحباً به من طرف الفقهاء، ولا كان معتمداً من المتكلمين المعتزلة والأشاعرة، ومناظرة السيرافي النحوي البياني ومتى المنطقي البرهاني، تأكيد على ذلك الاصطدام الذي حدث بين النظامين، مما وصول استراتيجية تأسيس البيان العربي على البرهان إلى أزمة.

حدث هذا الاصطدام داخل المرجعية البيانية في بغداد عاصمة الدولة التي كانت تقوم على إقامة المناظرات، ومنها المناظرة التي ذكرناها، وهي نفس الدولة التي طلبت البرهان وقامت على ترجمة مؤلفات أرسطو. وكتب عن هذا الاصطدام الجابري قائلاً: "تصدى السيرافي لمناظرة يعارض دعوى متى مؤكداً استغناء اللغة العربية عن المنطق اليوناني لأن لها منطقها الخاص وهو نحوها. تماماً

مثلاً أن منطق اليونان هو نحو لغتهم. واضح أن السيرافي هنا يرفض (العقل الكوني) وهو رفض يعكس الاصطدام بين نظامين معرفيين يختلف كل منهما عن الآخر، وإذن المسألة ليست مسألة اختلاف وجهات النظر، بل... ما يؤسس النظر ذاته... إن هذه المناظرة قد اعتبرت في وقتها (326 هجري بمجلس الفضل بن جعفر بن الفرات وزير الخليفة المقتدر) - انتصاراً لا للسيرافي وحده بل لأصحاب النحو والكلام جميعهم على أصحاب المنطق والفلسفة، أي انتصاراً لـ (البيان) على (البرهان) (ص-258).

4- الفصل بين البيان والبرهان أو بين الدين والفلسفة كان ضرورياً ولكن..

يؤكد الجابري على أن ازدهار الفلسفة وخاصة مدرسة بغداد المنطقية - طوال قرن كامل هو وراء الفصل بين نحو اللغة العربية كمرجعية تزود أهل البيان بالمعرفة وبين المنطق - الفلسفة التي تمثلت بمدرسة بغداد التي ضمت شخصيات معروفة بمنطقها وترجمة مؤلفات الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، إلا أن المهم في هذا الحدث هو الحاجة إلى تعديل أو تغيير الاستراتيجية التي شيدها من قبل الخليفة العباسي المأمون، وهي بناء البيان على البرهان في مواجهة العرفان - الغنوصية الشيعية. وإن كلام (أبوسليمان المنطقي)⁽¹⁾ - كان رداً على ما جاء في رسائل إخوان الصفا، وهي لحظة أو دعوة إلى (فصل الدين عن الفلسفة) وهي دعوة تعارض ما قدمه الفارابي من دعوة إلى (دمج الدين بالفلسفة ودمج الفلسفة بالدين). وينقل الجابري نصاً طويلاً عن التوحيدي الذي عرض كلام أبو سليمان المنطقي حول طريقة إخوان الصفاء ورسائلهم، كلام يعرض إلى

(1) هو أبي سليمان المنطقي السجستاني توفي سنة 391 أو قيل 400 هجري والذي إليه انتهت رئاسة المنطقيين في عصره - أي مدرسة بغداد الفلسفية.

أزمة الأسس ومسألة الفصل بين الدين والفلسفة حسب تعبير صاحب النص، فيقول: "فإن تعليق أبي سليمان السجستاني المنطقي على رسائل إخوان الصفا وهجومه المكشوف على الإسماعلية... يسجل لحظة جديدة في تطور العلاقة بين (البيان) و(البرهان)... إن انفجار الأزمة الصامتة التي ظلت تعاني منها المحاولات السابقة⁽¹⁾ الرامية إلى تأسيس (البيان) على (البرهان) والتي كشفت عن نفسها بوضوح من خلال مناظرة السيرافي مع متى قد جعل من غير الممكن مواصلة الجمع بينهما دون التضحية بأحدهما، ولذلك غدا الفصل بينهما ضرورياً. والفصل بين الدين والفلسفة... ينطوى على اعتراف باستقلال الدين وحقه في هذا الاستقلال، الشيء الذي يعني التخلي عن الحلم الفلسفي الذي شيده الفارابي على أساس احتواء الفلسفة للدين بدعوى أن (الآراء التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية)، ومن جهة أخرى... الفصل بين الفلسفة والدين تخدم قضيتهما المشتركة من حيث إنها تستهدف مباشرة نفس الاستراتيجية التي تؤسس الإيديولوجية الإسماعلية... الجمع بين الدين والفلسفة (ص262)".

5- تكريس الهرمية في البيان العربي نفسه، الأسباب والنتائج

(وضعية العرفان الصوفي السني تختلف)

إن الأزمة التي تفجرت داخل العقل العربي خاصة في ميدان البيان لم تكن فقط بين البيان والبرهان كما عرضنا رأي الجابري بشأنها في (فقرة سابقة) من

(1) يقصد الجابري محاولة الكندي من قبل والتي سار بها الفارابي من بعد على صعيد حلم فلسفي لكن بدمج الفلسفة بالدين، وتبني فكرة الفيض - العقل العاشر الغنوصي، وهو ما لم يكن عند الكندي.

خلال مناظرة السيرافي النحوي ومتى المنطقي، وبالتالي ضرورة الفصل بينهما، إنما هناك وجه آخر وهو تأسيس (البيان) على (التصوف)، البيان الذي بقى يحارب العرفان ويهاجمه، وأن العرفان الشيعي والعرفان الصوفي السني في أصل واحد على مستوى المرجعية هو الهرمسية، محاربة نظام العرفان من لحظة استراتيجية المأمون إلى الكندي وإلى المعتزلة أصحاب المقدمات العقلية والأشاعرة إلى مرحلة الغزالي (450-505 هجري)، فهذه المرحلة هي تمثل قمة تأسيس البيان على العرفان في العقل العربي - العقل البياني بالذات.

وقبل أن نعرض قراءة الجابري إلى ما قدمه الغزالي من (تأسيس العرفان على البيان العربي)، نؤكد أن الجابري قبل أن ينتقل من ابن سينا إلى الغزالي عرض مواد ونصوصاً عن الحركة الإسماعلية ومواقعها في إفريقيا وبلاد فارس إيران الكبرى، وكيف أنها فشلت سياسياً في بلاد فارس ونجحت فلسفياً، وكيف نجحت سياسياً بإفريقيا وفشلت فلسفياً إيديولوجياً هناك، وذلك داخل (الفقرة الخامسة الفصل الحادي عشر) من الكتاب الذي بين أيدينا (تكوين العقل العربي)، وأيضاً قبل الغزالي وقراءة التصوف عند السنة وقف عند أحد أهم الشخصيات السنية قبل هذا الأخير، وأعني شخصية (الحارث بن أسد المحاسبي - 165-243 هجري)، الذي عانى من الأزمة التي شهدتها العقل العربي مثلما عانى من بعده الغزالي بثلاثة قرون من نفس الأزمة، ولهذا السبب بدأ الجابري إلى عرض (تأسيس العرفان على البيان عند السنة) قبل أن ينتهي إلى الغزالي المتأخر. فبدأ بالمتقدمين حسب تصنيف ابن خلدون، ومنهم المحاسبي الذي عمل على المصالحة بين العرفان والبيان الذي يعني المعقول الديني - الكتاب والسنة ولم يكن وحده من قام بمهمة تأسيس التصوف على البيان من أهل السنة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية العلاقة التي تربط أحد كتب الغزالي، بالمحاسبي الذي يقول

عنه الجابري: "تحول المحاسبي من الفقه والكلام إلى التصوف و(العرفان)، ولكن دون أن يخرج نفسه من دائرة (البيان): لقد أراد أن يأخذ من الهرمسية الطريق والمنهج ويترك المحتوى والمضمون فهل (استقام) له ذلك؟ لقد ركز المحاسبي على ما سيسميه الغزالي بـ(علم المعاملة) فانشغل بالتأليف في الزهد والخشوع وأحوال النفس، وقد بلغ (القمة) في هذا المجال بكتابه (الرعاية لحقوق الله)... أحد الكتابين اللذين اعتمد عليهما الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين). وأما (علم المكافحة) باصطلاح الغزالي، فقد ألف فيه كتاب (ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه). فشلت محاولة المحاسبي... لأن الاتجاه العام للفكر العربي في عصره يسير نحو تحالف (البيان) و(البرهان) ضداً على (العرفان) - استراتيجية المأمون (ص-277، 278).

هذه إحدى القراءتين، أما القراءة الثانية التي قدمها الجابري قبل أن ينتقل مباشرة من أزمة المحاسبي الروحية واتجاهه إلى العرفان والتصوف السني إلى أزمة الغزالي، ليس كون المدة الفاصلة بين الاثنين تقترب بنحو ثلاثة قرون إضافة إلى علاقة كتاب المحاسبي بكتاب الغزالي إحياء علوم الدين كما قلنا سابقاً، بل كذلك ما حصل من تحول في عرض (المادة المعرفية) التي لجأ إليها أهل البيان في إعطاء الشريعة الدينية السنية للتصوف قبل الغزالي نفسه الذي وجد أمامه معرفة غنوصية - أو تصوفاً داخل دائرة البيان العربي السني نفسه، على الرغم من الهجوم الذي تعرض له التصوف من الفقهاء السنة، فيرى الجابري الأمر على هذا النحو: "الموقف المزدوج الذي سلكه المتصوفة: منافسة الشيعة في سلاحهم ونزع الطابع السياسي عنه من جهة، ومهادنة الدولة أو خدمتها من جهة أخرى، هو الذي جعل الأمور تسير نحو تقويم جديد للتصوف من جانب أهل السنة

الأشاعرة والعمل بالتالي على إعادة كتابه تاريخه بالشكل الذي يضيفي عليه
المشروعية (السنية) (ص-278).

إن إضفاء الشرعية أو كتابة تاريخ المصالحة بين البيان والعرفان قد عرض
له الجابري كما بينا أعلاه قبل أن يصل إلى ما قدمه الغزالي من تأسيس للعرفان
داخل ميدان البيان وهو (الجمع بين الفقه والعقيدة والتصوف)، خاصة أن هذا
الأخير، أعني التصوف، قد وجد رعاية خاصة من جانب الوزير السلجوقي
المعروف نظام الملك لأهل التصوف - العرفان أو - (الإنفاق بسخاء على
المتصوفة)، وكيف لا وقد نشأ الغزالي في عهد هذا الوزير وكتب له مؤلفات
تدعم عقيدة الدولة ضد خصومها الحركة الباطنية الإسماعيلية هذا من جهة،
ومن جهة ثانية كان أستاذه المعروف بلقب (إمام الحرمين الجويني متوفى
478هـ)، والذي أسس طريقة المتأخرين، حسب ابن خلدون، بالتخلي عن
مبدأ الاستدلال بالشاهد على الغائب وانتهج القياس اليوناني - الأرسطي،
وليكتب الغزالي باسم الدولة).

الذي نحتاج أن نبرزه هنا هو فهم أكثر لمسار أزمة العقل العربي التي
تفجرت في عهد الغزالي صاحب كتاب (المنقذ من الضلال)، وهي التي أسماها
الجابري أزمة أسس العقل العربي، ما قبل وما بعد فكر الغزالي، قائلاً: "إن
اختلاف الخلق في الأديان والملل ثم اختلاف الأئمة في المذاهب مع كثرة الفرق
وتباين الطرق، بحر عميق غرق فيه الأكثرون وما نجا منه إلا الأقلون، وكل فريق
يزعم أنه الناجي... اقتحم لجة هذا البحر العميق... لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن
اطلع على باطنيته، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته، ولا فلسفياً
إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على
غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا وأحرص على على العثور على سر

صوفيته... ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتجسس وراءه للتنبيه لأسباب جرائته في تعطيله وزندقته". يقول الجابري عن هذا النص الواضح والمتعدد الرؤى الذي كتبه الغزالي: "يتعلق الأمر إذن باستعراض عام لأقاويل وأطروحات مختلف التيارات والمذاهب الفكرية التي عرفها الفكر العربي إلى عهده - (ص-281)".

6- الغزالي والجمع ما بين نظم المعرفة الثلاثة - البيان والبرهان والعرفان

(رد الغزالي على الفلسفة وفق ما قرره ابن سينا وليس وفق قواعد المنطق اليوناني)

بقى أمر ترتيب العلاقات بين النظم المعرفية الثلاثة التي تكون العقل العربي، خاصة فصل المنطق عن الفلسفة، منطق أرسطو حسب حاجة الغزالي، لكن ما هي تلك الحاجة والعوامل وراء هذا الاختيار من طرف الغزالي؟ يكتب الجابري بعد عرض العلاقة بين الغزالي ومدرسة نظام الملك - مدرسة نيشابور، ووجود أستاذه الملقب بإمام الحرمين الجويني، ومناصرة الإيديولوجية التي اتخذت من الشافعية والأشعرية والتصوف مرجعية ضد الخصوم - خصوم الدولة، تحديداً الحركة الباطنية الإسماعلية - التعليمية، والرد على فلسفة الباطنية، وهذا يحتاج الرجوع إلى الفلسفة اليونانية نفسها، وقد صرح الغزالي بأنه اتجه نحو الفلسفة (ولا فلسفياً وإلا أقصد الوقوف على كنه فلسفته)، أو بتعبير الجابري (موقف الغزالي من أصناف الطالبين)، أصحاب العلوم وفق عصره، ورد الغزالي لا يأتي فقط ضد أهل التهافت - ابن سينا بالذات (نكشف خفاياه عند تناول فكر ابن رشد الفصل القادم)، بل الرد على المعتزلة خصوم الأشاعرة وفق ما قرره أستاذه الجويني.

ولكشف دورالغزالي في تحديد عملية تأسيس العرفان الصوفي على البيان والبرهان في الفكر السني نقرأ ما كتب الجابري عن هذه العملية قائلاً: "موقف الغزالي من أصناف الطالبين من متكلمين وباطنية وفلاسفة ومتصوفة، محكوم بإيديولوجية الدولة التي تكون في مدارسها... الإيديولوجيا المؤسسة على الجمع بين الفقه الشافعي والعقيدة الأشعرية والتصوف... إن الرد على الباطنية، أي الفلسفة الإسماعلية، يتطلب ليس فقط الاطلاع على هذه الفلسفة، بل الرجوع على أيضاً (الفلسفة) بإطلاق. وبالتالي الرد على الفلاسفة نظراً للارتباط العضوي بين الفلسفة الإسماعلية والفلسفة (اليونانية) كما قررها ابن سينا، وإذا تذكرنا من جهة أخرى أن ابا المعالي الجويني أستاذ الغزالي قد دشن العمل بـ(طريقة المتأخرين) التي تخلت عن الاستدلال بالشاهد على الغائب وتبنت عوضاً عنه القياس الأرسطي. أدركنا إلى أي مدى ستكون حاجة الغزالي إلى المنطق، وإلى القياس الأرسطي بالذات... للرد على التعليمية الذين يطلون (الرأي) و(القياس) ويقولون بضرورة الأخذ من (المعلم)، وسيكون في حاجة إليه أخيراً لبيان (تهافت الفلاسفة) أنفسهم (ص - 282، 283).

7- الغزالي يؤسس الأزمة في العقل العربي

(قراءة الغزالي من منظارين)

يمكن قراءة عقائد الإمام الغزالي من منظارين - الأول: ما كتب من مؤلفات لصاحب الدولة، والثاني: أزمته الروحية وفق ما كتب الجابري في (الفقرة الأخيرة السابعة من - الفصل الحادي عشر ما قبل الأخير من فصول الكتاب الذي نحن نعرض له - تكوين العقل العربي). المنظار الأول: كان في رده على الخصوم في كتاب (تهافت الفلاسفة) الذي جمع فيه آراء كل الفرق التي

يختلف معها وعرض لها بالتفاصيل للرد على الذين يتعرضون لأصول الدين، وهو هنا يعتمد البيان إضافة إلى المنطق أو: "يذهب في محاولته (تبيئية) المنطق داخل الفكر السني إلى حد أنه هو نفسه (القسطاس المستقيم) الذي عرض به القرآن العقيدة الإسلامية ورد به على المجادلين الكفار وأن أشكال القياس الأرسطي هي نفسها (موازن القرآن)⁽¹⁾. ويؤكد الجابري على أمر آخر مهم وهو: "هذه الحاجة الماسة إلى المنطق ستدفع الغزالي إلى فصله عن الفلسفة واعتباره مجرد آلة لا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا، بل هي النظر في كيفية طرق الاستدلال والمقاييس...." ويضيف الجابري قائلاً: "إن ما يريده الغزالي من المنطق هو (الجدل) وليس (البرهان) فهو يريد أن يوظفه في الدفاع عن المذهب الأشعري في علم الكلام والمذهب الشافعي في الفقه والرد على المذاهب الأخرى. فاليقين الذي يطلبه الغزالي من المنطق ليس يقين البرهان بالمعنى الأرسطي... بل إنما يريد الغزالي (يقين القياس)... هو (الجدل) باصطلاح أرسطو".

وبعد أن يعرض الجابري إلى مضمون كتب الغزالي ومنها خاصة تهافت الفلاسفة والذي فيه: "يجادل ابن سينا والفارابي ويهاجمهما في المسائل التي يخالفان فيها رأي الأشاعرة"، يبقى أمر؛ لماذا يخوض الغزالي صراعاً إيديولوجياً كان طرفاً فيه، وأمر آخر هو طعن الغزالي بفلاسفة لم يكن أحد منهم معاصراً له، وأمر ثالث هو الأزمة الروحية للغزالي، ما هي؟

(1) موازين القرآن والقسطاس المستقيم والمنقذ من الضلال ومعيار العلم وفصائح الباطنية وتهافت الفلاسفة ومشكاة الأنوار هي كتب للغزالي اعتمدها الجابري في الفقرة التي حددها لهذا الأخير وفضلنا أن نعرض طريقة الجابري في ما كتبه الغزالي وأما التفاصيل يمكن الرجوع للفقرة نفسها.

نعرض تباعاً إلى هذه الأمور، يكتب الجابري عن الأول قائلاً: "ألم يكن (تهافت الفلاسفة) من أجل (فضح الباطنية)؟ إنه سؤال مبرر تماماً... إذا رجعنا إلى عصر الغزالي فإننا لا نجد فلاسفة يشكلون أي خطر لا على أصول الدين كما يقول⁽¹⁾ ولا على الدولة التي كان ينطق باسمها، بل لم يكن في عصره فلاسفة قط". إذن كان الأمر خاصاً بمواجهة إيديولوجية أخذ الغزالي على عاتقه أن يكون جزءاً منها، وكتبه تؤكد على تلك المواجهة في زمانه بين الحركة الإسماعلية والدولة السلجوقية في زمن وزيرها المعروف نظام الملك، خاصة وأن هذا الأخير تم اغتياله من طرف أحد فدائيي الحركة الإسماعلية نفسها، وأن هذه الحركة فلسفتها ذات علاقة عضوية بفلسفة ابن سينا التي هاجمها الغزالي. وعن موقف الغزالي وهو ضمن الدولة ويكتب بأوامر من قادتها يكتب الجابري عن هذا الجانب، أو الأمر الثاني من فكر الغزالي؛ تكفير خصومه - قائلاً: "وإن الغزالي لم يقتصر على بيان تهافت وتناقض الفلاسفة بسبب عدم التزامهم شروط البرهان، كما يقول، بل لقد ذهب إلى إصدار فتوى فقهية في حقهم، فكفّرهم في ثلاث مسائل وبدعهم في سبع عشرة أخرى... إن (تهافت الفلاسفة) و(فضائح الباطنية) مظهران لرد فعل واحد، ضد الحركة الإسماعلية - (ص 285)".

أما الأمر الثالث والأخير - موضوع الأزمة الروحية التي عاشها الغزالي بين مناصرة فكرة الدولة ومواجهة خصومها على حساب الهرمسية وهو كان يرغب بها، يقول صاحب نقد العقل العربي - أزمته تلك راجعة إلى كونه وجد

(1) يعني ما كتبه الغزالي في كتاب تهافت الفلاسفة، وينقل عنه الجابري ص 284، قولاً (وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلتتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد).

نفسه مضطراً لإبطال آراء يميل إليها أو يعتقد الصحة في بعض جوانبها... إن أزمته كانت في الحقيقة أزمة اختيار بين البقاء مرتبطاً بالدولة وبين التحرر منها، لأن كتبه ضد الباطنية (لم تنل كل الرضا من الخليفة لأنها كانت أقرب إلى تأييد الباطنية من الهجوم عليها)... والحق أن الغزالي قد تبنى في (تصوفه) الفلسفة الدينية الهرمسية بجميع أطروحاتها الأساسية (285، 286).

8- الغزالي يترك البيان العربي ويتجه إلى العرفان

ما دوره في أزمة واستقالة العقل العربي؟

مؤلفات الغزالي تعلن عن الاتجاه الهرمسي، أي أن الآراء التي عرضها في كتبه بعد مؤلف تهافت الفلاسفة وفصائح الباطنية حاملة المعرفة الهرمسية "قراءة هرمسية للقرآن وعلومه اللغوية الدينية... يشبه الغزالي القرآن بصدفة فيها جواهر ويرتب العلوم اللغوية والدينية حسب ترتيب طبقات الصدفة من القشرة إلى الألباب... أما علوم القشرة، علوم (الظاهر)، فهي للعوام وأما علوم اللباب، علوم (الباطن)، فهي للخاصة وخاصة الخاصة. وبعبارة أخرى لقد ترك الغزالي (البيان) للعامة، أما الخاصة فقد خصها بـ(العرفان). ولكن الغزالي لم يفصل بين (العامة) و(الخاصة) فصلاً نهائياً، وبالتالي لم يقطع بين (البيان) و(العرفان) بل جعل (البيان) طريقاً لـ (العرفان)، تماماً مثلماً كانت (العامة) مركباً لـ(الخاصة) - (ص 288، 289).

إن كل هذا الجهد من طرف الغزالي انصب في تأسيس أزمة العقل العربي، حتى لا نقول الإنتاج، فيضف الجابري قولاً وهو يدرس فكر الغزالي - "فهو لم يكن يريد إنتاج المعرفة بل الدفاع عن نوع معطى منها وهدم نوع آخر. (ص 284). هذا من جهة، ومن جهة ثانية ما قدمه الغزالي لا يتوقف عند هذا

الحد، بل أخذ منحى خطيراً، تمثل بما عبر عنه الجابري بإلغاء السببية: "أما ما ألغاه الغزالي بإصرار فهو مضمون البرهان، هو السببية، وبالتالي العلوم العقلية الرياضية والطبيعية. على أن الغزالي لم يلغ هذه العلوم إبيستيمولوجياً وحسب، بل ألغاه اجتماعياً وتاريخياً كذلك. فعلا لقد انتصر (العقل المستقل) في الغزالي على كل نبضات عقله في الفقه والكلام. فهل نحتاج بعد هذا إلى القول بأن انتصار (العقل المستقل) في الغزالي قد خلف جرحاً عميقاً في العقل العربي ما زال نذيفه يتدفق، (...) ولكن لم يكن الغزالي البداية ولا النهاية... (ص 289، 290)".

هذا ما انتهى إليه قول صاحب كتاب تكوين العقل العربي، وذلك قبل أن يخوض في بداية جديدة للعقل العربي، وكان مركزها هذه البداية التي يقصدها هذه المرة الأندلس - المغرب، فهو يرى حسب ما يعرض من نصوص أن النظم المعرفية الثلاثة للثقافة العربية الإسلامية أو العقل العربي وهي: (البيان والعرفان والبرهان) وخاصة بعد مرحلة الغزالي وما وصل إليه أهل البيان عند المتكلمين والفقهاء والحكماء أن وضع النظم المعرفية المذكورة، تأسيسها وتوظيفها، مختلف في المغرب عن ما كان في المشرق العربي، وأن هذا ليس تصنيفاً جغرافياً بين المشرق والمغرب العربيين، بل إنه كان وضعاً سياسياً وتاريخياً ومعرفياً، وهي بداية بدأ بها الفصل الأخير (الثاني عشر) من كتاب تكوين العقل العربي، وقد أسماها: بداية جديدة و... لكن! مرحلة عقلانية ابن رشد الذي كان انتقاده موجهاً أساساً إلى هذا النظام الفكري الغنوصي اللاعقلي الذي انتهى إلى بناء (سلط اللغة، الشريعة، العقيدة - علم الكلام، السياسة، والفلسفة)، وهي نفسها سلط لا يحدث تجديد وتحديث معها، أو كما عبر صاحب بنية العقل العربي

بقوله: (إنه لاسبيل إلى تجديد العقل العربي وتحديثه إلا بالتحرر من سلطاتها)⁽¹⁾. هذا ما انتهى إليه وضع العقل الكوني الأرسطي في الفكر العربي واستقالة العقل التي أسس لها الغزالي، ووقفنا مع هذا الاتجاه في الفقرات السابقة، وهو الاتجاه الأول وفق ما حددنا في بداية هذا الفصل، أما الاتجاه الثاني الذي نعرض فيه مكانة العقل الكوني الأرسطي فيبانه في الفقرات التالية التي تنتقل إليها.

(1) بنية العقل العربي... الجابري، ص572، الطبعة السادسة 2000، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

ثانياً : خطاب العقلانية في التراث من ابن حزم إلى ابن رشد

(المعرفة الثالثة البرهانية)

1- (الزمن السياسي الإيديولوجي العربي بقي واحداً لم يتغير قروناً طويلاً)

عرضنا في الفقرات السابقة عن الاتجاه الأول الخاص بمكانة العقل الكوني ابتداء من الكندي وتنصيبه في الثقافة العربية الإسلامية في الفكر السني البياني العربي، وتحديد الفكر الذي انتهى مع الغزالي إلى تكريس الغنوصية والعرفان تكريساً، وكما قلنا في بداية هذا الفصل أننا سنعرض إلى الاتجاهين، وقد كان ذلك هو الاتجاه الأول. وهاهنا الاتجاه الثاني، وهو يعرض نفس الموضوع؛ مكانة العقل الكوني الأرسطي، ولكن هذه المرة تنصيبه وتأسيسه (مختلف). كيف ولماذا مختلف؟ نقف بداية عند هذا المختلف ونحن الآن نتجه إلى كتاب حدد هذا المختلف بمقولة صاغها صاحبه الجابري وهو يعرض إلى الاتجاه الثاني بعد الانتهاء من الاتجاه الأول، وأما المقولة فيكتب عنها - صاحبها قائلاً: "هذه المقولة: (الجديدة)، مقولة: (الزمن السياسي الإيديولوجي التي نضيفها الآن لمجموعة المفاهيم الإجرائية التي نوظفها في هذه الدارسة)". وهنا التوظيف يقصد منه التأكيد على أن الزمن السياسي العربي لم يكن واحداً، زمن الدولة العباسية السياسي في المشرق، والذي يمثل الآخر لها هو السياسي (الشيعة)، هذا الزمن السياسي لم يكن هو نفسه زمن دولة المغرب الذي يمثل الآخر لها هو الدولة العباسية نفسها، كما الدولة الفاطمية من طرف ثانٍ. وبالتالي وظفت الدولة

العباسية المعتزلة والفلسفة اليونانية وبعدها الأشعرية ضد خصمها السياسي الشيعي، أما دولة الأندلس فقد بقي حال الإيديولوجيا السلفية السنية بالمغرب كما هو منذ السلف الأوائل، الذين فتحوا بلاد المغرب فلم يكن يضايق التشريع الإسلامي ولا العقيدة موروث قديم كما هو في المشرق، فإن الفتح الإسلامي بقوله: "قد مسح الطاولة بالمرة في المغرب والأندلس".

وبالتالي التأسيس الإيديولوجي عند فقهاء الدولة في الأندلس والمغرب مختلف عن ما تم تأسيسه من جانب فقهاء ومتكلمي المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة في الدولة العباسية. والجابري في كتابه تكوين العقل العربي قدم الكثير من الأدلة والشواهد في هذا الموضوع الخاص بتكوين العلوم في المشرق العربي، طبعاً نحن لم نأتِ لا إلى كل هذه الأدلة ولا إلى تفاصيلها إلا بقدر ما يدخل في موضوع كتابنا هذا (نحن والعرب). وبالتالي التأسيس في الأندلس للبيان والبرهان مختلف عن ما هو في المشرق، أو ما أسماها الجابري (الطريقة الجديدة)، أو هي خصوصية الفكر العربي المغربي - الأندلسي. وكما سلكنا في كل فقراتنا السابقة مسلك تتبع طريقة قراءة الجابري في عرض بناء نظم العقل العربي نواصل هذا المسلك، وهذه المرة في ميدان العقلانية العربية السببية⁽¹⁾ كما صاغها أصحابها في زمانها الخاص بها، ونبدأ بزمانها الإيديولوجي المختلف عن زمن الدولة العباسية بالمشرق العربي.

إن الجابري قبل أن يفصل بين الزمين قام بالفصل بين نظرة المؤرخين

(1) ميدان العقلانية العربية نعني إحضار السببية في فهم النص والفقه والعقيدة، بدل القول بالعادة - قول المعتزلة والأشعرية انظر رأي ابن حزم حول هذا الأمر ص 307، كما ينقله الجابري - نفس هذا الفصل الثاني عشر - تكوين العقل العربي.

المعاصرين العرب إلى الدولة العباسية والتميز بين ثلاثة عصور وما يقول به هو نفسه. فالمؤرخ العربي المعاصر يقول بثلاثة عصور للدولة العباسية: "العصر العباسي الأول يبدأ من عام 132 هجري عقب سقوط الأمويين إلى بدء خلافة المتوكل سنة 230 هجري، والعصر العباسي الثاني يبدأ من سنة تولي المتوكل الخلافة 232 هجري إلى سنة زوال سلطان بني بويه في بغداد 447 هجري، وأما العصر العباسي الثالث، فيبدأ من سنة دخول السلاجقة إلى بغداد 447 هجري إلى سقوط بغداد على يد هولاكو زعيم التتر سنة 656 هجري".

وهو تميز أخذ به كما يقول الجابري من المؤلفين العرب في تاريخ الثقافة العربية بمختلف فروعها، أما هذا الأخير فيذهب إلى وضع تعريف ثانٍ مختلف عن ذلك الذي وضعه المؤرخ العربي - فيقول: "أما نحن فقط انطلقنا في دراستنا هذه من قضية أساسية هي ان الثقافة العربية قد ظلت، وإلى اليوم ذات زمن ثقافي واحد يشمل ما بعد عصر التدوين وما قبله... إن زمن الثقافة العربية - على الأقل طوال (العصور العباسية) الثلاثة... قد ظل هو هو يتموج بين نظم معرفية ثلاثة... دون أن يستطيع الفكر العربي تحقيق قطيعة نهائية مع أي منهما، ولا إعادة ترتيب العلاقات بينها تسمح بتدشين بداية جديدة تضع فاصلاً نهائياً بين ما قبل وما بعد. هذا بالنسبة للتاريخ الثقافي، أما بالنسبة للتاريخ السياسي فإن التصنيف المشار إليه لا يعكس فعلاً (لحظات) تاريخية... فإننا سنجد العصور المشار إليها عبارة عن (زمن سياسي وإيديولوجي) واحد (ص 295، 296)".

الزمن السياسي الإيديولوجي العربي لم يكن واحداً حسب رؤية الجابري، فزمن الدولة العباسية بالشرق غير زمن الدولة المغربية في الأندلس، وهذا الاختلاف له عدة أسباب يعرض لها الجابري بداية، وذلك قبل أن يعرض إلى نظرة التأسيس ابتداء من ابن حزم الأندلسي، فيكتب عن الأسباب التي تميز

وضع المغرب عن المشرق العربي على مستوى الموروث القديم والتوظيف الإيديولوجي كما قال بها الجابري وأهم هذه الأسباب: "... إن الفتح الإسلامي قد (مسح الطاولة) بالمرّة في المغرب والأندلس حيث لم يكن فيهما أي دور ل (بنية المعتقدات القديمة) في الأحداث السياسية والتيارات الفكرية... إن الأندلس ستبقى، مثلها مثل المغرب، على (طريقة السلف) التي حملها معهم الفاتحون الأولون... إنها الإيديولوجيا السنية في صورتها الأولى السابقة على الصياغة الأشعرية لها. وإذن فإذا تبنى الأمويون في الأندلس نفس الإيديولوجيا السنية (المتشددة)... فإنهم إنما يتبنون نفس الإيديولوجيا التي كانت عليها دولتهم في المشرق، وهذا يحقق لهم الاستمرارية على المستوى الفكري... إن عملية (التطوير) التي ستعرفها عقيدة أهل السنة في الأندلس بهدف إنشاء نظام إيديولوجي جديد خاص بالأمويين ستتم في اتجاه متميز عن كل الفرق المذكورة⁽¹⁾: الفرق - الخصم (ص 298).

2- عملية التجاوز؛ دين الله كله ظاهر وبرهان في مواجهة الباطن والعرفان

ما هو هذا التميز ومن هي الفرق ومن هؤلاء الخصوم؟ وما هو النظام المعرفي الذي يختلف هنا في المغرب العربي عن الذي تأسس في المشرق العربي؟ وما معنى قول ابن حزم: "دين الله كله ظاهر وبرهان"، فهل هو ضد الباطن والعرفان؟ وما هي عملية التجاوز؟ ولماذا المذهب الفقهي المالكي تم توظيفه من

(1) الفرق المذكورة أو الفرق الخصم هي - التي قام الصراع بينها وبين الدولة العباسية التي وظفت فرقة المعتزلة ومنطق أرسطو وعلم الكلام الأشعري في مواجهة الباطنية العرفان الهرمسي الشيعي والإسماعيلي.

طرف دولة الأندلس؟ إن الفقرة التالية تحمل رؤية أو خلاصة رأي عن وضع تأسيس الإيديولوجية في المغرب ومنها معنى الظاهر ومعنى البرهان على غير ما كان سائداً في المشرق، إضافة إلى الأجوبة على جملة الأسئلة المطروحة هنا.

لفهم ما حدث من تأسيس في دولة الأندلس - المغرب نتجه إلى دراسة الجابري في هذا الموضوع قائلاً - عنه: "...الظاهرة التي يسميها المؤرخون المعاصرون... بـ(تزمت الفقهاء) في الأندلس ومعارضتهم لكل (تجديد). فعلاً كان هؤلاء الفقهاء مالكيين، ولكن علينا ألا نذهب بعيداً في البحث عن أسباب انتشار ورسوخ المذهب المالكي في الأندلس والمغرب. يكفي هنا أن نقول أن الدولة العباسية كانت حنفية أو شافعية وأن المذهب الحنفي كان حاضراً فيها، وأحياناً بقوة، أما الدولة الفاطمية فلقد كان لديها فقهها الشيعي الخاص. وإذن فالمذهب المالكي هو الوحيد الذي لم يوظف سياسياً في المشرق لا عند العباسيين ولا عند الفاطميين... كان (مؤهلاً) سياسياً أكثر من غيره ليكون المذهب الرسمي للدولة الأموية في الأندلس (ص298)".

ليس الأمر وقفاً على أن (المذهب المالكي) أصبح مذهباً رسمياً للدولة، بل إن الوظيفة السياسية التي يقوم بها هي الوجه الثاني من محاربة عقائد هؤلاء الخصوم، العقائد التي أسست فكرهم، فيكتب الجابري قائلاً: "وإذا (تزمت) فقهاء المالكية في الأندلس وضايقوا المذاهب الفقهية الأخرى أو حاربوا الفلسفة أو الاعتزال أو المذهب الأشعري أو العقائد الشيعية فإنهم يضايقون أو يحاربون تيارات دينية وفكرية كانت تؤسس بصورة أو أخرى إيديولوجياً (الأخر) - المزدوج، المنافس للدولة التي كانوا يعملون فيها ويمارسون سلطتهم (الدينية) بواسطة سلطتها السياسية ولفائدتها (ص299)".

وأما عن الوجه الثالث الخاص بعملية التجاوز أو التجديد عند تأسيس الإيديولوجيا في الأندلس فيعرض الجابري إلى هذا التجديد، بقوله: "... فإن حركة (التجديد) الضرورية للأمويين في الأندلس من أجل تأسيس اتجاه خاص بهم لابد أن تعمل على تجاوز كل العناصر والاتجاهات الفكرية، الفقهية والعقدية (= علم الكلام) التي يوظفها (الآخر)... وبما أن النظم المعرفية المتنافسة في الثقافة العربية آنذاك كانت ثلاثة (البيان) و(العرفان) و(البرهان)... فإن عملية التجاوز المطلوبة لابد أن تتحرك على مستوى العلاقة بين هذه النظم نفسها.

ولكن ما هي هذه العلاقة التي يقصدها الجابري؟ أو التي قام بتدشينها ابن حزم كما بدأ به صاحب نقد العقل العربي، وهو يخوض في أمر علاقة البرهان العقل الكوني الأرسطي تحديداً، بالبيان العربي، وكيف حدث التأسيس - تأسيس البيان على البرهان من جهة، ومن جهة أخرى محاربة العرفان - الغنوصية والهرمسية أو نقدهما، بعد ما حدث التداخل بين تلك النظم الثلاثة في المشرق عند آخر ممثل (لطريقة المتأخرين) حسب صاحب المقدمة ابن خلدون، وهو الغزالي نفسه الذي انتهينا إلى فكره وختمنا كلامنا عنه في نهاية عرض الاتجاه الأول من هذا الفصل الفقرة (8)، وهو الذي انتهى إليه الجابري في (الفصل الحادي عشر) قبل أن ينتقل إلى هذه اللحظة الجديدة التي بدأنا نحن بها الاتجاه الثاني حب تقسيم فصلنا هذا الخامس بين الاتجاهين - اتجاه دمج الفلسفة بالدين والدين بالفلسفة الفارابي ابن سينا والغزالي ضداً على الفيلسوف العربي الأول الكندي بين هذا الاتجاه والاتجاه الثاني أو - لحظة فصل الدين عن الفلسفة أو عدم دمج الدين بالفلسفة كما حدث ابتداء من ابن حزم. نترك الإجابة إلى ما قدمه الجابري عن هذا التأسيس الجديد في الثقافة العربية الإسلامية - أو العقل

العربي وهي (بداية جديدة... ولكن!) الذي يقوم بمهمة تعريفه ونقده، فيكتب -
قائلاً:

"فإن عملية التجاوز المطلوبة لا بد أن تبحث لنفسها عن طريقة جديدة في التعامل مع النظم المعرفية الثلاثة. ويرى هذه الطريقة في ما قال به ابن حزم ابتداءً، فيبدأ بكلام هذا الأخير عند بداية (الفقرة الثانية من الفصل الثاني عشر والأخير من الكتاب الذي بين أيدينا - تكوين العقل العربي - الفصل الذي عنوانه هذه الجملة: بداية جديدة... ولكن!): "واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه. وأنهموا من كل يدعو أن يتبع بلا برهان، وكل من ادعى للديانة سرّاً وباطناً، فهي دعاوي ومخارق، واعلموا أن رسول الله ﷺ لم يكتف من الشريعة كلمة فما فوقها، ولا أطلع أخص الناس به من زوجة أو ابنة أو عم أو ابن عم أو صاحب على شيء من الشريعة كتمه على الأحمر والأسود ورعاة الغنم، ولا كان عنده عليه السلام لا رمز ولا باطن، غير ما دعا الناس كلهم إليه، ولو كتمهم شيئاً لما بلغ كما أمر. ومن قال هذا فهو كافر، فإياكم وكل قول لم يبين سبيله ولا وضع دليله".

إن هذا النصّ الذي بدأ به الجابري والعائد إلى (ابن حزم الأندلسي) كان واضحاً فيه، كل الوضوح رفض كل التأويلات الشيعية والهرمسية، فالوحي وهو أساس العلوم الدينية كما نزل على قلب الرسول الكريم محمد عليه السلام لم يكن سرّاً يعلمه بعض الناس ويجهله بعضهم الآخر، أو كان خافياً عنهم إما بحكم القرابة من الرسول وإما بعدهم عنه. ويقول الجابري بعد الانتهاء من نقل

النص⁽¹⁾، "ذلك هو المضمون الحقيقي، السياسي الإيديولوجي، لـ (ظاهرة) ابن حزم الأندلسي (384-456 هجري)، إنه موجه بشكل عام ضد القائلين بـ (الباطن) من شيعة ومتصوفة (ص 299)".

3- ابن حزم الأندلسي في مواجهة الباطنة الشيعية الفارسية (تأسيس البيان العربي على البرهان العقلي لمواجهة اللاعقلانية السنية)

تكلم ابن حزم عن الباطنية الشيعية وعلاقة الفرس بها في محاربة الإسلام، ودخولهم إلى الإسلام عن طريق تبني فكر - إيديولوجي باطني بعد أن فشلت الثورات العسكرية، وإظهار مظلمة الإمام علي رضي الله عنه، واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله (ﷺ). وتكلم عن أقوام من الفرس اتجهت إلى العقائد أو (الأصول الملعونة)، التي شكلت (الإسماعيلية). ويقول الجابري عن موقف ابن حزم الأندلسي هذا: "... إن هذه النظرية - رد أصول الإسماعيلية... والقول بـ (الباطن) إلى مكيدة الفرس... كانت معروفة ومتداولة في الكتابات السنية...". بمعنى أن موقف ابن حزم هذا هو موقف سياسي وشرح الجابري أسبابه وتاريخه، هذا من جهة، ومن جهة ثانية وهو ما يهمنا هنا طريقة ابن حزم الظاهري في بناء البيان على البرهان، كونها تمثل اتجاهاً خاصاً للفكر العربي بالمغرب - الأندلس، ونبقى مع الجابري الذي عرض إلى الطريقة والمواد المعرفية في بناء الفكري العربي، وتحديد الأساس الإبيستمولوجي لهذا الفكر ومشروع إعادة التأسيس فيقول:

(1) النص هو كتاب - ابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل ج 2 ص 116، طبعه مصر وبها على الهامش الملل والنحل للشهرستاني.

"(أما ظاهرية) ابن حزم فهي وإن كانت تسير في نفس اتجاه داوود وابنه⁽¹⁾، فإنها أعمق وأوسع. إنها تريد فعلاً تجاوز مذهب الشافعي بإعادة تأسيس (البيان) ككل، في الشريعة والعقيدة واللغة. ومن هنا، فإبطال ابن حزم للقياس الذي قننه الشافعي... ليس مجرد موقف فقهي بل هو موقف إبيستيمولوجي عام يطمح إلى تأسيس (البيان) على أسس جديدة... كان الشافعي قد قنن (البيان) على مستوى الخطاب القرآني فأسس علم أصول الفقه، هذا العلم الذي سرعان ما أصبحت قواعده المنهجية منطقاً للعقل العربي (البياني) وأساساً لإنتاج المعرفة في العلوم العربية الإسلامية... وواضح أن إعادة تأسيس (البيان) في عصر ابن حزم لم تكن من البساطة بمثل ما كان عليه الأمر أيام الشافعي... أما في عصر ابن حزم فالوضعية أكثر تعقيداً. فهناك من جهة المشاكل الداخلية التي أصبح يعاني منها البيان نفسه بسبب طغيان آلية القياس... وهناك من جهة أخرى (العرفان) و(البرهان) اللذان لم يكن أي منهما قد توطدت دعائمه في عصر الشافعي كما عليه الأمر في عصر ابن حزم، حيث غدا كل منهما نظاماً معرفياً يحتل مواقع أساسية في الثقافة العربية... كيف سيعالج ابن حزم الموقف؟ (ص 303، 304). هذا السؤال الذي طرحه الجابري بشأن ما سيقدمه ابن حزم من نظر أو تأسيس جديد لثلاثة علوم (أولاً: البيان - الوحي، ثانياً: الفقه - الشريعة، ثالثاً: العقيدة - علم الكلام).

وهو يؤسس لها على منطق البرهان دون الرجوع إلى القياس الفقهي كما عمل به الشافعي، أي: "ابن حزم يريد أن يؤسس البيان، لا على القياس، قياس

(1) ويقصد داوود الاصبهاني (202-270 هجري) صاحب المذهب الظاهري، للتعرف على مذهبه يرجع إلى الفصل (الثاني عشر، ص 302) من كتاب الجابري.

جزء على جزء كما فعل الشافعي بل على أساس يعتمد القواعد المنطقية المعروفة - قواعد العقل الكوني... والشيء الذي يستبعده ابن حزم استبعاداً تاماً هو (التعليل) الذي يبنى عليه القياس الفقهي. وبطبيعة الحال فإذا استبعدنا التعليل أصبح القياس غير ذي موضوع. ومثلما يرفض ابن حزم التعليل في ميدان الفقه كما نقلنا عن الجابري، فهو يرفض كذلك العلل النحوية كونها: كلها فاسدة لا يرجع منها شيء إلى الحقيقة... ولذلك نجده ينصح بالاكْتفاء في النحو بما هو ضروري لمعرفة قواعد اللغة العربية... إن ابن حزم لا يرى في النحو منطقاً للغة العربية وإنما ينظر إليه كقواعد... مهمتها ضبط (المخاطبة) وضبط (القراءة) لا غير. أما (ضبط) التفكير فتلك مهمة المنطق (ص - 305).

ما هو هذا المنطق الذي عند ابن حزم والذي يقوم بمهمة ضبط التفكير بدل النحو؟ هل هذا النظر هو قطيعة وتجاوز لما قال به السيرافي في المناظرة مع متى المنطقي والتي شكلت لحظة تصطادم بين البيان والبرهان؟ أو هي تعود أساساً إلى مرحلة التأسيس لكل منهما؛ تأسيس البيان على منظومة العقل الكوني الأرسطي؟ عن هذه المنظومة ومنها مبادئ العقل الكوني نعود إلى اتجاه ابن حزم بعد تحديد موقفه من الفقه والنحو، وكيف نظر إلى هذه المبادئ - العلوم العقلية، وخاصة في أمرين مهمين أولهما: (إنكار السببية) من طرف الأشاعرة، الثاني: ما خص (الطبيعة) أو العلوم الطبيعية، والجابري بدأ بالأمر الأول قائلاً: "فلنحاول إبراز موقف ابن حزم من مضمون (البرهان)، أي من العلوم العقلية وأساسها الإيستمولوجي... لنبدأ بمسألة السببية. يقول ابن حزم (ذهبت الأشعرية إلى إنكار الطبائع جملة وقالوا ليس في النار حر ولا في الثلج برد ولا في العالم طبيعة أصلاً... وهذا المذهب الفاسد حداهم على أن يسموا ما تأتي به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من الآيات المعجزات خرقاً للعادة... ولو كان

ذلك عاداته لما كان فيها إعجاز أصلاً. وكل هذه الطوائع والعادات خلقها الله عز وجل فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً ولا يمكن تبديلها عند كل ذي عقل... وهكذا كل شيء له صفة ذاتية، فهذه هي الطبيعة⁽¹⁾ (ص306).

هذا بشأن موضوع (إنكار السببية)، أو الأمر الأول ورد ابن حزم على المتكلمين، أما الأمر الثاني - (العلوم الطبيعية) وموقف ابن حزم أو الرد على الهرمسية ونظرتها اللاعقلانية بشأن الطبيعة، يقول صاحب النص: "أما بالنسبة للعلوم الطبيعية فإن ابن حزم يجردها من كل الشوائب الهرمسية وينظر إليها كعلوم عقلية بمعنى الكلمة. يقول في معرض الرد على الذين نصبوا أنفسهم متكلمين باسم الدين (عابوا كُتُباً لا علم لهم بها ولا طالعوها ولا رأوا منها كلمة ولا قرأوها ولا أخبرهم عما فيها ثقة، كالكتب التي فيها هيئة الأفلاك ومجاري النجوم والكتب التي جمعها أرسطاطاليس في حدود الكلام". ويضيف الجابري قولاً آخر لابن حزم بشأن هذه الكتب: "وهذه الكتب كلها سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته، عظمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم (ص-307).

4- ابن حزم الأندلسي وإبطال الآراء الشيعية الهرمسية التي لا يسندها العقل الكوني

إن مشروع ابن حزم الأندلس، على الرغم من أنه إيديولوجي سياسي مقابل الإيديولوجية السنية التي لم يكن قوامها العقل الكوني والإيديولوجية الشيعية - الإسماعلية التي قوامها العرفان والهرمسية، فما يؤسس هذا المشروع هو منطق العقل الكوني - البرهان. ويرى ابن حزم الأندلسي في العقل مصدر أساس في إنتاج المعرفة وليس مجرد أداة. وهو يرد على الفرق والاتجاهات

(1) هذا الكلام كتبه ابن حزم في مؤلف - الفصل ج 1 ص 181 وفق مصدر الجابري.

الفكرية، أي أنه يمارس النقد العقلي، ونعرض إلى أهم الآراء التي كتبها هذا الأخير وفق قراءة الجابري قبل أن ينتقل إلى أهم فيلسوف وفقه وقاضي قضاة شهده التاريخ العربي بعد ابن حزم، وهو ابن رشد الذي نقف معه في الفقرات القادمة قبل أن ننتقل إلى فكره ومؤلفاته والخوض بتفاصيل أكثر في الفصل التالي. أما عن ما كتبه ابن حزم في الرد على الهرمسية وابن سينا، فيقول صاحب نقد العقل العربي: "ويرد ابن حزم على الأطروحة الهرمسية والأفلاطونية المحدثة التي دافع عنها ابن سينا بإلحاح والتي تقول: (لما كنا نعقل وكانت الكواكب تدبرنا كانت أولى بالعقل منا) يرد على هذه الأطروحة قائلاً: (وهذا الذي ذكره ليس بشيء، لأن الكواكب... فليس تأثيرها تأثير ملك واختيار... فالكواكب مضطربة لا مختارة). ويقول أيضاً (زعم قوم ان الفك والنجوم تعقل وأنها ترى وتسمع، ولا تذوق ولا تشم، وهذى دعوة بلا برهان) - (ص 307)".

ويقول الجابري من جانب ثانٍ: إن ابن حزم يرد كذلك على عدة إيديولوجيات من خلال العقل اليوناني البرهان: "وبنفس المنطق... يرفض ابن حزم بشدة وعنف نظرية الأشاعرة، وبالأخص منهم الباقلاني، التي تقول بجواز صدور (الخوارق والكرامات) من الأولياء وبإمكان (قلب الأعيان والطبائع) من طرف السحرة... وكما يرفض ابن حزم اللامعقول عند الأشاعرة وغيرهم يرفض بنفس القوة العرفان الصوفي والعرفان الشيعي... القائلين بـ (الإمام)... وبنفس المنطق أيضاً يرفض ابن حزم (التقليد). إنه يعترض على القائل بضرورة تقليد إمام أو مذهب معين... وإذا بطل الإلهام والقول بالإمام وبطل التقليد لم يبقَ إلا العقل والحس كمصدر للمعرفة". إذن مشروع ابن حزم الأندلسي هو بالنهاية والكلام للجابري: "يطمح إلى تأسيس البيان وإعادة ترتيب العلاقات بينه وبين البرهان مع إقصاء العرفان إقصاء تاماً. ومن دون شك فإن ما يعطي لهذا

المشروع أهميته التاريخية وأبعاده المستقبلية هو طابعه النقدي من جهة، وخلوه من جهة أخرى من هاجس (التوفيق) أو (الجمع) بين النقل والعقل أو الدين والفلسفة (ص308، 309).

كيف سار هذا الاتجاه الأساس؛ عدم الجمع أو التوفيق بين الشريعة والحكمة - الفلسفة والدين بعد ابن حزم الأندلسي؟ وهل كان مصيره هو نفس ما حصل في المشرق العربي عند الغزالي وقبله ابن سينا؟ ربما جانب من الإجابة لا نقدمها نحن في الفقرات القادمة، فهي قد طرحها الجابري، بل بقدر ما نريد لها أن نعطي روحاً إضافياً كي يساعدنا في فهم ما نعاني منه من تكريس الجهل الإيديولوجي مرة باسم الدين التراثي ومرة بتجاوز ما تقدمه لنا العقلانية وتجاهلها، وهي روح ومشروع موجود في مرجعيتنا العربية الإسلامية وصلت إلى قمة أوجها عند فكر فيلسوف قرطبة ابن رشد وهو ما نتجه إليه في الفقرة التالية.

ثالثاً: ابن رشد حاضراً في فكر الجابري المتجه إلى مشكلة التقدم في الفكر العربي

1- سؤال لا بد من طرحه هنا- لماذا ابن رشد؟

إن الكلام عن مشروع التجديد في فكر ابن رشد، وما ترك لنا من رؤية عقلانية في النظر إلى الدين والمعرفة البشرية، من جهة، ومن جهة أخرى ما قدمه من فكر ورؤى في مواجهة الجهل والانحراف عن مسار العقل، لأن فكر صاحبه يبقى نموذجاً يستحق التواصل معه والإفادة منه. العودة إلى ابن رشد ليست من أجل قراءة نصوص القدماء التي عرض إليها بالنقد والتصحيح وهي تخص زمن هؤلاء وزمن فيلسوف قرطبة الذي يفصلنا عنه ثمانية قرون، بل إن الأمر يتعلق بتجديد وعينا اليوم، وأن مشروعه الإصلاحية رافد أساس في تجديد وعينا، المشروع الذي أخذ العقل (= معرفة الأسباب) مكانة أساسية في بنائه كما هي مكانة الفضيلة. والحق أننا نحن أبناء هذا العصر أشد ما نحتاج إلى العقل الذي يقوم بمهمة الإصلاح والتجديد في قضايانا التي أصبح الفكر الذي يعالجها يعاني من أزمة التقدم والفهم، خاصة المسائل الثلاثة الرئيسة، المعروضة- الدين والمجتمع والمعرفة- العلم. وهي مسائل قد طرحها ابن رشد من منظار عقلي. وهي حاجة مضاعفة بعد أن أصبح ما يشكل قوام الثقافة ومرجعها عندنا هو اللاعقل فقط، فساد الجهل وتضاعف التخلف وهيمنت فقط العقائد المتلقاة الخاطئة، وتكرس كل هذا ليس في وعينا الفكري الثقافي فقط، بل قبله وبعده في واقعنا المعاش الملموس. وأما النظرة العقلانية والفهم إلى قضايانا الكبرى فتركنا لنقيضها اللامعقول يفصل فيها ويعرض لها.

إن مؤلفات ابن رشد قيمتها الفكرية وروحها النقدية تقدم لنا الشيء الكثير كونها رافداً في تغذية فكرنا العربي الذي بقى ينشد الإصلاح ويطلب التجديد في كل قضاياها. هذا دفع فيلسوفنا العربي الجابري إلى عرض فكر ومؤلفات ابن رشد في صلب مشروعه النقدي لعقل الثقافة العربية في تاريخنا المعاصر، وهو يعالج مشكلة التقدم في الفكر العربي، وعبر عنه بـ"متطلبات تحقيق التقدم للفكر العربي، حاضراً ومستقبلاً"⁽¹⁾.

2- ابن رشد حاضراً في كل مؤلفات الجابري

إن فكر ابن رشد كان حاضراً في معظم مؤلفات الجابري، سواء منها التي تناولت التراث⁽²⁾ منذ عام (1978) أم الكتب التي كان موضوعها النهضة العربية الحديثة، حضور يؤكد على العقلانية الرشدية في مواجهة ما ظهر من أقاويل: "مزقت الشارع وفرقت الأمة واتجهت إلى معاداة العلم والعقل، وسارت بالفضيلة والشرعية والعلم إلى غير مقاصدها، ففسدت بأقاويل من قال عنهم أصحاب (الجهل المركب)". وهذه الثقافة - الأقاويل نفسها تشكل حاضراً، وهو يطلب أن نفرق بين أسس ومراجع الجهل وأسس ومراجع العقلانية داخل تراث نتظم فيه لا نفرق بين هذا ولا ذاك فيه. ومن هنا بدأ عمل الجابري ابتداءً من كتابه (نحن والتراث) في الفصل بين فهم ابن رشد وفهم من سبقوه من علماء المسلمين الذين خاضوا في أصول الدين والعقل، فانشغل في عرض طريقة كيف فكر

(1) ص 52، تكوين العقل العربي، الجابري، مصدر سابق.

(2) أشار إلى ذلك في هامش ص 211 - البحث المنشور في نحن والتراث (مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد) وهو بحث مشارك به في ندوة ابن رشد بكلية الرباط في إبريل عام 1978 م.

القدماء من المسلمين العرب، أي طريقة إنتاج العلوم العربية الإسلامية - علوم العقل العربي الذي تجديده وتحديثه يقوم على فهمنا العقلاني للتراث، وهو الذي يشكله ويشكل وعي أهله نحن العرب، إذاً نبدأ بالفكر أولاً في أهم قضية في هذا الفكر.

فيقول- عن ابن رشد والفصل بين طريقته ومنهجه وطريقة ومنهج كل من الفارابي وابن سينا في هذه القضية الأساس: "تطمح هذه المحاولة إلى رسم معالم رؤية جديدة، أعمق وأشمل، للفكر النظري الإسلامي... انطلاقاً من قراءة جديدة نقترحها لفلسفة ابن رشد بكيفية عامة، ونظريته في العلاقة بين الدين والفلسفة بكيفية خاصة". ويضيف قولاً يخص الفصل بين مدرستين: "لقد كانت المدرسة الفلسفية في المشرق، مدرسة الفارابي وابن سينا بكيفية أخص، تستوحي آراء (الفلسفة الدينية) التي سادت في بعض المدارس السريانية القديمة، خاصة مدرسة حران، والمتأثرة إلى حد بعيد بالأفلاطونية المحدثة. أما المدرسة الفلسفية بالمغرب فقد انصرفت إلى البحث عن الأصالة من خلال قراءة جديدة للأصول، لفلسفة أرسطو بالذات". والجابري يفصل بين الاتجاهين إلى مستوى القطيعة المعرفية، فيقول: "ونحن نعتقد أنه هناك روحان ونظامان فكريان في تراثنا الثقافي ترفعه إلى درجة القطيعة الإبيستيمولوجية". ويكتب عن الفرق بين ابن سينا وابن رشد على مستوى المنهج والرؤية: "لقد كان الشيخ الرئيس يقرأ العقيدة الإسلامية والفلسفة الأرسطية معاً، بواسطة النظرة الفلسفية الدينية التي نشرتها مدرسة حران والتي كرستها نظرية الفيض الفارابية. أما بالنسبة لابن رشد فالأمر يختلف. إن مشروعه الفلسفي يقوم أساساً على الفصل بين الفلسفة والدين حتى يتأتى الحفاظ لكل منهما على هويته الخاصة، ويصبح في الإمكان رسم حدودهما

وتعيين مجال كل منهما، من جهة، والبرهنة من جهة أخرى على أنهما معاً يهدفان إلى نفس الهدف⁽¹⁾.

وصل هذا التعريف والفصل إلى قمته من طرف ابن رشد في كتاب (فصل المقال) الذي نقف عنده في الفصل القادم، وهو فصل بين الفلسفة والدين فقال: لكل منهما أصول، ولكن هذا الفصل لا يعني الفصل في هدفين مختلفين واحد للدين وآخر للعقل، بل لهما نفس الهدف وهو الفضيلة. نحن هنا أمام اتجاه قام على انتقاده ابن رشد، اتجاه مرجعيته عرفانية غنوصية في فهمه الدين والفلسفة، فيدمج بينهما، ونموذجاً الفارابي وابن سينا وهو لا يزال متواصلاً في الفكر العربي الإسلامي إلى يومنا هذا، وكتاب (تهافت التهافت) حمل نقداً لهذا الاتجاه الغنوصي الهرمسي من طرف صاحبه ابن رشد الذي قام بمهمة نقد ما دخل في العقيدة علم الكلام من أقاويل فاسدة عرض لها في كتابه الثاني (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) وهذه المؤلفات في ميدان العقيدة علم الكلام وكذلك في مقاصد الشريعة وفي فهم وشرح الفلسفة البرهان العقلي نقف عندها في الفصل القادم المخصص لها كما قلنا سابقاً.

3- إقصاء العرفان والفصل بين البيان والبرهان من ابن حزم إلى ابن رشد

إنها بداية جديدة فعلاً، للفكر العربي ولكن..

الحاجة إلى (التجديد) في فصل العقائد اللاعقلانية التي كانت تهيمن وخاصة في ميدان العقيدة والشريعة وكذلك فتوى تحريم العمل بالفلسفة وتكريس عقيدة خاصة رسمية للمسلمين وتكفير من يعتقد غيرها، ولكن ما هي

(1) نحن والتراث مصدر سابق ص 211، 212، 213.

البداية الجديد في الثقافة العربية الإسلامية أو فكرها؟ يقول الجابري: "إنها بداية جديدة فعلاً، للفكر العربي تلك التي دشنها ابن حزم وعمل بها ابن تومرت"⁽¹⁾ على (صنع) الاداة/ السلطة، الشرط الموضوعي الضروري لحياتها وبقائها بينما عمل ابن باجة⁽²⁾ على تعميق مضمونها العقلاني، الشرط الذاتي لنموها وتجذرها. ومن تكامل الشرط الموضوعي والشرط الذاتي وتلاقحهما ظهر ابن رشد ليعيد بناء هذه البداية بوعي أعمق وعقلانية واقعية أكثر نضجاً، مما جعلها قادرة على طرق آفاق جديدة تماماً (ص 322، 323). ما هو هذا الأفق الجديد الذي وصل إلى قمته عند ابن رشد وكيف عمل على إقصاء العرفان وبناء علاقة البيان والبرهان أكثر عمقاً من ابن حزم؟ نعرض إلى هذا في الفقرة التالية.

-4- إقصاء العرفان وبناء علاقة البيان والبرهان

يعرض الجابري طريقة ومهمة ابن رشد بسؤال: كيف عمل ابن رشد

(1) قام المهدي بن تومرت بحركة إصلاحية في المغرب لمواجهة دولة المرابطين ورفع شعار العودة إلى الأصول وترك التقليد خاصة في ثلاثة أمور: الفقه، وعلم الكلام والنحو، أي يرد القياس والتشبيه، وهو بهذا يرجع إلى ابن حزم في مواجهة هذا الأمر وفق كلام الجابري والذي خصص له ثلاث صفحات (311، 312، 313).

(2) هو الفيلسوف ابن باجة، أبو بكر بن الصايغ توفي سنة 533 هجري، وقد أنتج خطاباً لم يكن هدفه لا نصره البيان ولا تأسيس العرفان، بل إنه اتجه إلى البرهان الرجوع إلى أصول الفلسفة كما هي عند اليونان؛ قراءة أرسطو دون واسطة. وخصص له الجابري الفقرة الخامسة (5). وتناول أهم مؤلف لابن باجة وهو رسالة (تدبير المتوحد). وهو اتجاه برهاني خالص دون الفيض الفارابي ولا الهرمسية عند ابن سينا والعرفان الصوفي الغزالي. ويفصل فصلاً تاماً بين الدين والفلسفة.

فيلسوف الدولة⁽¹⁾ وفقهها، قاضي قضاتها، على إعادة ترتيب العلاقة بين (البيان) و(البرهان)؟... يستعيد مشروع ابن حزم ويتجاوزه في آن واحد، يستعيده كمنطلق واتجاه، ويتجاوزه كمحتوى ومضمون، وهذا شيء واضح ومبرر، فابن حزم كان معاصراً لابن سينا، ومن المستبعد جداً أن يكون قد اطلع على شيء من كتبه، وبالتالي فإن محاولة الشيخ الرئيس تأسيس (العرفان) على (البرهان) وإنشاء (فلسفة مشرقية) مضادة لفلسفة الأرسطية، ستكون غائبة عن مجال تفكيره، أما ابن رشد فسيجد أمامه ليس ابن سينا وفلسفته المشرقية وحسب، بل سيجد نفسه أيضاً أمام الغزالي وهجومه على الفلاسفة باسم العقيدة الأشعرية، بالإضافة إلى محاولته تأسيس (العرفان) على (البيان) في تصوفه الهرمسي (ص317، 318).

5- مهمة ابن رشد تختلف عن مهمة ابن حزم في التأسيس

إن مهمة ابن رشد اختلفت عن مهمة ابن حزم الأندلسي، وشرح الجابري الأسباب، وهي متمثلة في أطروحة ابن سينا وأطروحة الغزالي، فلم تكن لا أطروحة الأول ولا الثاني في أفق ابن حزم، مثلما هما في أفق ابن رشد الذي تصدى لهما من خلال أربعة محاور عرض لها الجابري في هذا النص قائلاً: "وهكذا سيضطر ابن رشد إلى بناء استراتيجية خطابه على التحرك على أربعة جهات - شرح أرسطو وتلخيص كتبه... - الكشف عن (انحرافات) ابن سينا... - الرد على الغزالي: أولاً في تشغبه على الفلاسفة... والرد عليه وعلى عموم

(1) دولة الموحدين، فابن رشد عاش في عهد أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، تولى الخلافة سنة 558 هجري. وللتفاصيل يمكن الرجوع إلى مؤلف الجابري: ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص مركز دراسات الوحدة العربية.

الأشاعرة، في تكفيرهم للفلاسفة وتحريمهم للمنطق والفلسفة... حيث يبين أن النظر في المنطق والفلسفة واجب شرعاً. تنظير منهجية (الأخذ بالظاهر) وإبطال منهجية المتكلمين وطريقة المتصوفة... (ص318). هذه المحاور الأربعة التي حددها الجابري والتي عمل بها ابن رشد في بناء خطابه استراتيجيته سوف نأتي إليها في تفاصيل أكثر عند ما نعرض مؤلفات هذا الأخير في الفصل القادم السادس، أما الآن نتجه إلى قضية توظيف أو علاقة الدين بالفلسفة، كيف كانت قبل ابن رشد وكيف هو نظر إليها؟

6- نظر ابن رشد من علاقة الدين والفلسفة إلى مواجهة التكفير وغلط ابن سينا

طريقة ابن رشد في النظر إلى علاقة البرهان والبيان أو الدين والفلسفة أن الأساس في معرفة الصدق يكون من داخل الدين نفسه والفلسفة، وهو بهذا يختلف في خطابه عن من ذهبوا إلى الدمج بين الاثنين، ويؤكد صاحب النص هنا الجابري على هذا الأمر قائلاً: "ينبغي الخطاب الرشدي كله على النظر إلى الدين والفلسفة كبناءين مستقلين يجب أن يبحث عن الصدق فيهما داخل كل منهما وليس خارجه. والصدق المطلوب هو صدق الاستدلال، وليس صدق المقدمات. ذلك لأن المقدمات في الدين كما في الفلسفة أصول موضوعية يجب التسليم بها دون برهان (ص318)". كلام ابن رشد عن أصول ومبادئ الدين والفلسفة والنظر لهما (كبناءين مستقلين) كلام يرد به على جهتين أو على شخصين (ابن سينا) بفلسفته المشرقية الهرمسية و(الغزالي) صاحب آراء مشوهة عن الفلسفة الذي مصدره فيها ابن سينا الذي لم يلتزم بقواعد البرهان، وهؤلاء انحرفوا عن فهم ما للدين من أصول وما للفلسفة البرهان من أصول، وتحريم العمل بالمنطق والفلسفة من طرف الفقهاء وتكفير الفلاسفة، وعن رأي ابن رشد

في هذه القضية- يسجل الجابري هذا الرأي الرشدي: "فإذا كانت الصنائع البرهانية، في مبادئها المصادرات والأصول الموضوعة فكم بالحرى أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل... فإن الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدال في مبادئ الشرائع. وذلك أنه لما كانت كل صناعة مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها ولا يتعرض لها بنفي ولا إبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك (ص318، 319)".

مثلاً لا يجوز للحكيم الفيلسوف الاعتراض على مبادئ وأصول الدين عند ابن رشد، كذلك عنده لا يجوز لرجل الدين الاعتراض على مبادئ وأصول الفلسفة إلا بعد الاطلاع على أصولها ومبادئها- وهنا يقول عن الغزالي الذي تعرض للفلاسفة والفلسفة: "فوجه الاعتراض على الفلاسفة في هذه الأشياء إنما يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه الأشياء، لا في هذه الأشياء نفسها". ويضيف الجابري قائلاً: "ويلتمس ابن رشد بعض العذر للغزالي فيقول عنه إنه لم يدرس الفلسفة في أصولها وإنما اطلع عليها من خلال أقوال ابن سينا (فلحقه القصور من هذه الجهة). وابن سينا، في نظر ابن رشد، لم يحترم أصول الفلسفة ولا الطريقة البرهانية في عرضها إذ لجأ مثله مثل المتكلمين إلى قياس الغائب على الشاهد (ص319)".

يكتب الجابري عن ما وقع فيه ابن سينا من غلط، حسب رأي فيلسوف قرطبة: "يقول ابن رشد (إن الطريق الذي سلكه ابن سينا في إثبات المبدأ الأول هو طريق المتكلمين، وقوله دائماً وسط بين المشائين والمتكلمين... وقد غلط ابن سينا في هذا غلطاً كثيراً فظن أن الواحد والموجود يدلان على صفات زائدة على الذات. والعجب من هذا الرجل كيف غلط هذا الغلط وهو يسمع المتكلمين من الأشعرية الذين مزج علمه الإلهي بكلامهم". ويشير أيضاً صاحب نفس

النص وعن ابن سينا دائماً: "ومن القضايا التي خرج بها ابن سينا عن الطريقة البرهانية ولم يحترم فيها مبادئ العقل البرهاني خاصة مبدأ (الثالث المرفوع) قضية ما أسماه (بالممكن بذاته الواجب بغيره)... كحل وسط لمشكلة قدم العالم، إذ قال بأن العالم (ممکن بذاته) أي حادث، وفي هذا إرضاء للمتكلمين، ولكنه قال في نفس الوقت، إن العالم (واجب بغيره) (=بالله) أي قديم، وفي هذا إرضاء للفلاسفة. إن ابن رشد يرفض هذه (القيمة الثالثة) التي تجمع بين النقيضين... ويهاجم ابن رشد نظرية الفيض الفارابية السنيوية فيقول عنها إنها (كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين)، كما ينتقد آراء الشيخ الرئيس في مسألة العلم الإلهي لكونها تعتمد هي وآراء المتكلمين على مجرد قياس الغائب (= علم الله) على الشاهد (= علم البشر) (ص 319، 320).

7- ابن رشد: القرآن كله دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه للنظر

(ابن رشد يرد على الفرق)

إن ابن رشد قبل أن يضع شروط الخطاب الديني قام بمهمة انتقاد طريقة الفرق في فهم هذا الخطاب معتمداً على العقل، ونورد هنا خلاصة رؤية ابن رشد أولاً: في الرد على الفرق، وثانياً: شرط خطاب الدين.

يكتب صاحب الكتاب الذي بين أيدينا - تكوين العقل العربي - قائلاً: "فإنه ينتقد بشدة أقاويل المتكلمين، والأشاعرة منهم بالخصوص - والغزالي على رأسهم - هؤلاء الذين يقول عنهم إنهم (أوقعوا الناس) (بسبب تأويلاتهم وظنونهم الكلامية) في شتآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل تفريق... وإذا كان ابن رشد لم ينتقد بتفاصيل مذهب المعتزلة لكون كتبهم لم تصله إلى الأندلس، كما يقول، فإنه يلحقهم بالأشاعرة من حيث طرقهم بالنظر

(يشبه أن تكون من جنس طرق الأشعرية)... أما (الطائفة التي تسمى بالباطنية) وهي رابعة الطوائف التي ناقش ابن رشد أقاويلها... فهو يرد عليها من خلال رده على الصوفية باعتبار أنهما معاً تعتمدان (العرفان) مصدراً للمعرفة (ص320).

وأما الخطاب الديني فيقوم على ثلاثة مبادئ، عند فيلسوف قرطبة، وهو مستقل بنفسه عن خطاب البرهان الفلسفي: "المبدأ الأول يؤكد أن الخطاب الديني هو دوماً على وفاق مع ما يقرره العقل، إما بدلالته الظاهرة وإما بتأويل. والتأويل له حدود وشروط كما سنرى. والمبدأ الثاني هو أن القرآن يفسر بعضه بعضاً، ومعنى ذلك إذا وجدت آية يخالف ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلي فلا بد أن تكون هناك آية أخرى يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقي المقصود بالآية الأولى، أي المعنى الموافق للعقل. وأما المبدأ الثالث فهو يفصل في ما يؤول وما لا يؤول. ويقرر ابن رشد أن الدين يقوم على ثلاثة أصول لا يجوز التأويل فيها قط وهي: الإقرار بوجود الله وبالنبوة وباليوم الآخر. أما ما عدا ذلك فقابل للتأويل، ولكن بشروط ثلاثة: الشرط الأول احترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير... الشرط الثاني احترام الوحدة الداخلية للقول الديني... فلا مجال لإقحام التصورات الهرمسية أو نظريات الفلاسفة في الصرح الديني الإسلامي لأنها تخرج عن مجاله التداولي وتشوش وحدته الداخلية. والشرط الثالث مراعاة المستوى المعرفي لمن يوجه إليه التأويل".

وننبه إلى أن التأويل هنا عند ابن رشد للدين الوحي ما بين (ظاهر) وبين (باطن) هو مختلف عن (الظاهر) و(الباطن) عند الشيعة إجمالاً؛ أو حسب الجابري "فتصنيف القول الديني إلى ظاهر وباطن حسب ابن رشد لا يعني أكثر من التمييز بين ما هو حقيقة وما هو مجاز (ص321)".

8- خلاصة الجابري عن أصالة فكر ابن رشد وخطأ مقولة التوفيق بين الفلسفة والدين

يخلص الجابري في نهاية كلامه عن ابن رشد في كتابه (تكوين العقل العربي) إلى رد القول الخاطئ المتداول والمنسوب جهلاً إلى أن فكر ابن رشد قام على (التوفيق بين الفلسفة والدين)، وهذا الموضوع نعرض إليه أكثر في فقرات كتاب (فصل المقال) في الفصل السادس القادم، أما الآن فنتجه إلى ما كتب ابن رشد وفق نص شارحه الجابري قائلاً: "شرح فيلسوف قرطبة أرسطو بواسطة أرسطو نفسه... مما مكنه من تخلص فلسفة المعلم الأول من الشوائب التي تعرضت لها في العصر الهلينيستي وفي العصر الإسلامي إلى عهده. وفي هذا النوع من الشرح القائم على الاجتهاد الذي تحكمه نظرة إكسيومية واعية صارمة تبرز حقاً أصالة ابن رشد... لأنها تقرب المسافة بين المنظور الأرسطي والمنظور الإسلامي... دون أن يترك هاجس (التوفيق)، أو (الجمع) بين الفلسفة والدين يطغى عليه فيقول أرسطو ما لم يقل أو يحمل النص الإسلامي ما لا يحتمله. وإذن فإن (ما في الدين) ليس مجرد (مثالات لما في الفلسفة)، بل لكل منهما كيانه الخاص ومنهجه الخاص. ولكن هذا لا يعني أنهما متناقضان بل بالعكس فـ(الحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة)... ترميان إلى هدف واحد هو: معرفة الحق (والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له) - (ص322)".

العبارة الأخيرة وقبلها من العبارات التي وضعها الجابري بين قوسين نقلها عن مؤلفات ابن رشد الأساسية، وهنا كي نوفي الدرس حقه نعرض إلى هذه المؤلفات نفسها التي قام على الإشراف والتعليق والشرح لها الفيلسوف العربي الجابري عارضاً مكانة العقلانية والفهم الصحيح للعلاقة بين العقل والشريعة في فكر مشروع فيلسوف قرطبة وقاضي القضاة ابن رشد، الذي قرأ أصول فلسفة -

أرسطو والشرعة الوحي، فرد وصحح الأخطاء عند الذين نسبوا أقاويل إلى الفلسفة والشرعة، وخاصة من أصحاب علم الكلام وأصحاب مرجعية العرفان والهرمسية من الفلاسفة أو الحكمة.

وفي الفصل التالي السادس نعرض إلى مؤلفات هذا الفيلسوف العقلاني العربي الإسلامي الذي منذ البداية اتجهنا إليه ليكون رافداً في تجديد وعينا العقلاني وروحنا بما حمل من أصالة وعقلانية ودعوة دائمة إلى التجديد لجميع قضايا الثقافة العربية الإسلامية.

الفصل السادس

مؤلفات ابن رشد الأساسية بناء العقلانية وضرورة
العلم والمعرفة

الفصل السادس

مؤلفات ابن رشد الأساسية بناء العقلانية وضرورة العلم والمعرفة

ضرورة تجديد وعينا الدائم بعقلانية أسلافنا

نسجل هذا القول قبل أن نخوض في مؤلفات ابن رشد (الأربعة) المخصص لها هذا الفصل تحديداً. إن الغرض من عرض هذه المؤلفات - هو (تجديد وعينا) بأهمية إعادة فهم إنتاج فيلسوف قرطبة. وأليس هذا هو الذي دفعنا إلى قراءتها من جديد؟ وخاصة أن الإنتاج الرشدي كان متجهاً إلى ميدانين معاً، ميدان النقد أولاً، والدعوة إلى ميدان العمل بالفكر والحرية في الرأي بقولنا المعاصر ثانياً. نعم، إن الروح العقلانية التي نظر بها إلى العقيدة نحن اليوم أحوج لها من أي زمان مضى، كونها عقيدة تحاصرنا وتبث جهلها بين الناس لنفس الأغراض التي شكلتها والصراعات التي رافقتها في تراثنا إلى أن قام فيلسوف قرطبة بإثبات فسادها. إن تراثنا العربي الإسلامي مصدر حمل إلينا عقيدة إلغاء العقل ونشر التجهيل، هذا من جهة، ومصدر إلى الانفتاح والرأي وتبني العقلانية من جهة ثانية. وعندما نجد في تراثنا كلاماً صادراً من فقيه وفيلسوف بوجوب جهة العلم وأنه لا يتعارض والشريعة، وكل ما صدر من كلام عن تعارض بينهما في التاريخ العربي الإسلامي، ليس عائداً عن فتوى وتكفير إلى الشريعة

نفسها، بل إلى من دفع بها إلى خدمة أغراض غير أغراضها الحقيقية ومنها السياسة، والأذى لحق بالشرعية من هذا الطريق، كما أن أذى الجهل لحق بالعقل وفق قول ابن رشد نفسه، والفقرات القادمة تؤكد هذا الاتجاه العقلاني تأكيداً، ونبدأ بأول مؤلفات ابن رشد (فصل المقال) الذي أسس هذا الاتجاه العقلاني.

مؤلفات ابن رشد في رد الآراء المنحرفة عن علاقة الشريعة والفلسفة

أولاً: كتاب فصل المقال/علاقة الدين بالمجتمع

الكتاب الذي بين أيدينا (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) هو الكتاب الأول الذي يمثل فكر وآراء صاحبه ابن رشد في أهم قضية عرضت للثقافة العربية الإسلامية، قضية علاقة الشريعة والفلسفة، وقد بدأ به الجابري ضمن مؤلفات ابن رشد التي نعرض إليها في هذا الفصل، وهو المشرف عليها، وهو أيضاً من قام إضافة إلى (محققي النصوص) بمهمة الشروح ووضع التعليقات على هذه المؤلفات، التي قال عنها: أما عملية توزيع النصوص المحققة إلى فقرات، وتجهيزها بوسائل القراءة الحديثة، من فواصل ونقط وعلامات الشكل وغيرها، وكذا اختيار النص ككل وكأجزاء، وإغناؤه بشروح وتعليقات تضع العبارة الرشدية في السياق الذي كان يفكر فيه صاحبها، وهو يكتب، فتلك جوانب نتحمل فيها وحدنا المسؤولية كاملة، تماماً كما هو الشأن في المدخل العام والمقدمة التحليلية، اللذين يتصدران كل واحد من هذه المؤلفات الرشدية....

هذا الكلام أو التوضيح يكفي ويغني، فلا حاجة بنا عند ما نعرض إلى كل مؤلف من مؤلفات ابن رشد (الأربعة) هنا إلى ذكر تقسيم الفقرات والنصوص وغيرها، وسوف نكتفي فقط بالإحالة إلى الآراء والأفكار والفصل بين الكلام المنقول فالذي يكون بين قوسين (...) هو لابن رشد، والكلام بين مزدوجتين..." هو للمشرف الجابري، ونفصل بين كلام المحقق للنص لكل كتاب من الكتب

(الأربعة)، ووضع رقم صفحة الكتاب نهاية الكلام المنقول، وسوف نقسم مواضيع كل كتاب إلى فقرات - أرقام: 1- و-2-.

1- فصل المقال

نبدأ، بأول هذه الكتب، ابتداء من التقسيم الذي وضعه الجابري لكتاب (فصل المقال) أولاً: كتب تقديم شرح أسباب إعادة طبع مؤلفات ابن رشد. ثانياً: كتب مدخلاً عاماً للكتاب، شرح وضع تاريخ الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي في المشرق والمغرب قبل ابن رشد، أعني - تاريخ العلاقة بين الدين والفلسفة في الإسلام. ثالثاً: كتب مقدمة تحليلية حول النص الأصلي من ثلاثة أقسام مرتبة وفق فقرات المؤلف الأصل - (1) - التكلم بين الشريعة والحكمة (الفقرات: 1-19). (2) - أحكام التأويل، (الفقرات: 20-58). (3) - طرق التصديق... وأصناف الناس، (الفقرات: 59-84)، وهذا القسم الأخير يزيد القول به ابن رشد في مؤلفه الثاني: (مناهج الأدلة في عقائد الملة) الذي نعرض إليه بعد الكتاب الأول هذا الذي بين أيدينا مباشرة. رابعاً: عرض إلى النص الأصلي - أولاً: مقدمة التحقيق - للمحقق (محمد عبدالواحد العسري)، ثانياً: نص فصل المقال، مع درج - نص "ضميمة في العلم الإلهي" نهاية الكتاب، يعود إلى فيلسوف قرطبة.

بعد أن عرضنا إلى التقسيم الذي وضعه الجابري عن كتاب (فصل المقال) نأتي إلى الأهم، أي الإجابة عن السؤال بشأن أهمية ومكانة هذا كتاب في فكر صاحبه، وهو يعالج أهم قضية واجهت تاريخ الإسلام، ألا وهي قضية (علاقة الدين بالمجتمع)، لتكون القضية المشتركة في مؤلفات ابن رشد، فيكتب الجابري قائلاً عن القضية الأساس في فكر - مؤلفات فيلسوف قرطبة: "وإذا، فالقضية

الأساس التي يطرحها ابن رشد في كل من (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) و(الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) وفي (تهافت التهافت) وكتاب (الضروري في السياسة)، هي بلغتنا المعاصرة: قضية العلاقة بين (الدين والمجتمع) كما طرحت في التاريخ الإسلامي إلى عهده. وهذا ما يتضح للقارئ من خلال تقدمنا في هذا المشروع⁽¹⁾ - (ص 8). إذًا، فعندما نعرض إلى كتاب (فصل المقال)، فإن هذا معناه نعرض إلى فكر درس قضايا علاقة الدين بالفلسفة والعقل والعلم والحرية في التفكير.

هذا أمر القضية الأولى، أما أمر القضية المهمة الثانية، وهو الغرض الفكري من وراء نشر فكر - مؤلفات ابن رشد، أي قضية ما أسماها الجابري تجاوز (أزمة الفهم) التي رافقت عبارات وفكر فيلسوف قرطبة، قائلاً عند نهاية المدخل العام للكتاب: "إن القضية الجوهرية التي يطرحها هذا الكتاب ليست (التوفيق بين الدين والفلسفة)، كما درج على القول بذلك كل من كتب عن ابن رشد. إن فيلسوف قرطبة لا يوفق، بل يقرر توافق وعدم تعارض الشريعة والحكمة، ويقرر بقوة أن التعارض هو بين كل من الفلسفة وظاهر الشرع وبين تأويلات المتكلمين (الذين أوقعوا الناس في شتآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس). أما الفلسفة والشريعة فهما أختان - لا بالنسب بل بالرضاعة - ترضعان من منبع واحد هو (الحق)، و(الحق - كما يقول - لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له)،

(1) سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد: (1) فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع) صدر عام 1997م، ونحن نعتمد هنا الطبعة الخامسة 2011م، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

وتسعيان نحو غرض واحد هو (الفضيلة)، كما سيتضح ذلك من المقدمة التحليلية التي نعرض فيها- بلغتنا المعاصرة- مضمون هذا الكتاب (ص50).

إذاً، بالتالي نحن أمام نظرة عقلانية رشدية، في هذا الكتاب إلى الفلسفة وإلى (علم الكلام) وما أحدث أهله من (تباغض وحروب بين الناس)، نظرة توزعت في مؤلفاته الأساس (الثلاثة) التي ذكرها الجابري أعلاه. وهو الذي كتب بعد المقدمة مباشرة في أول كلام له في بداية المدخل العام للكتاب⁽¹⁾، قائلاً: "إذا نحن أردنا أن نلخص في كلمات مضمون الكتاب الذي بين أيدينا (فصل المقال...) وجب القول إنه فتوى نقض وإبرام في شرعية الفلسفة، وتأسيس لفقه التأويل، ومن وراء ذلك طرح العلاقة بين الدين والمجتمع. (ص11).

(1) يشمل- المدخل العام الذي كتبه الجابري لمؤلف فصل المقال حوالي (41) صفحة من أصل صفحات الكتاب 130. وهو مهم يمكن الرجوع إليه.

ابن رشد في رد الآراء المنحرفة للعلاقة بين العقل - الفلسفة والدين

(وجوب النظر العقلي في مواجهة فتوى التكفير والمنع)

موضوعان قام عليهما الكتاب - الأول هو رد فتوى تحريم النظر بكتب القدماء أو الفلسفة بالذات، أي رداً على ما كتبه الغزالي في مؤلفه (تهافت الفلاسفة)، وهو ما بدأ به ابن رشد مباشرة: "لا يشتمل كتابنا، فصل المقال، على مقدمة، وإنما ينطلق ابن رشد كعادته في معظم كتبه - مباشرة بعد الحمدلة - إلى بيان الغرض من الكتاب فيقول (فإن الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر (يوضح الجابري بالقول) - أي من منظور فقهي وليس من منظور فلسفي (فيعود الكلام لابن رشد) - "هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور؟ أم مأمور به إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب؟"⁽¹⁾. ويضيف الجابري: "أهدف من الكتاب إذن هو بيان حكم الشرع الإسلامي في (علوم الأوائل) وبالتخصيص (الفلسفة وعلوم المنطق). والكتاب في مجمله رد على الغزالي ونقد المتكلمين ولمذهب الأشاعرة خاصة (ص 53، 54)". بعد الفقرة الأولى يقوم الجابري بمهمة القيام بوضع تعريفات

(1) هذا الكلام لابن رشد جاء في الفقرة الأولى من فصل المقال حسب شرح الجابري.

وتوضيحات تقرب المعنى إلى القارئ أكثر عن ما قصده ابن رشد في الفقرة الأولى ونصوص ابن رشد إجمالاً بشكل عام، أي رفع - التوترات أو التشوّه الذي يلحق بالنص⁽¹⁾، وهذه التعريفات المهمة تشمل كل الفقرات التي تمثل كلام ابن رشد.

(1) ملاحظتان سجلهما الجابري تخلصان سياق قراءة نصوص ابن رشد يمكن الرجوع إلى الصفحات: (= 54، 58).

ضرورة النظر في الفلسفة فهي لا تصطدم مع الشريعة الإسلامية

ينتقل الجابري إلى ضبط الفقرات وهي (20 فقرة تمثل القسم الأول: التكلم ما بين الشريعة والحكمة) ويشرح ما ذهب إليه وما قصد به ابن رشد من كلام. فبعد أن قام ابن رشد ببيان غرض الكتاب كما قلنا أعلاه، يكتب بكل وضوح عن ضرورة بناء خطاب بقولنا المعاصر ويدعو إلى نقد الخطاب الذي يرفض الفلسفة، خطاب يعتمد على الشريعة الإسلامية حسب رأي أصحابه. وابن رشد يرى أن هذا الكلام لا ينسجم والشريعة الإسلامية التي ليس فيها تحريم للفلسفة، وإنما تدعو إلى العقل الذي هو معرفة الأسباب، ويأتي ابن رشد إلى الوحي نفسه يستدل به، لإثبات قوله هذا، ويقول الجابري عن هذا الأمر الأساس عند ابن رشد: "التكلم بين الشريعة والحكمة 1- وجوب (اعتبار الموجودات)... وجوب تعلم المنطق يقرر ابن رشد أولاً أن (فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها)، ويقرر ثانياً أن الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك، تارة باستعمال (الأمر) كما في قوله تعالى ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأْأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر-2)، وتارة بتوظيف صيغة تفيد طلب كما في قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأعراف 184).

ويضيف الجابري كلاماً: "يرى ابن رشد أن آية ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأْأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ إضافة إلى آيات أخرى هي نص صريح على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً. ذلك لأن اعتبار القياس بعينه... من مقدمات إلى نتائج

تلزّم عنها وهو القياس العقلي... فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات، بأفضل أنواع القياس وأتمها وهو المسمى برهاناً (ص 59).

إن الفلسفة ليس بدعة، ووجوب الأخذ من غيرنا من الأمم، ونطلع على ما عند غيرنا، عن هذين الأمرين يقول ابن رشد: أما القول: إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول من الإسلام، فقول مردود، لأن النظر في القياس الفقهي وأنواعه لم يكن هو أيضاً في الصدر الأول وإنما استنبط بعد ذلك. وليس يُرى أنه بدعة (ص 59، 60). وبالتالي: "يجب إذن: (أن نضرب بأيدينا في كتب القدماء فننظر فيما قالوه من ذلك فإن كان صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه".

بعد هذا النقل لابن رشد يكتب الجابري شرحاً عن استعمال المنطق وكان الأساس للبرهان - العقل الكوني الأرسطوي تحديداً: "هذا عن المنطق بوصفه مجرد آلات. ولكن الآلات ليست غاية في ذاتها، فهي مجرد وسيلة، حتى عند القدماء الذين اخترعوها. وقد استعملوها في فحص الموجودات ودراساتها وتوصلوا إلى نتائج هي هذه العلوم التي تركوها لنا. فهل نضرب صفحاً عن ذلك كله ونبدأ من الصفر؟ هذا غير معقول". إذاً، النظر في المعرفة عند غيرنا لا يعارض الشريعة، إذاً على ماذا اعتمد من حرم هذا النظر؟ نقرأ رأي ابن رشد عن هذا الموضوع، وهو الذي يفصل بين الصواب والأخذ به، والخطأ وتجنبه: "فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك ما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق، قبلناه منهم، وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم. إن النظر في

كتب القدماء واجب بالشرع، إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه.

إذن بعد كل هذا الكلام لابد من أمرين نحدد لهما - الأول: "أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذا كان في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه". والثاني: "أن من نهى عن النظر فيها (= كتب القدماء) من كان أهلاً للنظر فيها - وهو الذي جمع أمرين: أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية - فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق معرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله". ويعلق الجابري على هذا الكلام لابن رشد في نفس النص علاقة هذا الأخير بأرسطو العقل الكوني ومعرفة الأسباب، قائلاً: "ولابد أن ابن رشد يستحضر هنا كون أرسطو انطلق في منظومته الفلسفية من فحص الموجودات المتغيرة وأنواع الحركة الخ... ليصل إلى المحرك الأول أو السبب الأول: الله (ص 61)".

• إن النص واضح لمن يتمعن فيه عن شرعية الفلسفة بمقتضى فتوى ابن رشد: "تلك هي فتوى ابن رشد بـ شرعية الفلسفة"، وضرورة عند من يمارس الفلسفة، الشرط الأول: (ذكاء الفطرة)، والثاني: "العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية"⁽¹⁾. إضافة إلى أن من يقوم بالعمل بالفلسفة عليه أن لا يتحول من موقف إلى آخر وعليه أن يلتزم هدف الفضيلة وعدم المتاجرة بها، أو مناصرة طرف على طرف ثانٍ، فهذا حسب كلام الجابري غير مشروع.

(1) ذكاء الفطرة هي حسب الجابري وفق قول ابن رشد يعني بها: امتلاك الموهبة والاستعداد لدراسة العلوم الفلسفية، وأما العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية، فتعني بقولنا اليوم الأمانة العلمية (ص 61، 62).

ماذا قال لنا ابن رشد عن حرية التفكير العقلاني

عندنا ثلاثة أمور أساسية وواضحة كتب عنها (ابن رشد- في كتابه فصل المقال- القسم الأول) عن علاقة الدين بالفلسفة بقولنا المعاصر، حسب تقسيم فيلسوفنا المعاصر الجابري، والأمور الثلاثة- الأول: ضرورة النظر في الحكمة- الفلسفة ومنها تعلم المنطق. الثاني: النظر لا يخالف الشريعة بل هي تحت عليه. والأمر الثالث: القياس العقلي كما هو العمل بالفقه يوجب معرفة الأشياء في الوجود وهو عمل لا يُعد بدعة كما الفقه والعمل به في استنباط الأحكام من الأدلة الشريعة. إن هذا الكلام الصادر من فيلسوف وقاضٍ فقيه كان نقداً على من أفتى بتحريم العمل بالحكمة وهي أقاويل ما قبل ابن رشد من جهة، ومن جهة ثانية الرد على من قاموا بتشويه الفلسفة الذين لم يقرؤن أرسطو ونصوصه كما هي، فهو عندما يرد على الغزالي فيقول القصور جاء إليه من ابن سينا الذي دمج الدين بالفلسفة رغم أن كل منهما له أصول ويجب قراءة أصول الدين وأصول الفلسفة، أي الفصل بينهما لا الجمع على الرغم من أن الهدف واحد للدين والفلسفة وهو الفضيلة بالنهاية. ووقفنا عند هذا الموضوع في فقرات (الفصل السابق الخامس) عن أزمة العقل العربي ولحظة الغزالي الأشعري ومن قبله ابن سينا واتجاهه العرفاني. هذا عن عدم التعارض بين العقل أو الفلسفة والشريعة، ولكن ماذا إذا حدث تعارض بينهما- تعارض ما في البرهان مع ما في الشريعة ما هو الحل؟ الإجابة في القسم الثاني من (أمر التأويل) حيث نرى رأي صاحب مقولة (من رفع الأسباب رفع العقل).

القسم الثاني : من مؤلف فصل المقال (أحكام التأويل)

عند التعارض بين الوحي والفلسفة فإن الحل هو التأويل

كتب المشرف على إعادة قراءة نصوص ابن رشد، قائلاً: "التأويل موضوع للاجتهاد... وليس موضوعاً للإجماع"، واضعاً هذه الجملة كأصل بدأ به في طرح الأمر الثاني الذي خاض به ابن رشد في مؤلفه (فصل المقال)، وهو أمر (أحكام التأويل)، وهو ليس (بدعة)، عندما يحدث تعارض بين ما هو عندنا وما هو عند غيرنا ما هو الحل؟ يكتب الجابري عن هذا الموضوع ناقلاً عن ابن رشد وشارحاً معاً بعض العبارات لصاحب فصل المقال لتوضيحها أكثر قائلاً- "النظر في كتب القدماء واجب بالشرع"، هذا الكلام لابن رشد يطرح حوله الجابري هذا السؤال: "ليكن. ولكن ما العمل إذا وجدنا في هذه الكتب أنحاء من المعرفة بالموجودات... توصل إليها أصحابها بالنظر البرهاني ولكنها غير موجودة عندنا في شريعتنا، أو فيها ما يتعارض مع ظاهر نصوصها نوعاً من التعارض؟"، الإجابة على هذا السؤال لا يقدمها من طرحه وهو الجابري، بل نجدها عند فيلسوف قرطبة، فيكتب صاحب السؤال: "يجيب ابن رشد قائلاً- (إن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما) سكت عنه الشرع فلا إشكال هناك لأنه- (بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي).

كما أنه لا إشكال فيما نطق به الشرع وجاء ظاهر النطق موافقاً لما أدى

إليه البرهان فيه. أما إذا جاء ما أدى إليه البرهان - أي ما ورد في العلوم الفلسفية البرهانية - مخالفاً لما يدل عليه ظاهر الشرع فإن الحل هو التأويل (ص 63). وهذا التأويل بنظر صاحبه وهو المهم ليس (بدعة)، ولكن ما هو هذا التأويل وحدوده؟ الإجابة في النص التالي: "ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بلسان العرب". في التعبير المجازي. والتأويل بهذا المعنى ليس بدعة ولا خوف منه، فهو كالتأويل الذي يمارسه الفقيه في كثير من الأحكام الشرعية. والمسلمون مجمعون (على أنه ليس يجب أن تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المؤول منها وغير المؤول) (ص 63).

وبالتالي لا معنى للقول بوجوب الإجماع بالتأويل وخرق التأويل لا يوجب التكفير، وهذا كلام ابن رشد يرد به على تكفير الغزالي الفلاسفة: "إذاً، ليس هناك إجماع في التأويل، وإنما هو الاجتهاد في طلب الحق والاختلاف حول ما يؤول وما لا يؤول ونوع التأويل". وهذا الفكر يمثل قمة حرية الرأي وتبني العقلانية في فهم الأشياء والسبيل هو الاجتهاد للجميع، أي حرية الرأي والتعبير في قولنا المعاصر، دون تكفير ولا طعن.

تكفير الغزالي لفلاسفة الإسلام في ثلاثة مسائل، ونقد ابن رشد المزدوج

(ليس يمكن أن يتقرر إجماع في أمثال هذه المسائل). هذا كلام ابن رشد، يرد فيه على الغزالي الذي قال بتكفير فلاسفة من المسلمين في المسائل الثلاث وعالجها ابن رشد في غير نص⁽¹⁾ وهي: "... القول بقدم العالم، وبأن الله لا يعلم الجزئيات، وبأن الحشر إنما يكون للنفوس دون الأجساد، فمسألة فيها نظر... حتى يقال ها هنا خرق للإجماع". إن ابن رشد هنا عندما يرد على الغزالي، لم يكن دفاعاً عن رأي الفلاسفة في المسائل الثلاث على أنها صحيحة، فابن رشد له رأي مختلف عن ما قال به من غلط هؤلاء الفلاسفة، ولكن الرد على غلط التكفير الذي قال به الغزالي، وهو غلط في مسائل أيضاً سجلها ابن رشد دون أن يقوم بتكفيره، بمعنى ثانٍ حسب الجابري: "تكفير الغزالي للفلاسفة لا مبرر له".

المسائل الثلاث المذكورة وضعها الجابري في ثلاثة عناوين عرض معها رأي ابن رشد: أ- العلم الإلهي لا يقاس على العلم البشري، فيما يخص مسألة العلم الإلهي يؤكد ابن رشد بادي ذي بدء (أن الحكماء المشائين - أتباع أرسطو - لا يقولون إن الله لا يعلم الجزئيات أصلاً،... ولا معنى لوصف علمه تعالى بأنه جزئي أو كلي كما نصف علمنا نحن). وإذن (فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة، أعني تكفيرهم [= الفلاسفة] أو لا تكفيرهم) - (ص 64).

(1) كتاب تهافت التهافت، لابن رشد وهو ما نتوقف عنده في الفقرة الثالثة في هذا الفصل الثالث.

العنوان الثاني الفرعي الذي وضعه الجابري في شرح رأي ابن رشد في المسألة الثانية (القول بقدم العالم)، والاختلاف فيها أيضاً لا يوجب التكفير، والعنوان كما يلي: (ب- المذاهب.. ليست تتباعد حتى يكفر بعضها بعضاً)، ويضيف قائلاً عن هذا الموضوع: (وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه، والمقصود ليس أشياء العالم، فالجميع متفق على أنها حادثة متغيرة متحولة، بل المقصود "العالم بأسره" منذ أول وجوده، فهو موضوع للاختلاف، ليس بين الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين وحسب بل وبين الفلاسفة القدماء أنفسهم. ذلك لأن (العالم) بهذا المعنى لا يمكن الجزم فيه بأمر معين: فلا برهان على أنه قديم ولا على أنه محدث". وأما كلام ابن رشد حسب ما نقل الجابري في نفس السياق عن هذا الموضوع - المسألة - قدم العالم أو حدوثه، قوله: (فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم سماه قديماً، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً، وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً: فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة. فالمذاهب في [تفسير] العالم ليست تتباعد حتى يكفر بعضها أولاً يكفر (ص 65)).

واضح رد ابن رشد على أقاويل أهل الكلام الذين مارسوا رد (الغائب على الشاهد - القياس)⁽¹⁾، معتمداً صاحبه على مصدرين: البرهان والوحي، الأول يكشف جهل الفلاسفة، ابن سينا تحديداً، والثاني - يكشف جهل أهل

(1) يمكن الرجوع لتفاصيل أكثر إلى: الجابري بنية العقل العربي القسم الأول البيان (الفصل الرابع - القياس البياني وإشكالية التعليل). للتوضيح فقط، فإن علماء الكلام يستعملون منهجهم الخاص (الاستدلال بالشاهد على الغائب بدلاً من قياس الغائب على الشاهد، لاعتبارين ديني وإبيستيمولوجي) للتفاصيل أكثر انظر - 143، و ما بعدها، نفس المصدر.

الأقاويل من المتكلمين بالعودة إلى الوحي - القرآن، الغزالي خاصة صاحب مقولة التكفير.

إذن البرهان لا يؤكد على ما قاله الفلاسفة من المسلمين أصحاب المرجعية الغنوصية أو فكرة الفيض، والشرعية ليس فيها ما يؤكد على ما قاله أهل الكلام، هؤلاء الذين قالوا إن العالم محدث من لا شيء، أي من عدم المحض، فيكتب الشارح الجابري مع نص ابن رشد عن هؤلاء من المتكلمين قبل فيلسوف قرطبة، قائلاً: "على أن المتكلمين... هم متأولون كذلك (فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع عدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نص أبداً) (ص 65)". المهم عند ابن رشد هو من أخطأ معذور ومن أصاب مأجور ويعني منهم أهل العمل - من أهل التخصص بقولنا اليوم، كونها مسائل حسب قوله: (فهذه مسائل عويصة يصعب تحديد الصواب من الخطأ فيها. والمختلفون فيها هم إما مصيرون مأجورون، وإما مخطئون معذورون) (ص 65).

رغبنا هنا قبل الانتقال إلى المسألة الثالثة - أن نشير إلى ما كتبه الجابري عن أمرين مرتبط كل واحد منهما بكلامنا هنا، أعني التمييز بين من أصاب برأيه فهو (مأجور) ومن أخطأ برأيه فهو (معذور)، فالرأي يكون تأويلاً، ويشرح الجابري ما قصد به ابن رشد من موضوع - أمر: (ما يؤول وما لا يؤول)، وأن هذا العنوان يحمل دلالة؛ فعندنا من الوحي ما لا يحتاج إلى تأويل كونه ظاهراً بنصه، وعندنا من الوحي ما يحتاج إلى تأويل الباطن وخاصة إذا لم يكن ظاهره موافقاً بما يقول به العقل أو البرهان أو يصل إليه. وإن هذا الرأي لابن رشد في غاية من الأهمية، ولهذا السبب يفرد شارحه، أعني الجابري مساحة كي يبقى النص الرشدي - منظومته واضحة متماسكة في هذا الموضوع، كما فعل ابن رشد بمنظومة أرسطو بشرح نصوصه، باعتباره (الشارح الأكبر) لمنظومته، وابن رشد لم

يكن شارحاً، بل مجتهداً تجاوز أرسطو في مسألة مهمة وهي مسألة (وحدة العقل ووحدة الوجود) وفق ما كتب الجابري عن مقاصد ابن رشد⁽¹⁾.

المسألة الثالثة "حشر النفوس أو الأجساد" وضع لها هي الأخرى عنواناً خاصاً (ج- المعاد كوجود... والمعاد كأحوال) بدأ به في عرضها وفق ما كتب عنها ابن رشد نفسه، قائلاً: (بعد هذا الاستطراد الذي ميز فيه ابن رشد بين ثلاثة أصناف من القول الديني؛ ظاهر لا يجوز تأويله البتة لكونه يتعلق بالمبادئ، وظاهر يجب تأويله على العلماء ويمنع على غيرهم، وظاهر متردد بين الصنفين. بعد هذا الاستطراد الذي كان بمثابة تمهيد لطرح المسألة الثالثة التي كفر بها الغزالي الفلاسفة مسألة حشر الأجساد، طرحاً منهجياً، ينتقل إلى هذه المسألة متسائلاً: تحت أي صنف من هذه الأصناف الثلاثة يندرج "ما جاء في صفات المعاد وأحواله؟"

ويجب: إنه يندرج في الصنف الثالث المختلف فيه: الأشعرية يقولون بحمله على الظاهر، وآخرون يتأولونه ويختلفون في التأويل، ومن هؤلاء الغزالي نفسه وكثير من المتصوفة. والرأي عند ابن رشد [والكلام للجابري] أنه يجب التمييز بين (المعاد) كوجود آخر، كحياة أخرى بعد هذه الحياة الدنيا، وبين صفات وأحوال هذا المعاد، والإيمان بالمعاد كوجود آخر مبدأ من مبادئ الدين لا يجوز تأويله. أما (صفات) هذا الوجود، أي هل هو للنفوس فقط، فالتأويل فيها جائز إذا كان (لا يؤدي إلى نفي الوجود) وجود المعاد (ص 68).

(1) انظر كتاب: ابن رشد سيرة وفكر دراسة نصوص الطبعة الأولى 1998م مركز دراسات الوحدة العربية - الفصل الحادي عشر - ص 182، الطبعة الثالثة سنة 2007.

خاتمة كتاب فصل المقال : علاقة الدين بالمجتمع

أولاً : التأويل - ابن رشد شجب ممارسة السياسة في الدين

بعد أن ينتهي الجابري من الفقرة رقم (2) التي عنوانها- تكفير الغزالي للفلاسفة حكم لا مبرر له- من القسم الثاني "أحكام التأويل" من كتاب فصل المقال) ينتقل إلى الفقرة رقم (3): الغزالي تنقصه "الفضيلة العلمية الخلقية". عرض فيها إلى فعل وكتب الغزالي وعدم التزامه بمذهب أو رأي، وبما أن رأي ابن رشد هذا في الغزالي معروض أساساً في كتاب (تهافت التهافت) والذي نقف معه في هذا الفصل، فلا أن حاجة نكرر هنا ما سنعرض إليه لاحقاً، بشأن تعامل الغزالي مع العلم الفلسفة. أما خاتمة نص مؤلف (فصل المقال) والذي ينقسم إلى قسمين من أصل (58 فقرة)، فهذه الفقرة الأخيرة (58) التي ختم فيها كتابه بقوله: (هذا ما رأينا أن نثبته في هذا الجنس من النظر، أعني التكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل في الشريعة) (ص71). أما القسم الثالث أو الإضافي (طرق التصور والتصديق في الشريعة) والذي يدور عليه عرض الجابري هنا في شرح الكتاب الذي بين أيدينا (فصل المقال)، فهذا القسم بما أن مواضيعه هي نفسها موضوع الكتاب الثاني لابن رشد (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة)، وهو موضوعنا التالي، فلا نرى حاجة لنكرر هنا ما سوف نعرض إليه هناك.

ثانياً: رأي ابن رشد في الغزالي (منع كتبه)

نعرض هنا إلى ما جاء في كلام ابن رشد الفيلسوف الفقيه في ما أحدث الغزالي من أذى بالشرعية والفلسفة، ومواقفه وأزمته ومقاصده، مقاصد الغزالي ليس العلم بل استمالة الناس. إن ابن رشد يرى وجوب منع كتب الغزالي كونها تضر معاً: الشرعية والفلسفة، وطرحها بعبارة واضحة تؤكد على (منع كتبه)، وأما السبب: "... الغزالي خرج بالفلسفة من نطاقها فتكلم فيها بكلام جدلي يزرع الشكوك ويشوش الذهن...الفلسفة عرضها عرضاً غير علمي غير برهاني (ص 70-71)".

أما عن أزمة الغزالي، فهو كان منقسماً، بين ما كان مطلوباً منه من دولة النظام السلجوقي، وبين ما حدث له من معرفة عرفانية والكلام للجابري: "لم يستقر على مذهب يعكس قناعاته الثابتة، فهو أشعري مع الأشاعرة صوفي مع المتصوفة فيلسوف مع المتفلسفة... (ص 70)". ويضيف: "يوظف النصوص الدينية لدى (الجمهور) بقصد استمالاته نوعاً من الاستمالة... هو أن التأويل الذي قام به المتكلمون وأذاعوه ونشروه لم يكن من أجل حفظ عقيدة الجمهور، بل، كان أساساً، من أجل توظيف الدين لأغراض سياسية، ومن هنا التظاهر بحمايته من خطر الفلسفة (ص 75)". ولم يكن الأمر وقفاً عند هذا التحول فقط من مذهب إلى مذهب عند الغزالي، بل إنه امتد إلى أن لحق الضرر الشرعية والفلسفة معاً، ونختم فقرتنا بهذا الكلام لابن رشد كخلاصة وضعها الجابري لكتاب فصل المقال: "خلاصة: الدين والمجتمع إفشاء التأويل للجمهور مزق الشرع... لأنه كان دوماً لأغراض سياسية... (فإن النفس مما تخلل هذه الشرعية من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم)، وبخاصة ما عرض لها من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة: فإن الأذية من الصديق هي أشد أذية من العدو. أعنى

أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، فالأذية ممن ينسب إليها هي أشد الأذية، مما يوقع بينهم من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة. وقد آذاها (=الشريعة) أيضاً كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها، وهي الفرق الموجودة (75).

أما رأي ابن رشد في الغزالي وتعامله مع العلم، فيقول الجابري عن هذا الموضوع: "فهو من جهة يفتقد إلى (الفضيلة العلمية)، فبعد أن قرر حكم الشرع في النظر في كتب القدماء، وبعد أن شرح حكم أحكام التأويل ورد على الغزالي في تكفيره الفلاسفة... ينتقل إلى حكم (إفشاء التأويل) لغير أهله. وإن عبارة (إفشاء التأويل) كما جاءت في نص ابن رشد تعني -أن التأويل لا يصح إلا عند أهل العلم ولا يكون إلا في كتب البرهان وإذاً هي كذلك لا يقوم بالتأويل إلا من هم أهل البرهان- هذا من جهة، ومن جهة ثانية لا يجب أن تسلك طرق: الشعرية والخطابية والجدلية، وهي تؤدي إلى الإقناع، ولكن لا تبحث عن الحقيقة وهي المقصد كما هو مسلك البرهان.

في أمور كثيرة أخذها ابن رشد على الغزالي ما بين تنقله من مذهب إلى مذهب، إلى فقدان (الفطرة الفائقة) و(العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية)، فالغزالي حسب كلام فيلسوفنا الجابري: "لا يتعامل مع العلم من أجل العلم ذاته بل هو يسخره لأغراض تقع خارج العلم... إن غرضه هو التشويش على الفلاسفة. (فإن العالم بما هو عالم، إنما قصده طلب الحق، لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول)". كما وأن الغزالي من جهة أخرى لم يقرأ أصول الفلاسفة لأرسطو: "وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا، فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة".

ثالثاً: القضية الجوهرية - قضية السياسة والتأويل

بقى أمر مهم أو القضية الجوهرية في الكتاب الذي بين أيدينا (فصل المقال)، قضية السياسة والتأويل "لخدمتها، من المتكلمين. والجابري يقول: "بكلمة واحدة التأويل عملية سياسية، أو قل: ممارسة للسياسة بواسطة الدين، لغته وأحكامه... التأويل في الإسلام كان وما يزال هو الوسيلة المفضلة لممارسة السياسة بعيداً عن المجال الطبيعي. وإلحاق ابن رشد على عدم إفشاء التأويل للجمهور ليس له معنى آخر غير شجب ممارسة السياسة في الدين (ص76)". السياسة التأويلية التي تفرض عقيدة خاصة وتحارب حرية الفكر، وابن رشد له فكر ورأي في هذا الميدان. والكتاب الثاني الذي نتجه إليه الآن فيه مزيد عن هذا الفكر أو الموضوع.

ثانياً: كتاب: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة/ أقرب إلى مشاغل عصرنا

حاجتنا اليوم إلى الإنتاج الرشدي مضاعفة

(1) تراثنا لم يكن واحداً، كان مصدراً لمحاربة العقل وكان مصدراً

للافتتاح والعقلانية

إن هذا الكتاب الذي ألفه ابن رشد هو: (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة)⁽¹⁾. الأساس فيه هو رأي "ينتهي فيه صاحبه إلى الحكم على آراء

(1) العنوان الكامل للكتاب هو: سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد (2) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - أو نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الإيديولوجي ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل. الإشراف الجابري الطبعة الثالثة 2007 نعتمدها هنا، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

المتكلمين بالبطلان كونها لا تصلح لـ (الجمهور) ولا لـ (العلماء). هذا الكلام ما بدأ به المشرف والشارح لمؤلفات ابن رشد، أعني الجابري في الصفحة الأولى من الكتاب الذي بين أيدينا. وهو ما أسماه "هذا كتاب في نقد (علم الكلام)"، إذًا، نحن أمام كتاب نقدي لعلم معروف ولعالم وفيلسوف مشهور هو فيلسوف وقاضي قضاة قرطبة.

بعد هذا الكلام نبدأ بتقسيم المشرف للكتاب. أولاً: كتب مقدمة تاريخية عن تاريخ وأسباب ظهور علم الكلام تحت عنوان (مدخل عام في تاريخ علم الكلام: 1- في البدء كان الخلاف) عرض فيها تاريخ نشوء الفرق وأسباب ظهور (علم الكلام) ومسائله وبها عرفت الفرق (المعتزلة) أولاً، و(الأشاعرة) ثانياً، و(الباطنية الشيعية والمتصوفة) ثالثاً. وفصل بين المعتزلة والأشاعرة على الرغم من أن (العادة) وإنكار (السببية)⁽¹⁾ كانت هي من تحكم علم الكلام المعتزلي والأشعري، وعدم اللجوء إلى الأسباب أو العقل الكوني الأرسطي الذي شرح منظومته ابن رشد⁽²⁾، كما نبين لاحقاً. كما وأن الجابري فصل بين مرحلتين في (علم الكلام) الأولى (مرحلة المتقدمين) والثانية (مرحلة المتأخرين) حسب عبارة صاحب المقدمة، تنتهي الأولى عند إمام الحرمين الجويني، وتبدأ الثانية منذ لحظة تلميذه الغزالي، وهو الذي ينشغل به ابن رشد، أعني علم الكلام الأشعري.

(1) انظر تفاصيل أكثر: بنية العقل العربي (2) الجابري، القسم الأول: البرهان - الفصل الخامس (الجوهر والعرض 1- المكان والزمان ومشكلة السببية) .

(2) انظر رابعاً من هذا الفصل كتاب: ابن رشد سيرة وفكر دراسة نصوص، المؤلف الجابري - الفصل الحادي عشر - تجاوز ما قاله أرسطو إلى ما يقتضيه مذهبه الوجود والعقل والاتصال. مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الثالثة 2007م.

وأما ما وضعه المتكلم الأشعري المعروف فخر الدين الرازي (544-606 هجري) من اتجاه "بينما كان ذلك المتكلم الأشعري الكبير والمتفلسف يعيد تأسيس المذهب الأشعري باعتماد القياس الأرسطي وتوظيف المفاهيم الفلسفية التي أبدعها ابن سينا أو كرسها، كان ابن رشد الفيلسوف والفقيه يفكك المذهب الأشعري... وبينما اتجه الرازي إلى العمل على تجاوز مشاكل علم الكلام... بالاستعانة بفلسفة ابن سينا حتى التبت مسائل علم الكلام بالفلسفة كما يقول ابن خلدون، كان فيلسوف قرطبة مشغولاً بالفصل، ليس بين الفلسفة والكلام- إذ لم يكونا قد اندمجا بعد- بل بينها وبين الدين جملة... الرازي يدمج فلسفة ابن سينا في العقيدة الأشعرية. وابن رشد يعيد بناء كل من الفلسفة والعقيدة القرآنية... تخلص الفلسفة من تأويلات ابن سينا والرجوع بها إلى أرسطو بالذات... وتخلص العقيدة من تأويلات المتكلمين (ص31).

عرض الجابري في هذه المقدمة التاريخية ما حدث في المشرق العربي الذي بدأ منه الخلاف وانتهى إلى بناء العقيدة الأشعرية السنية مقابل موقف أهل المغرب- الأندلس من هذا الصراع. ثانياً: كتب (مقدمة تحليلية- ابن رشد وتصحيح العقيدة، تضمنت ثلاث فقرات رئيسة- أولاً: الكتاب: الإطار والأفق. ثانياً: بنية الكتاب ومضمونه. ثالثاً: أهم القضايا المطروحة). ثالثاً: عرض مقدمة المحقق الأستاذ (مصطفى حنفي). رابعاً: عرض النص الأصلي للكتاب في ثلاثة أبواب رئيسة- [الباب الأول في الذات]. و[الباب الثاني: في الصفات]. و[الباب الثالث: في الأفعال]. والنهاية [خاتمة: قانون التأويل]. كان ذلك خلاصة النظرة التاريخية عن تطور علم الكلام الإسلامي لما قبل ابن رشد، وتقسيم الكتاب الذي بين أيدينا الذي وضع له الجابري عنواناً فرعياً (= نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الإيديولوجي للعقيدة دفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر

والعمل)، وهو يتضمن أولاً: نقد العقيدة الأشعرية السنية تحديداً بكل وضوح،
وثانياً: حرية الفكر والاختيار.

(2) الغرض من الكتاب: مقدمة تحليلية- ابن رشد وتصحيح العقيدة

أول فقرة في مؤلف (منهاج الأدلة) تبدأ من تبيان غرض صاحبه الذي أشار أو وعد به في كتابه الأول (فصل المقال)، ما خص العلاقة بين الشريعة والحكمة- الفلسفة وعدم التعارض بينهما، وإن حصل فالحل هو التأويل. وهذا معناه أن مشروع ابن رشد واحد متواصل، مشروع إصلاحى تجديدي، وهذا ما أكد عليه شارحه الجابري في (مقدمة تحليلية)، وركز كلامه على أهم الأسس التي تكون النص الرشدي، وفق تقسيمه الكتاب كما بينا هذا أعلاه، رافعاً اللبس عن النص أو العبارة غير الواضحة فيه. ونبدأ بالفقرة الأولى من (مقدمة تحليلية) التي كتبها المشرف على المشروع الرشدي، أعني الجابري.

أولاً: الكتاب: الإطار والأفق

عرض الجابري من خلال هذه الفقرة الأولى التي بدأ بها: (أولاً: الكتاب: الإطار والأفق) أربعة عناوين فرعية- الأول- (1- مرجعيات متعددة)، قائلاً: "يمكن ربط الكتاب الذي بين أيدينا... كاستمرار للكتاب السابق له، أعني فصل المقال- الذي أعلن فيه ابن رشد عن نيته في تأليف كتاب في (الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها) يكون كبديل لتأويلات المتكلمين التي قال عنها: إنها مزقت الشرع وفرقت الناس" (ص65). إذن ابن رشد في هذا الكتاب ينطلق من رؤية واحدة واضحة أكدتها العلاقة بين ما جاء في كتابه (فصل المقال) بشأن موضوع التأويل كما بينا ذلك سابقاً عند عرضنا الكتاب الأخير،

والتواصل مع فتوى الجد ابن رشد ضد (بيانات التكفير)⁽¹⁾، التي أصدرها أهل الكلام من الأشاعرة، وكذلك والكلام للجابري المخاطب في نص ابن رشد الشخصية الأشعرية المعروفة مؤلف كتاب (الإرشاد)، وأستاذ الغزالي وهو (الإمام الجويني) الذي يقول عنه- الجابري: "فإن أبا المعالي الجويني... حاول إيجاد حلول للمشاكل الكثيرة التي كان يعاني منها علم الكلام الأشعري. ويبقى الغزالي حاضراً... بوصفه الرجل الذي (طَمَّ الوادي على القرى)". محاور علم الكلام الثلاثة: ذات الله، صفاته، أفعاله. تراثنا (أقاويل محدثة وتأويلات فاسدة).

العنوان الفرعي الثاني: (2- بين الإرشاد للجويني والكشف لابن رشد) عرض إلى حضور الإمام الأشعري الجويني وكتابه الإرشاد، وما وصل إليه علم الكلام بالذات عند هذا الأخير ومحاوره الثلاث (ذات الله، صفاته، أفعاله) وهي: الأركان... تشكل الأبواب الرسمية في علم الكلام... وأما اللواحق فتتناول قضية الإمامة ومسائل فرعية أخرى أقل أهمية. ويضيف الشارح أن ابن رشد تعامل مع نص الجويني، أي كتابه الإرشاد... متعاملاً مع آرائه بوصفها أنضج ما أنهى إليه الكلام الأشعري... وهكذا فبينما يقتصر الجويني في كتابه على تقرير مذهب الأشعرية في صورته الرسمية التي اتخذها في زمانه، يأخذ ابن رشد على عاتقه مهمة واحدة مزدوجة قوامها نفي وإثبات، نقد وتقديم بديل. وهذا ما يتضح من خلال أول كلام بدأ به كتابه قاصداً أساساً العرض والنقد، وهو كتاب (أقاويل محدثة وتأويلات فاسدة) (ص 66، 67).

(1) بيانات التكفير نشرها الجابري في كتابه هذا، وهي ملحق من ثلاثة نصوص- النص الأول: بيان الاعتقاد القادري. النص الثاني: بيان البغدادى. النص الثالث: فتوى ابن رشد الجد في عقيدة الأشاعرة. وهذا الأخير رد على النصين.

العنوان الفرعي الثالث: (3- القضية - قضية الدين والمجتمع)، بمعنى ثانٍ إن القضية التي تصدى لها ابن رشد هي أعمق من كونها قضية كلامية، وقد عبر عنها هنا وفي كتابه (فصل المقال) كذلك، فهي تخص (الدين والمجتمع والإصلاح والدفاع عن العلم وحرية الإرادة)، وهذا موضوع شغل فكر ابن رشد: "وهو أساساً شاغل اجتماعي سياسي يتمثل في (الأضرار) التي نجمت عما قامت به الفرق الكلامية من (التصريح للجمهور) بتأويلاتها، وما نتج عن ذلك من (شنآن وتباغض وحروب) وتمزق للشرع وتفريق للناس (كل التفريق)(ص68)".

ويؤكد صاحب النص على اهتمام ابن رشد في موضوع (المجتمع والسياسة) وشرح عمل أهل الفرق من تفريق وتمزيق الشريعة، قائلاً: "وتتضح آفاق هذا الشاغل الاجتماعي السياسي في ثنايا الكتاب، وفي أكثر من موضوع، فهو يشبه حال الشريعة، يعني الدين، بدواء ركه من عدة عناصر، دواء طيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر، فجاء رجل لم يناسبه ذلك الدواء فغير من تركيبه وقال للناس هذا هو الذي قصده ذلك الطبيب فصدقوه وأخذوا من ذلك الدواء فأصابهم بسببه مرض، ثم جاء رجل آخر وادعى نفس الادعاء وفعل نفس الشيء، وأصاب الناس مرض آخر. ثم جاء ثالث فراجع... إلخ وادعوا ما ادعى الأول والثاني وفعلوا فعلهما. ويضيف الجابري قولاً عن ابن رشد بشأن تأويلات الفرق وانتشار الإفساد في الشريعة، ويشبه تأويلها في الشريعة، بتغيير تركيب دواء الطبيب الماهر: "(ما فعله بالشرع الخوارج ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية". ثم جاء أبو حامد [الغزالي] فطم الوادي على القرى)، أي أغرقها. وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء، على ما أداه إليه فهمه".

وأما العنوان الفرعي الرابع والأخير الذي كتبه الجابري ليتتهي فهو:

(4- البعد الإصلاحي للكتاب: الدفاع عن العلم وحرية الإرادة)، وأخذ مساحة أوسع من العناوين السابقة الفرعية الثلاثة من الفقرة الأولى (الإطار والأفق) لـ(مقدمة التحليلية)، كونه خاصاً بمشروع ابن رشد الإصلاحي إجمالاً، خاصة في جانبي العلم وحرية التفكير في أهم موضوع وهو (علم الكلام)، وأليس هذا الكتاب نفسه وضع له الجابري عنواناً فرعياً (نقد علم الكلام...)، وعن هذا الأمر نعرض إلى أهم ما كتب هذا الأخير بقوله: "نستطيع أن نتبين في الكتاب الذي بين أيدينا كتاباً في الدفاع عن العلم... التصور العلمي الفلسفي للكون الذي يشيده العقل بعيداً عن أي شاغل آخر غير طلب الحقيقة. وذلك ضدّاً على تأويلات المتكلمين الذين ذهبت بهم الرغبة في نصرة آرائهم إلى بناء ما يسمونه (الشاهد)، أي الكون وظواهره، بالصورة التي تمكنهم من قياس (الغائب) عليه. و(الغائب) عندهم هو عقائدهم الكلامية في موضوع ذات الله وصفاته وأفعاله".

ويضيف قائلاً: "فقد انتهى التطور بعلم الكلام عند الأشعرية إلى آراء في الكون مبنية على ما يقررونه، من خلال الجدل الكلامي، وليس من خلال البحث العلمي والفلسفي، حول طبيعة، أي حدوثه الذي بنوا وجهة نظرهم فيه على ما سموه (الجوهر الفرد)، وما ألحقوا به من خصائص تطال عالم الإنسان، إضافة إلى إنكارهم (الضروريات العقلية)، وفي مقدمتها: مبدأ (الهوية) ومبدأ السببية، وفعل (الطبايع) - وهي المبادئ التي يقوم عليها العلم والفلسفة - مكرسين آراء في التجويز تقبل المحال من أي نوع كان. هذا مع سلبهم الإنسان حرية الإرادة والاختيار والقدرة على إتيان أفعاله، جاعلين من (القضاء والقدر) ومن تجويزهم الجور والظلم على الله تعالى، ما يجعل وجود الإنسان بلا معنى، اللهم إلا ما يقولونه من (الابتلاء)، ابتلاء الإنسان واختباره. من هنا يبدو كتاب ابن رشد أقرب ما يكون إلى مشاغل عصرنا، إلى حال العقل العربي (المعاصر)

الذي ما زالت تتحكم في كثير من حامليه تلك التصورات التي قررها المتكلمون حول الطبيعة والإنسان وعلاقة الله بهما والتي رآها ابن رشد بالأمس أبعد ما تكون عن الحقائق العلمية الفلسفية بعدها عن مقصد الشرع ومن الغاية توخاها من الدين.

إذاً، هذا هو جوهر فكر ابن رشد، الفيلسوف الذي كان: "مدافعاً بقوة وإخلاص عن العلم والحرية، وأيضاً وبشكل لم يسبق إليه، عن قضايا الدين الخاصة كالنبوة وكمال الشريعة الإسلامية قياساً على ما تقدمها من شرائع، مناقشاً قضية الحرية الإنسانية ومسألة القضاء والقدر ومسألة السببية وما نسميه اليوم بالاحتمية، مناقشة علمية عميقة أقرب إلى الفكر الحديث، خاصة نظرية (تلاقي سلاسل الأسباب) التي فسر بها كورنو مسألة الاحتمية (ص 69، 70).

ثانياً: بنية الكتاب ومضمونه

(1- فرق محدثة وأقاويل مبتدعة)

هذه الفقرة الثانية (بنية الكتاب ومضمونه) عالج بها الجابري من خلال ثلاثة (عناوين فرعية) ابتداء من العنوان الفرعي (1- فرق محدثة وأقاويل مبتدعة)، قضية مركزية دار كلام ابن رشد حولها في مؤلفه هذا (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) قضية المعرفة أساساً بقولنا اليوم، أو ما قاله أصحاب الفرق من تأويل بشأن أهم قضية وهي (حدوث العالم). بدأ الجابري عرضه لهذا الموضوع من تحديد أشهر الفرق التي قصدها ابن رشد وتكلم أصحابها عن مسألة حدوث العالم، وهي: كما يقول أربعة: الأشعرية والمعتزلة والباطنية والحشوية. إذن نحن أمام ألفاظ أساسية تحمل معها عدة معاني عند تناول كل فرقة، فإنكار دور العقل والاستغناء عنه كما هو قول أصحاب الفرق

الحشوية: "تعارض مع الحكمة التي من أجلها خلق الله العقل للإنسان (ص72)". والفرقة الثانية التي يعرض إلى كلامها ابن رشد هي الصوفية: "وأما الصوفية وهم داخلون ي عداد الباطنية الذين ذكرهم كفرقة (فيزعمون- بقول ابن رشد- أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفوس عند تجريدتها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة= بالتفكير- على المطلوب)... هذه الطريقة، طريقة الكشف والإلهام... (ليست عامة للناس بما هم ناس، فضلاً عن أنها ليست الطريقة التي قصد الشرع حمل الناس عليها): فالقرآن كله دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر".

بقى المعتزلة، وهم الفرقة الثالثة، أما المعتزلة فيقول ابن رشد عنهم أن كتبهم لم تصل إلى الأندلس في زمانه وإن كان يبدو أنها من جنس طرق الأشعرية، هذه الفرقة الأخيرة الرابعة حسب التصنيف، أعني الأشعرية هي التي ينالها الاهتمام من ابن رشد ويكتب الشارح الجابري عن هذه الفرقة قائلاً: "يبقى الأشعرية إذن، وهم الذين كانت لهم السيادة،... يحلل طريقتهم في إثبات العقائد الدينية الإسلامية، ويكشف عن جوانب الوهن والخلل فيها من الناحية المنطقية، ويبين ابتعادها، عن الطريقة التي (قصد الشرع حمل الجمهور عليها)، وهي الطريقة الواردة في القرآن الكريم من جهة، وتناقضها، مع العقل والمعرفة العلمية الفلسفية من جهة أخرى (ص72، 73)".

هذا هو جوهر كلام ابن رشد في رفض وانتقاد أقاويل أصحاب الفرق في أهم قضية هي (حدوث العالم)، أعني الفرق الأربعة (الأشعرية والمعتزلة والباطنية والحشوية). يبقى أمر (الشيعة) عند ابن رشد، فهل عرض إلى أقاويلهم؟ الإجابة- ابن رشد لا يدخل معهم بنقاش كونهم أساساً يعدون الإمامة ركناً من أركان العقيدة وهذا ما كان يرفضه أساساً.

العنوان الفرعي الثاني (2- العلماء والجمهور: الفرق في المعرفة، لاغير). يؤكد واضع هذا العنوان على القول: "ولا بد من الوقوف قليلاً مع هذا التمييز الذي يقيمه ابن رشد بين العلماء والجمهور: إنه تمييز على مستوى المعرفة فقط". وبقي تمييز آخر قال به ابن رشد، وهذه المرة بين العلماء والمتكلمين، ويعني من العلماء دراسة الفلاسفة الذين هدفهم البحث عن الحقيقة والوصول إلى اليقين وبناء العلم من أجل العلم نفسه الذي به ينال الإنسان كماله، ومن الفلاسفة يقصد أرسطو، وأما المتكلمون فغرضهم من الدراسة كسب الأنصار فقط. والدراسة التي انشغل بها ابن رشد ما خص منها الأصول والمقدمات بشأن (الغائب والشاهد). وهي من محاور نظام البيان وأساس علم الكلام الذي قام بانتقاده ابن رشد في هذا الكتاب خاصة ومناصرة اتجاه العلم - الفلاسفة كون منهجهم أقرب إلى فهم الأصول وإثبات المقدمات من أهل الكلام: "الفلاسفة... ينطلقون من دراسة الشاهد أي معطيات الحس والتجربة والارتقاء بها إلى الغائب أو ما وراء الطبيعة إلى العالم الإلهي، وهم يتوخون اليقين الذي يتوقف على صدق المقدمات التي يعتمدونها، وتماسك الخطوات المنطقية التي يسرون عليها... غرضهم بناء العلم نفسه.... أما المتكلمون الجدلون فهم، بالعكس من ذلك ينطلقون من أصول مذهبهم التي تتعلق بالغائب أي بعالم الألوهية... ثم يبنون الشاهد، أي معطيات الحس، بالشكل الذي يمكنهم من الاستدلال به على صحة تلك الأصول، هدفهم... كسب الأنصار وليس بناء العلم (ص74)".

التوافق بين الشريعة والعلم

وأما العنوان الفرعي الثالث والأخير من الفقرة الثانية من (مقدمة التحليلية) فهو: (3- الكلام شيء... والمعرفة العلمية البرهانية شيء آخر). الخلاصة التي كتبها الجابري الشارح عن رأي ابن رشد هي أولاً: تخص المنظومة الأرسطية المترابطة الأجزاء عن نظام الكون، كالبناء يشد بعضه بعضاً ويستند بعضه إلى بعض، وهي تعني (المعرفة العلمية- العلم البرهاني الأرسطي)، وما قال به أرسطو في دراسة الطبيعة أو ظاهرة واحدة هي الحركة أو الحركات والتي يحركها المحرك الأول أو السبب الأول، لنقل الله. ووفق ما كتب ابن رشد⁽¹⁾ فإن نظام أرسطو كان حاضراً داخل وعيه وهو يعالج آراء أهل الكلام، من خلال منظومة أرسطو خاصة مسألة (المحرك الأول وتحريكه للعالم، وهي حاضرة في فكر فيلسوف قرطبة: "فكر أرسطو خاصة، لم يكن يستسيغ التحريك من بعد وبدون واسطة".

هذه الصورة لنظام الكون... يجب استحضارها في الذهن عند متابعة ابن رشد في مناقشته للمتكلمين... وعند عرضه لـ (المعنى الظاهر) للآيات التي يستشهد بها بوصفها تعبر عن (الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الناس عليها). إن حماسة ابن رشد لهذا (المعنى الظاهر) في النصوص الدينية... حماسة صادقة... كان يراه أقرب إلى (المعرفة العلمية) في عصره... كان يؤمن إيماناً

(1) نعتي هنا ما كتب ابن رشد: تلخيص كتب أرسطو كما يحيل إليها الجابري في الهامش. انظر هامش صفحة 75.

ويعتقد اعتقاداً راسخاً بهذا التوافق... ولذلك قال بصدد هما إنهما معاً الحق بعينه (والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له). ومن هنا كان إعجاب ابن رشد بأرسطو لا يوازيه ولا يتفوق عليه إلا إعجابه بالقرآن وإيمانه به. ومن هنا إشارته إلى تلك السعادة التي يحس بها من يجمع بين المعقول والمحسوس (ص-75، 76).

ثالثاً: أهم القضايا المطروحة

هذه الفقرة الثالثة والأخيرة التي نقف عندها ضمت خمسة عناوين فرعية حسب تقسيم الجابري، شارحاً جانباً آخر من فكر ابن رشد في مؤلفه الذي بين أيدينا (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة). أول العناوين الفرعية هو: (1- مسألة (حدوث) العالم: مقدمات فاسدة كلها)، قائلاً: "لنعرض لأهم القضايا الكلامية التي ناقشها ابن رشد وقدم فيها بديلاً. وتأتي في مقدمة مسائل ما يعرف في علم الكلام بـ(حدوث العالم)، وهي قضية مركزية في المذهب الأشعري، كما عند المعتزلة قبلهم، ليس فقط من حيث مضمونها العقدي... أن الله خلق العالم من عدم، بل أيضاً... (المقدمات العقلية) التي بنى عليها الأشاعرة استدلالاتهم في هذه المسألة والتي هي تؤسس وتحكم استدلالاتهم، وبالتالي وجهات نظرهم في القضايا الأخرى، وهذا ما أدركه ابن رشد بعمق، ولذلك نجده يولي أهمية خاصة لهذه القضية... (76)". ولنقف مع نفس القضية وهي أساس علم الكلام نظرية الجوهر الفرد والعلاقة مع عقيدة التوحيد الإسلامية الدينية وأقوال أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة وتطور هذه القضية إجمالاً.

رأينا أن نعرض إلى عقيدة التوحيد بداية، وبعدها نظرية الجوهر الفرد، والعقيدة الإسلامية كما نعلم تقوم على (التوحيد) مقابل (الشرك والتعدد

والوسائط) كما جاء في القرآن نفى التعدد والوسائط والتأكيد على الإله الواحد وظهور الكلام الإسلامي في الرد على من قالوا بإنكار الوحدانية، وكذلك إثبات وجود الله ومسألة القديم الإله والمحدث والفصل النهائي بين ذات الخالق وذات المخلوقات ورفع الاتصال بين الله والمخلوق على مستوى الأنطولوجي الوجود وأما الاتصال الفكري المعرفي، أي الوحي (القرآن) فهو يكون وحياً عبر الأنبياء، وهؤلاء هم بشر وفق الآيات القرآنية نفسها، إلى أن تطور بعد مسألة نظرية العلاف الجوهر الفرد والتوظيف لها في مسائل أخرى غير الرد على من قالوا بإلهين اثنين (المانوية الفارسية خاصة)، ومنها الفصل بين قسمين من مبحث علم الكلام عند بحث هذه المسائل الأول - قسم خص (دقيق الكلام) والثاني - قسم خص (جليل الكلام). ونقرأ ما كتب الجابري عن العقيدة قائلاً:

"تنطلق عقيدة التوحيد الإسلامية كما يقررها القرآن... من رفض الشرك بنوعيه: الشرك القائم على القول بتعدد الإلهة والشرك المبني على القول بوسائط بين الله والإنسان، ومن ثمة كانت الرؤية القرآنية للعلاقة بين الله والإنسان، بين الله والعالم علاقة انفصال، فالله واحد لا شريك له: منفصل عن العالم والإنسان انفصلاً تاماً ومن جميع الجهات: بوحدانيته، بذاته وصفاته وأفعاله. وهو منزّه عن مشابهة مخلوقاته له. والتوحيد بهذا المعنى هو ما قام البيانون للدفاع عنه أمام الديانات والتصورات الأخرى... والتي كانت تركز نوعاً من التعددية على مستوى الألوهية ونوعاً من الاتصال العضوي بين عالم الألوهية وعالم البشر، كالمانوية مثلاً⁽¹⁾.

(1) نقد العقل العربي (2) - بنية العقل العربي... الجابري 176، الطبعة السادسة 2000 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

وبعد ذلك يأتي الجابري إلى نص في العقيدة الكلامية أقرب إلى مبادئ المعتزلة شارحاً صاحبه⁽¹⁾ طريقة الوصول إلى إثبات وجود الله والفرق بين أفعاله وذاته وصفاته وبين المخلوقات، فيكتب: "هذا الفرق المطلق بين ذات الله الخالق وذات المخلوقين بين صفاته وصفاتهم، وبين أفعاله وأفعالهم، يرفع كل الجسور بين الله والعالم، ولا يبقى ثمة إلا الجسر الوحيد الذي يمدّه الله بينه وبين بعض عباده، وهو الوحي الذي يخص به من اصطفاه من البشر أنبياء ورسلاً، وهو جسر يقع على المستوى المعرفي فقط. أما على المستوى الأنطولوجي، مستوى الوجود ونوعية الوجود، فلا جسر مطلق بل انفصال.... على جميع المستويات، مستوى الذات ومستوى الصفات ومستوى الأفعال، وهي المستويات الثلاثة التي تمحور حولها الخطاب الكلامي. ولما كان المتكلمون قد بنوا خطابهم هذا على الفصل بين ما هو إلهي... وما هو طبيعي وبشري، فإنهم قسموا كلامهم، أعني مباحث علمهم إلى قسمين: جليل الكلام وموضوعه تأكيد وحدانية الله ولإثبات القدم لذاته وصفاته وأفعاله، ودقيق الكلام وموضوعه تأكيد العدد والتركيب في العالم وإثبات الحدوث له ولكل ما فيه، ذوات وصفات وأفعالا⁽²⁾."

ونضيف قولاً في سياق نفس كلامنا عن علم الكلام، أن هذا العلم الذي اعتمده نظام البيان مرجعاً في بناء قضايا ومبادئه إضافة إلى نظرية العلاف (الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ) هناك مبدأ التجويز⁽³⁾ أن يكون الإنسان

(1) القاسم الرسي. صاحب كتاب أصول العدل والتوحيد، انظر تفاصيل هامش الصفحة 177 المصدر السابق.

(2) نفس المصدر ص - 177.178.

(3) يمكن الرجوع إلى الفصلين الخامس والسادس القسم الأول البيان - المصدر السابق الجابري بنية العقل العربي.

إنساناً كما هو ويجوز أن يكون غير ما هو عليه، وهو كلام يرفع الحكمة والأسباب وهذا ما كان رافضاً له ابن رشد الذي عرض إلى هذه القضايا باعتبارها ليست خطابية لغوية، بل برهانية علمية - حسب علم أرسطو في عصره.

وأما ما خص (علم الكلام) والدفاع عن العقيدة أمام من أنكرها، فيؤكد صاحب النص قائلاً: "تجمع الكتب على أن أبا الهذيل العلاف (131-235 هجري) كان المنظم لمذهب المعتزلة... له... ستون كتاباً في الرد على المخالفين في دقيق الكلام وجليله... إن التمييز بين دقيق الكلام وجليله إنما صار ممكناً بعد أن ألف أبو الهذيل في (الجوهر الفرد) أي الجزء الذي لا يتجزأ، وهو محور ما نسميه هنا بـ (الفيزياء الكلامية)، أعني الآراء التي صاغها المتكلمون في (الطبيعة) وظواهرها بقصد الاستدلال، انطلاقاً منها، على صحة أقاويلهم في (جليل الكلام = الله ذاته وصفاته وأفعاله). وسنرى كيف أن أبا الهذيل العلاف قد دشن الكلام في الجوهر الفرد الذي صار أساس المقدمات (العقلية) التي يثبت بها المتكلمون وجهة نظرهم في العقيدة". ويضيف الجابري عن مهمة العلاف قائلاً: "... انصرف أبي الهذيل العلاف... إلى الرد على المخالفين من أهل الديانات الأخرى... كما هو شأن الديانات الفارسية جملة... إلى التشديد على مسألة وحدة الإله: وحدته العددية ووحدته الكيفية: الله واحد بالعدد... لا تركيب في ذاته... وهكذا يقرر أبو الهذيل وحدة الذات والصفات: فالله عالم بعلم هو هو، وقادر بقدره هي هو... وهكذا في سائر الصفات التي يصف الله بها... ولا يوصف بأضدادها، مثل العلم: يوصف الله به لذاته ولا يوصف بضده أي الجهل.

والتشديد على وحدة الذات وصفاته كان ضرورياً لإغلاق الباب أمام

القول بالتعدد. ذلك لأنه لو كانت صفات الله غير ذاته، وهي لا بد أن تكون قديمة مثله، لأدى ذلك مباشرة إلى القول بتعدد القدماء، وهذا ما كان المعتزلة يرفضونه بقوة من القائلين بالاثنتين أو النصارى القائلين بالتثليث. وقد ترتب عن هذا مشاكل داخلية... يقررها ظاهر النصوص... من ذلك مثلاً ظاهر الآيات التي تنسب الوجه واليد والجهة والمجيئ إلى الله تعالى وتقرر رؤيته بالأبصار. ومن المسائل الداخلية مسألة القرآن كلام الله: هل هو قديم أو مخلوق محدث؟ هنا يأتي التمييز بين صفات الذات وصفات الفعل عند المعتزلة... الكلام صفة فعلية وبالتالي فهو حادث، ويميز أبو الهذيل العلاف بين الكلام يكون في المحل، أي الذي موضوعه قائم موجود كالأمر والنهي... والكلام الذي ليس في محل كقول الله: كن... ليس في موضوع بل هو من أجل خلقه. وهذا وحده الذي يصح القول عنه إنه قديم. وهو الذات نفسها. أما القرآن فيما أنه أوامر ونواه وأخبار واستخبار عن أشياء فهو غير ذات الله وبالتالي هو عرض. خلقه الله في اللوح المحفوظ أولاً وثم في قلب الرسول ثم في المصحف أخيراً (ص20، 21).

كان هذا جانباً كتبه الجابري عن علم الكلام وما وصل إليه عند المعتزلة وما قال به أحد شيوخ ومنظم المذهب أبوهذيل العلاف عن نظرية (الجوهر الفرد) الأساسية التي بنى عليها أهل الكلام منهجهم. ويكتب الجابري عن هذه الشخصية المعتزلية قائلاً:

"... إن أبا الهذيل العلاف، كان أول من قال بفكرة الجوهر الفرد (= الجزء الذي لا يتجزأ = الذرة) وحسب المصادر المتوافرة لدينا... قد أثيرت، أول ما أثيرت في سياق الكلام في علم الله وقدرته... الله يحيط بكل شيء، كما ينص على ذلك القرآن، وجب أن يكون (كل شيء) أي العالم بأجمعه، قابلاً للإحاطة

به وبالتالي متناهيًا... الله يقول في القرآن ﴿وَأَخْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ (الجن، 28) فيجب أن تكون أشياء العالم قابلة للعد، أي عبارة عن أجزاء محصورة العدد، وبالتالي محصورة التجزئة. ويضيف قولاً في سياق تعريف نظرية (الجوهر الفرد) وهذه المرة قال به معتزلي مشهور آخر⁽¹⁾ مستنداً بقول العلاف: "أعلم أن القول الذي كان أبو الهذيل يناظر فيه هو أن للأشياء المحدثات كلاً وجميعاً وغاية ينتهي إليه في العلم بها والقدرة عليها، وذلك لمخالفة القديم (= الله) للمحدث (= العالم). فلما كان القديم عنده [= أي أبو الهذيل] ليس بذی غاية ولا نهاية، ولا يجري عليه بعضٌ ولا كلٌّ، وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن له كلاً وجميعاً (ص 22)"

نأتي إلى الرد على هذا الكلام المعتزلي من طرف ابن رشد الذي كان رافضاً له، كونه كلاماً أو المقدمات التي استدل بها أهل الكلام ليست برهانية، وهي أقرب إلى منطق الجدل من منطق الدليل البرهاني وهو مرجع ابن رشد، قائلاً عن هذا صاحب النص الجابري: "وكون أشياء العالم عبارة عن أجزاء أي الكلي هو ذو أجزاء وبالتالي الكل مجموع أجزاء وجميع أشياء العالم عبارة عن أجزاء. ولكي يحيط بها علم الله وقابلة للعدد وجب أن تكون متناهية ومحصورة العدد ويستلزم وقوف التجزئة عند حد ما، لا تتعداه، أي عند الجزء لا يتجزأ (ص 22)". ويضيف قائلاً: "غير أن فكرة الجزء الذي لا يتجزأ، إذا صح أنها أثرت أول الأمر مع أبي هذيل العلاف لإثبات إحاطة علم الله بكل شيء، وقدرته على إبطال الاجتماع والاتصال في الأجسام حتى تصير أجزاء لا تتجزأ،

(1) هو- أبو الحسين الخياط المعتزلي. الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد...مراجعة الهامش ص 22.

فإنها سرعان ما وظفت... في القضية الأساسية في علم الكلام، قضية حدوث العالم، التي اتخذ منها المتكلمون مقدمتهم الضرورية لإثبات وجود الله ووحدانيته ومخالفته لكل المخلوقات... (ص23).

إذن نحن أمام توظيف مع نظرية أبي الهذيل العلاف (الفرد الجوهر)، التوظيف لها في مسألة حدوث العالم في علم الكلام التي اعترض عليها ابن رشد ويّين مكنن الخلل والضعف فيها، أي نظرية الفرد الجوهر عند الأشاعرة، فيكتب الجابري قائلاً: "تصدى ابن رشد لنقد هذه النظرية في صيغتها الأشعرية... أنها تبني عندهم على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرمون إنتاجه عنها من حدوث العالم: إحداها أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض أي لا تخلو منها، والثانية أن الأعراض حادثة، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث.... ثم ينتقل مباشرة إلى نقد هذه المقدمات".

المقدمة الأولى ويقصد هنا الجزء الذي لا يتجزأ في الجسم، وليس الشك في أن الجسم جواهر قائمة بنفسها بل يقصد الشك في: "إنهم إن عنوا بالجواهر الأجسام القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة، وإن عنوا بها الأجزاء التي لا تتجزأ وهذا ما يقصدونه ففيها، أي هذه المقدمة، شك ليس باليسير". وأما المقدمة الثانية عندهم والخاصة بالأعراض وكونها جميعاً محدثة، فيرى ابن رشد أن الوصول لإثباتها يمر عبر طريق ملتوية لا حاجة لها من الأساس، وبالتالي لا حاجة إلى الفكرة من الأساس نظرية الجوهر الفرد. وعالجها من وجهين، أي يلجأ إلى مبدأ الحركة وفق البرهان العلمي. يقول ابن رشد: "وهي القائلة إن جميع الأعراض محدثة فمشكوك فيها هي الأخرى وخفاء هذا المعنى فيها (= كونها محدثة) كخفائه في الجسم. فنحن إنما شاهدنا بعض الأعراض وليس جميعها. فإذا جوزنا الحكم بالحدوث على جميع الأعراض بما شاهدناه منها فلماذا لا نفعل الشيء

نفسه بالنسبة للأجسام، فننتقل من الحكم على جميع الأجسام بالحدوث لما شاهدناه منها حادثاً، ونستغني بالتالي عن هذه الطريق المتتوية التي نحكم فيها على جميع الأعراض بالحدوث لننقل هذا الحكم بعد ذلك إلى الجوهر ثم إلى الأجسام، وبالاستغناء عن هذا الطريق نستغني عن فكرة الجوهر الفرد نفسه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يلحظ ابن رشد أن المشكلة ليست في القول بحدوث الأجسام التي من جنس الأجسام الأرضية التي نشاهدها، وإنما هي أن الأجسام السماوية، والمشكوك في إلحاقه بالشاهد وتعميم حكم هذا الأخير عليه، لا نقدر أن نحكم بالحدوث لا عليه ولا على أعراضه، لأنه ليس في متناول حسنا ولا مشاهدتنا... أي إذا كان من غير الجائز قياس الجسم السماوي على الأجسام الأرضية لأننا لا نشاهده، (فقد يجب أن نجعل الفحص عنه من حركته)، كما فعل أرسطو.

ونضيف قولاً: إن كلام ابن رشد بشأن المقدمة الثانية التي وضعها الأشاعرة، كلام حامل اتجاه برهانياً أو الاتجاه إلى طريق اليقين في معرفة حركة السماء بدل الكلام الخطابي: "بأدلة خطابية"، ويتتهي إلى إبطال منهج الأشاعرة وأهل الكلام، ونموذجاً ما نحن بصدد حدوث العالم ومطابقة حركة السماء والأرض، قائلاً: "تقع تحت مشاهدتنا ولها علاقة في الأرض وهذا في نظر ابن رشد، (هي الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله تبارك وتعالى باليقين، وهم العلماء الفلاسفة". هذا من جهة عن الضعف الأول في المقدمة الثانية عند الأشاعرة لأنها خطابية لا تؤدي إلى اليقين، وأما عن الضعف الثاني عندهم فهو كذلك لا يؤدي إلى اليقين وهذا سبب إبطال منهجهم، أعني مبدأ قياس الغائب على الشاهد، فيكتب الجابري عن هذا بقوله: "إن طريقة الأشاعرة لا تؤدي إلى يقين، لأنها تقوم على قياس غائب (الجسم السماوي) على شاهد (الأجسام

الأرضية) وهما ليس من طبيعة واحدة، أو على الأقل لم يثبت أنهما من طبيعة واحدة. وقياس الشاهد على الغائب (دليل خطابي إلا حيث تكون النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند اليقين باستواء طبيعة الشاهد والغائب (ص77، 78)).

أما المقدمة الثالثة عند الأشاعرة: "وهي التي يقولون فيها: إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فهي مقدمة مشرقة بالاسم... تفهم على معنيين. أحدهما: ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها. والمعنى الثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت ما لا يخلو من هذا السواد (= عرض) المشار إليه... هذا المفهوم الثاني فهو صادق... فإنه يجب ضرورة، أن يكون الموضوع الحامل له حادثاً، لأنه أن كان قديماً فقد خلا من ذلك العرض... وأما المفهوم الأول، أي ما لا يخلو من جنس الحوادث، وهو الذي يردونه، فليس يحدث عنه حدوث المحل... أعني (= الجسم)، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية (= لا تنتهي)، إما متضادة (كالأسود والأبيض) وإما غير متضادة... حركات لا نهاية لها كما يرى كثير من القدماء في العالم أنه يتكون: شيء من شيء، وواحد بعد الآخر."

2- الطريق التي قصد حمل الناس عليها

(البديل عند ابن رشد)

أولاً: دليل العناية هو الأول على وجود الله، ودليل الاختراع هو الثاني

كان ذلك إجمالاً ما قدمه ابن رشد من نقد عن مقدمات أهل التأويل من المتكلمين أو نظرية الفرد الجوهر التي بنى عليها الأشاعرة استدلالاتهم على حدوث العالم. والهدف من إثبات حدوث العالم هو الانتقال منه إلى إثبات (الصانع)، أعني وجود الله. وتأكيده على ضعفها في إثبات ما يدل على وجود الله وهو الذي عرضنا له عند العنوان الفرعي الأول من هذه الفقرة. يبقى البديل عند ابن رشد الذي يقدمه في إثبات وجود الله تعالى، ومكانه العنوان الفرعي الثاني من هذه الفقرة: (2- الطريق التي قصد حمل الناس عليها) الذي وضعه لهذا الموضوع الجابري قائلاً: أما البديل الذي يقدمه فيلسوفنا فهو كما يلي: ما دام الهدف هو إثبات الصانع فلنقم بذلك مباشرة ولنستدل بالعالم، كما هو موجود أمامنا منظمًا مرتباً (وليس بمحدوثة المفترض)، على أن له صانعاً، وهذه في نظر ابن رشد هي الطريق التي سلكها القرآن وهي التي قصد الشرع حمل الناس عليها.

إن القرآن، حسب ابن رشد، نبه الناس بطريقة الحس إلى نظام الكون وهو دليل وجوده تعالى، وهذا يكفي (الجمهور) حسب استعماله، وأما إثبات الوجود والدليل الذي يصل إلى إثبات وجوده تعالى، فقد نبه عليه القرآن في أمرين: "دليل العناية بالإنسان ودليل اختراع الجواهر" وهو طريق مسلك العلماء الفلاسفة.

ويرى ابن رشد إن ظاهر النص وبرهان العقل هما البديل عن أقاويل المتكلمين، فيكتب فيلسوفنا الجابري قائلاً: "... يقول ابن رشد، (إذا استقرئ الكتاب⁽¹⁾ العزيز وجدت: الطريقة الشرعية البرهانية التي نبه القرآن عليها) (تنحصر في جنسين: أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق الموجودات من أجله، ولنسم هذه دليل العناية. والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولنسم هذه دليل الاختراع) ص(80).

يشرح الجابري بعد ذلك مباشرة معنى (دليل الأول العناية) عند ابن رشد، قائلاً: أ- دليل العناية الدليل الأول مبني على مقدمتين، إحداهما: (أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان)، والأخرى (أن هذه الطريقة هي، ضرورة، من قِبَل فاعل قاصد لذلك مريد). والنتيجة هي وجود فاعل مريد جعل الموجودات موافقة للإنسان وهذا الفاعل المريد هو الله. بعد هذه المقدمة، ونحن هنا نتكلم عن مقدمات البرهان وليس علم الكلام، فابن رشد ينطق باسم العلم في زمانه علم أرسطو المنطقي أو مقدمات القياس البرهاني غير (قياس أهل البيان)، فالقياس المنطقي يؤدي إلى اليقين في معرفة وجود الله الصانع له: "وكما هو الشأن في القياس البرهاني فإن صدق النتيجة يتوقف على صدق المقدمتين. أما المقدمة الأولى فيثبت صدقها و(يحصل اليقين - بها - باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان وكذلك موافقة الأزمنة (= الفصول)

(1) طريقة استقراء القرآن هي: الوقوف عند ظاهر ألفاظه وعدم التجاوز بالتأويل - فيما لا بد فيه من تأويل، أي ما خص الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، للتفاصيل الرجوع إلى ص(79، 80).

الأربعة له والمكان الذي فيه أيضاً وهو الأرض... وكذلك تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان، أعني موافقة لحياته ووجوده)، وهذا ما ينبه عليه القرآن في مواضع كثيرة، يذكر ابن رشد عدداً منها⁽¹⁾. وأما المقدمة الثانية، أي كون هذه الموافقة بالضرورة من قبل فاعل قاصد مريد، فهي صادقة يقينية إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق، أي نتيجة مصادفة، لأن كل ما في العالم مبني على ترتيب ونظام وعلى ارتباط المسببات بأسبابها ارتباطاً ضرورياً... (ص 80).

ثانياً: دليل الاختراع: مسألة إثبات وجود الله

مسألة (إثبات وجود الله) يؤكد عليه دليل الاختراع، ونحن هنا مع الجابري الذي يواصل قراءة وتبيان مشروع ابن رشد العلمي الإصلاحية، فيكتب عن هذه المسألة - إثبات وجود الله في فكر فيلسوف قرطبة قائلاً: "ب- دليل الاختراع، أما الدليل الثاني على وجود الله، دليل الاختراع، فمبني، هو آخر، على أصلين: أحدهما أن موجودات العالم مخترعة، والثاني أن كل مخترع فله مخترع. والنتيجة: أن للوجود فاعلاً مخترعاً له. وهذه النتيجة صادقة يقينية لأن المقدمتين صادقتان كذلك، لأنهما عبارة عن (أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس، والقرآن قد نبه إلى هذين الأصلين في غير ما آية). بعد هذا يؤكد صاحب النص على ما يلي: "أما طريق (الحدوث) فهي ملتوية تثير شكوكاً كثيرة مستعصية، وهي إلى كل ذلك ليس لها سند من القرآن، فليس في القرآن لفظ (قدم)، ولا لفظ (حدوث) وليس فيه أن الله (خلق العالم من عدم). أما دليل

(1) في الفقرة 78، من أصل النص الرشدي فهذا الكتاب - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.

العناية ودليل الاختراع فلهما أصل في الشرع وهو الآيات الكثيرة التي تتحدث عن النظام والترتيب في العالم. كما لهما أصل في العقل لأنهما يتوافقان مع المعرفة العلمية البرهانية (ص81).

كتب الجابري ملاحظة عن الاتجاه العلمي الذي كان سائداً في زمن ابن رشد واعتمده أساساً في إثبات قضايا الوجود أو نظام الكون، قائلاً: "هذا الطريق لا يتعارض مع ما كان يشكل الفهم العلمي - الأرسطي - للأشياء زمن ابن رشد. فدليل العناية ينسجم تماماً مع نظام الكون - الكسموس -، كما أن دليل الاختراع ينسجم مع فكرة الصنع، لا الخلق من عدم. ذلك أن الاختراع ل (الصورة) في (المادة): صورة الكرسي في مادة الخشب مثلاً، وكل مادة تحمل صورة (= هيئة الخشب قبل أن يصير كرسيًا) ويتسلسل الأمر نزولاً إلى المادة غير المتعينة، التي لا صورة لها وهي الهيولى أو المادة الأولى... وهذا النوع من التصور للأمور لا يتناقض مع ما في الدين، وإنما قد تحتاج نصوص هذا الأخير في بعض جوانبها إلى تأويل، ولكنه تأويل لا يفهمه ولا يقدر على تصوره إلا العلماء أي الذين درسوا... كتب الفلسفة... (ص82).

وأما العنوان الفرعي الثالث من الفقرة الثالثة - الأخيرة التي خصصها الجابري وهو يقدم شرحاً عن مؤلف ابن رشد في نقد علم الكلام (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة)، فقد عرض هنا كما نبين إلى مسألة مهمة وأساسية تخص (مبدأ التجويز) المعروف والمعتمد من البيانين إجمالاً، وهو ينفي ويعارض مبدأ عقلياً أرسطياً معروفاً هو مبدأ (السببية)، ومبدأ (التجويز) حسب ابن رشد ينفي عن الله، وهو المنزه، الحكمة ويلغي النظام من وراء صنع الأشياء من الصانع. لنقرأ أكثر رأي ابن رشد هنا وهو يرد على الأشاعرة في هذا الموضوع للفصل بين الكلام الخطابي والبرهاني الذي يعتمد السببية، حسب ما كتب

الجابري: "3- مسألة السببية... والنظام والترتيب في العالم- يربط ابن رشد بين مبدأ التجويز وبين طريقة أخرى للأشاعرة في الاستدلال على حدوث العالم... وجود الله... يقولون إن جميع الموجودات التي في العالم جائز في العقل أن تكون على ما هي عليه وعلى العكس مما هي عليه: فجائز في العقل أن تحرق النار وألا تحرق، أن يكون للإنسان رأس واحد أو رأسان... ولكن بما أن الموجودات قد وجدت على صفة مخصوصة فلا بد أن يكون هناك مخصص جعلها على هذه الصورة دون تلك". فيرد ابن رشد على هذا الكلام الخطابي، قائلاً عنه: "ويرى ابن رشد أن القول بأن الموجودات جائز أن تكون على ما هي عليه وعلى ضد ما هي عليه معناه أن (ليس هاهنا حكمة ولا توجد هاهنا موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العالم)".

وبالتالي فكلام الأشاعرة وعلم الكلام وفق مبدأ التجويز لا يؤدي إلى حصول اليقين الذي يدل على إثبات وجود الله نفسه صانع للأشياء وفق حكمة ونظام يسود الأشياء والوجود، فينقل الجابري كلاماً لابن رشد يرد على من أنكر السبب ويبين معنى مبدأ السببية والنظام السائد، قائلاً: "فكما أنه من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم".

ابن رشد رفع الأسباب العقلية يؤيد نفي الخالق الله تعالى

(القول بالأسباب الطبيعية لا يمس الإرادة الإلهية)

يبقى التأكيد على أن ابن رشد يرى في إعراض الأشاعرة عن أولاً: رفع الأسباب يؤدي إلى عدم إمكانية الرد على القائل بالصدفة أو الاتفاق وهنا يعني

كلام من ينفي وجود خالق الكون والنظام وهو الله تعالى، فيكتب: (متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن هاهنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق، أعني الذين يقولون لا صانع هاهنا، وإنما جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية... ثانياً: الإعراض عن الطبيعة والأخذ بها لإثبات الصانع مرده إلى (الخوف)، فيكتب عن هذا الأمر قائلاً: "ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم (ص82، 83)".

نحن هنا مع ابن رشد في مواجهة (الظنون) التي يأخذ بها أهل الكلام الأشاعرة في فهم الطبيعة والله دون الأسباب البرهانية، وبالتالي إن (القول بالأسباب الطبيعية لا يمس الإرادة الإلهية)، هذا ما ذهب إليه فيلسوف قرطبة، وأن رفض الأسباب لا مبرر له. وهذا الموضوع عالج الجابري في - العنوان الفرعي الرابع من الفقرة الثالثة والأخيرة: "4- القول بالأسباب الطبيعية لا يمس الإرادة الإلهية- هذا من جهة، ومن جهة أخرى أراد الأشاعرة من قولهم بالتجويز ونفي تأثير الأسباب الطبيعية أن يثبتوا أن صانع العالم فاعل مريد، يجوز أن يفعل كذا أو لا يفعل... وهذا التعارض الذي يقيمونه... هو في نظر ابن رشد، تعارض ناتج عن فهم غير دقيق وغير صحيح لمفهوم الإرادة... إنما قالوا بالتعارض بين الأسباب الطبيعية والإرادة الإلهية لكونهم يأخذون آراءهم في بادئ الرأي من (الظنون التي تخطر للإنسان من أول نظرة... وأن اسم الإرادة إنما يطلق على من يقدر أن يفعل الشيء وضده، رأوا أنهم إن لم يضعوا أن الموجودات جائزة لم يقدر أن يقولوا بوجود فاعل مريد، فقالوا إن الموجودات كلها جائزة ليثبتوا من ذلك أن المبدأ الفاعل مريد، كأنهم لم يروا أن الترتيب

الذي في الأمور الصناعية ضروري، وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد وهو الصانع... غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع... ولو علموا... في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم، وإلا كان النظام فيها بالاتفاق... إن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها من خارج وهي الأجسام السماوية، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية، حتى أنحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة (ص 83-84).

إذن العقل والأسباب البرهانية، لا الكلام الخطابي، حاضرة في الرد على أقاويل أهل الكلام من ابن رشد، والأسباب البرهان الأساس في بناء فكر هذا الأخير عند تعريف الوجود نظام الكون. إن من يطلب العقل في معرفة الوجود، لا حق أن يُكفّر، فلا ظواهر النصوص ولا دعوة الوحي للتدبر فيهما دعوة إلى التكفير، وهو من عمل الذين جهلوا الوحي والعقل معاً. وهذا ينقلنا إلى مسألة أساسية عرض لها فيلسوف قرطبة مرتبطة بمشروعه في التصحيح والتجديد العلمي والاجتهاد، وهي قضية العلم والدفاع عن حرية الفكر دون الحاجة إلى التكفير، كما نبين هذا حالاً.

نعرض الآن إلى موضوع أخذ مكانة مهمة في فكر ابن رشد، وهو العلم وحرية الفكر، العنوان الفرعي الخامس والأخير من الفرقة الأخيرة من المقدمة التحليلية لمؤلف ابن رشد، التي كتبها فيلسوفنا المعاصر الجابري تناولت هذه الموضوع، وجاءت كما يلي: "5- من الدفاع عن العلم إلى الدفاع عن حرية الإرادة- ونأتي الآن إلى مسألة (من أعوص المسائل الشرعية) حسب عبارة ابن رشد نفسه، مسألة (القضاء والقدر) بالتعبير الديني، ومسألة (الحرية) بالتعبير الفلسفي. وهي مسألة تتعارض فيها الآراء إلى درجة التكافؤ. فمن يجرو على

التأكيد على أن الإنسان غير خاضع لجبرية طبيعية؟ ومن يستطيع الادعاء بأن النصوص الدينية خالية مما يفيد أن الإنسان مسير، محكوم (بقضاء وقدر)؟ ذلك ما كان يعيه ابن رشد تمام الوعي، فهو مطلع على علم عصره مدرك حدوده، وهو يحفظ القرآن ويستحضره بتلقائية كبيرة... لا يستطيع أن يبعد من ساحة تفكيره تلك الآيات الكثيرة التي تؤكد (أن لا فاعل إلا الله). كما أنه يستحضر... فكرة (الطبيعة) في الفلسفة والعلم اليونانيين يكبحان كل ميل إلى الاعتقاد في أن الإنسان حر مختار (ص 84، 85).

وبعد هذا التحديد لمسألة حرية الإنسان وحدودها في الطبيعة وما جاء فيه الوحي عنها، يضيف صاحب النص عرضاً عن ما قدمه ابن رشد من توافق بين الشريعة الدين والفلسفة العلم على هذه المسألة رافضاً أقاويل أهل الكلام ومنهم أصحاب مقولة (الكسب)، أي الأشاعرة وهم اختلفوا بها عن المعتزلة الذين قالوا بجبرية واختيار الأفعال كي يستقيم معنى الثواب والعقاب والجزاء، وأن خلاصة الرأي عن القوى الداخلية المخلوقة فينا والقوى المسخرة لنا، يكون الحل فيها يأتي من داخل نظام السببية قائلاً عن هذا الموضوع: "يلتمس فيلسوف قرطبة حلاً لهذه المسألة من داخل السببية لا من خارجها. وخلاصة فكرته أن الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكسب أشياء هي أضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً، يعني بمواتاة:- القوى الداخلية المخلوقة فينا وهي تابعة لنظام السببية في أبداننا. والقوى الخارجية المسخرة لنا وهي تابعة لنظام السببية في العالم... وهذا التوافق بين نظام السببية في كياننا الذاتي ونظام السببية في العالم هو القضاء والقدر (ص 85-86)"

الخاتمة : الأنبياء ضرورة اجتماعية

في مسائل أخرى عرض لها ابن رشد في مؤلفه هذا الذي بين أيدينا، ومنها مسألة (الجور والعدل) حسب اصطلاح أهل الكلام أو (الخير والشر) حسب الفلسفة، ومسألة (بعث الرسل)، وعرض إليها اختصاراً صاحب المقدمة التحليلية، كونها لم تكن تمثل مسائل مركزية، وختم كلامه قبل الانتقال إلى النص الأصلي بالقول عن: "الأنبياء ضرورة اجتماعية"، وهو موضوع علاقة (الدين والمجتمع)، ومنها ما جاء بشأنه الكلام عن إثبات وفهم ظاهرة النبوة على اعتبار الأنبياء أصحاب شرائع وكيف نعرفهم مقابل غيرهم من مدعي النبوة، بمعنى ثانٍ: "... نعرفهم بالشرائع التي يأتون بها والتي تستهدف الخير والفضيلة. ليس بوسع كل إنسان وضع شرائع كشرائع الأنبياء... وبما أن الناس ليسوا جميعاً من الذكاء والعقل والفضل بحيث يمكن أن نتصورهم يلتزمون الفضيلة من عند أنفسهم، فإن الأنبياء والرسل هم من هذه الناحية ضرورة اجتماعية (ص 87)".

ولكن هل انتهى ابن رشد في الرد على أصحاب الأقاويل الخطابية، في علم الكلام - علم العقيدة التي حدث فيها الدمج بين الحكمة والدين لأغراض ليست كلها تطلب الفضيلة والحقيقة العلمية في هذا المؤلف أم هناك جولة كبرى لفيلسوف قرطبة وقاضي القضاة مع هؤلاء أصحاب الأقاويل وخاصة من كان إسهامه في إفساد الفلسفة كبيراً؟ الإجابة نجدها في مؤلف معروف ومشهور لصاحبه ابن رشد (تهافت التهافت)، وهو موضوعنا القادم.

ثالثاً: كتاب - تهافت التهافت

-1- من أجل تصحيح ما لحق بالفلسفة والشريعة من ضرر

نوضح أمراً بداية هنا عن الكتاب الذي بين أيدينا (تهافت التهافت)⁽¹⁾؛ إننا لا نستطيع أن نعطي هذا الكتاب حقه مهما حاولنا الاجتهاد ضمن فصل واحد داخل كتاب، وبالتالي نحاول قدر ما نستطيع أن نأتي إلى وضع عبارات مختصرة تخص وتفيد موضوعنا - تجديد وعينا بالتراث والتواصل مع العقل الذي هو مصدر مهم لفهم مشاكلنا، وقد عبرنا عن ذلك في بداية مقدمة كتابنا هذا (نحن والعرب)، بقولنا: نعلن الانحياز إلى الفكر العربي الإسلامي العقلاني ويمثل ابن رشد قطبه في التراث والجابري في تاريخنا المعاصر. وهذا الكتاب الذي بين أيدينا يحمل فائضاً من الآراء والأفكار التي تعمق صحة اختيارنا الفكر العقلاني العربي مرجعاً لنا. والآن نتجه إلى كتاب (تهافت التهافت) ونتاوله حسب تقسيم الجابري له وهو على النحو التالي: أولاً - "مدخل عام الصراع المذهبي، وليس الدين، وراء الهجوم على الفلسفة! لماذا كتب الغزالي تهافت التهافت؟".

ويحتوي على: 22- فقرة جاءت كما يلي: "1- ضرورة التحرر من (الصواب الموروث)"، وانتهى إلى الفقرة الأخيرة: "22- نص يخاطبنا نحن اليوم....". وهي فقرات لا يمكن أن نعرض إليها جميعاً على الرغم من أهميتها، بما عالج صاحبها من تاريخ ومحتوى الإيديولوجيا - الصراع المذهبي، وسوف نعرض إلى

(1) سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد: (3) تهافت التهافت انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار - الدكتور محمد عابد الجابري مركز دراسات الوحدة العربية - الطبعة الثالثة، بيروت 2008.

(4- فقرات مهمة) تم اختيارها من جانبنا ونوجز بعض الفقرات. ثانياً: كتب- "مقدمة تحليلية- كتاب للدفاع عن الرؤية العلمية وأخلاقيات الحوار" مقسمة إلى: أربع عشرة فقرة تبدأ بالأولى: "1- وصف الكتاب: إخضاع الفلسفة لبنية علم الكلام". وانتهى إلى الفقرة الأخيرة: "14- الغزالي شوش على العلم وأضر بالحكمة". ثالثاً: "مقدمة التحقيق"⁽¹⁾. رابعاً: "النص الأصلي- مقدمة الغرض من الكتاب، وعرض الجابري هنا إلى (20 مسألة) تكون أصل الكتاب (تهافت التهافت) لصاحبه الفيلسوف والقاضي ابن رشد الذي يحتوي على (591) صفحة، ويضم هذا الكتاب كذلك نصوص الغزالي وهو "ملحق" نهاية الكتاب والتي لم يوردها فيلسوف قرطبة أو أهملها عند نقد آراء الغزالي: "هذا ورغبة منا في تمكين القارئ من نصوص الغزالي كاملة، أوردنا ما أهمله ابن رشد أو اختصره من كلام الغزالي في ملحق خاص بآخر الكتاب (هامش ص-109)".

-2- مهمة كبرى خاضها ابن رشد ثم يسبقه إليها أحد

(ظاهرة جديدة- رد الغزالي على الفلاسفة، ورد ابن رشد عليه)

كما قلنا في كلامنا أعلاه عن تقسيم هذا الكتاب وخاصة عن فقرات هذا المدخل- أننا سنعرض إلى فقرات مهمة ونوجز بعضاً منها وفق الأولوية ونفعها لموضوعنا. فنقول إن المدخل العام الذي كتبه الجابري لكتاب ابن رشد (تهافت التهافت) يختلف عن ما جاء في مدخل الكتاين السابقين (فصل المقال) و(الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة)، والفرق أساس بين ما عرض هناك

(1) أشرف على التحقيق المتن كل من مصطفى الحداد وأحمد محفوظ. ومقدمة التحقيق بقلم أحمد محفوظ منسق فريق التحقيق.

من ردود على الفلاسفة ليس لها تاريخ وما عرض هنا، فيقول صاحب النص: "ما قلناه في مدخل الكتابين السابقين، سواء بخصوص تاريخ العلاقة بين الدين والفلسفة أو تطور علم الكلام في الثقافة العربية الإسلامية إلى زمن ابن رشد، هذا فضلاً عن أن الردود على الفلاسفة التي كتبها بعض المعتزلة وبعض الأشاعرة لم تكن قبل الغزالي، ومعظمها على (أرسطو) - ولم يبقَ منها سوى الإشارة إليها في كتب الفهارس والتراجم - لم تكن صادرة عن اطلاع كاف على آراء الفلاسفة. يتجلى ذلك واضحاً من الفصل الصغير الذي خصصه الجويني أستاذ الغزالي في الرد على الفلاسفة في كتابه الإرشاد، وهو فصل فقير ينم عن عدم استيعاب كاف لآراء الفلاسفة، أما رد الغزالي فهو يختلف، هو شيء جديد تماماً: إن رد الغزالي على (الفلاسفة) ورد ابن رشد عليه هما من تلك الظواهر التي تملأ التاريخ دون أن يكون لها تاريخ!". ماذا يعني الجابري من الجملة الأخيرة التي كتبها عن الغزالي تحديداً؟ الإجابة كتبها ونعرض إليها حالاً في الفقرة (3) من فقرات المدخل العام وكما قلنا هي من الفقرات المهمة التي نختارها⁽¹⁾.

أولاً: تصحيح مقولة خاطئة منتشرة بيننا عن ضربة الغزالي للفلسفة

(الفقرة "3- الضربة القاضية - الكاذبة")

في مسألة جداً مهمة قام على إبرازها الجابري في المدخل العام، تتعلق بالرؤية الخاطئة الموروثة والمنتشرة بيننا عن دور الغزالي في ما يسمى بضرب الفلسفة، وهي مقولة كشف الشارح الجابري عدم وجود ما يسندها، وضعها على رأس الفقرة الثالثة "3- الضربة القاضية - الكاذبة" وأسند قوله في عرض

(1) انظر الفصل الرابع عندما عرضنا إلى ما جاء في العقل العربي. وكذلك فقرات: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة هذا الفصل.

عددة حقائق تنفي ما هو متداول عن الضربة القاضية إلى الفلسفة، ويبدأ من حضور الفلسفة نفسها في التاريخ العربي الإسلامي، بعدها يقوم بعرض ما يؤكد خطأها، قائلاً: "فعلاً، لقد شاع وذاع أن الغزالي وجه بكتابه (تهافت الفلاسفة) ضربة قاضية إلى الفلسفة لم تقم لها بعده قائمة. هذا من (الحقائق الموروثة) التي ملأت (التاريخ) العربي الذي نسجه (الجهل المركب). سيكون علينا، إذن البدء في هذا المدخل بكشف الغطاء عن كذب هذا (الصواب الموروث)!" وعرض الشارح لفكر ابن رشد ما يؤكد أن الفلسفة التي عارضها الغزالي فلسفة ابن سينا بالذات ليس فقط بقيت من بعده، بل إنها قد انتشرت وتوسعت، وأن من تبعوا الغزالي لم يهتموا بما كتبه عن الفلسفة التي ملأت التاريخ مقولة الضربة القاضية، لذلك هي مقولة نسجها الجهل المركب كما وضعه بين قوسين. وبما أن المقام لا يتسع أن نأتي إلى كل ما عرض من أدلة وبراهن ونصوص عن بقاء فلسفة ابن سينا التي عارضها الغزالي وقضى عليها، ونكتفي من كلام الجابري بما يفي بالغرض هنا:

"إننا سنبرهن على أن الواقع كان بالعكس تماماً! وسيكون في ذلك ما يساعدنا على فهم أفضل وأوفى للحوار الذي يدور في الكتاب الذي بين أيدينا، ولمكانته في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية. ذلك أن (الفلسفة) التي عارضها الغزالي، وبالتحديد فلسفة ابن سينا، التي عمل هو على نشرها من خلال معارضته لها، قد بقيت حية بعده تُوظَّف التوظيف نفسه الذي مارسه فيها وعليها صاحبها، الشيخ الرئيس. وعلى العكس تماماً مما هو شائع، فلم يكن لكتاب (تهافت الفلاسفة) ذلك الأثر الذي يعزى له، فلم تتردد له أية أصداء تستحق الذكر، ما عدا إدراجه في قائمة كتب الغزالي من طرف بعض مؤرخي الطبقات... من كبار فقهاء الشافعية. أما الأشاعرة الذين خلفوا الغزالي على

ساحة علم الكلام والفلسفة فقد تجاهلوه تماماً: لقد تم تجاهل ردود الغزالي على ابن سينا... ومن المفارقات اللافتة للانتباه أن البديل الذي دافع عنه الغزالي، وباسمه كفر (الفلاسفة) وهو (علم الكلام) الذي كان في عصره يحيل إلى المذهب الأشعري، قد لبس نفسه (الفلسفة) ولبسته مباشرة بعد الغزالي ببضعة عقود من السنين... وكما لاحظ ابن خلدون فقد (توغل المتأخرون من متكلمي الأشاعرة) في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه واحداً من اشتباه المسائل فيهما. ويضيف قولاً: "لقد أدلى ابن خلدون بهذه الشهادة بعد وفاة الغزالي بنحو ثلاثة قرون، وهي تصدق على ما بعده وعلى أزيد من ثلاثة قرون أخرى... (ص 20-21)".

نكتفي فعلاً بهذا الذي كتبه الجابري عن دور الغزالي في ضرب الفلسفة - فلسفة ابن سينا الهرمسية وهاجسها الإيديولوجي ونأتي لها في الفقرتين (19، 21) للفصل عن فلسفة أرسطو البرهانية كما هي مرجع ابن رشد، ونعود لنقول إن ما هو شائع عن ضربة الغزالي للفلسفة يرفضها ذلك الاستمرار والتواصل معها من أهلها من الغنوصيين والعرفانيين، وهو الخط المتواصل من ابن سينا إلى اليوم في إيران تحديداً، الخط الذي لم يقطع أصلاً. وما يؤكد هذا هو كلام الجابري داخل الفقرات (4-18) عن الأسباب التي دفعت الغزالي إلى تأليف كتابه (تهافت الفلاسفة) الذي لم يجد له مكانة فيما بقي اتجاه الفلسفة التي رد عليها الغزالي ممتداً في الفكرين (الشيوعي الإمامي) و(الفكر الأشعري السني)، ونوجز في الفقرة (7) ما يتعلق بهذا الموضوع التي يقول فيها صاحبها الجابري: "الطوسي والدفاع عن ابن سينا.. على مذهب الإمامية - الطوسي (597-672 هجري) الذي كان بالنسبة للفكر الشيوعي كالرازي في الفكر الأشعري: كل منهما وظف الفلسفة السينوية في تأسيس المذهب الذي ينتمي إليه، مع هذا الفارق، وهو أن

الطوسي كان شيعياً كابن سينا على مذهب الإمامية... وكما تخرج على يد الرازي كثير من كبار الأشاعرة الذين نشروا المذهب و زادوا عنه، كذلك كان الشأن بالنسبة للطوسي الذي تتلمذ عليه كثير من كبار علماء الإمامية وفلاسفتها " (ص 27). وقبل هذا الكلام قال الجابري في فقرة سابقة (6) عن فخر الدين الرازي: "6- مع الفخر الرازي تحول علم الكلام إلى فلسفة متنكرة! -بالفعل كان الإمام ابن الخطيب، فخر الدين الرازي شيخ الأشعرية في عصره وفيلسوفهم دون منازع، أكثر سنيوية من الشهرستاني (ص 25-)."

كما يلاحظ القارئ جاء اسم (الشهرستاني) في آخر الكلام من الفقرة السابقة، وهذا الأخير من ضمن هؤلاء الذين طرح الجابري سؤالاً بشأنهم وهو: "ما الذي يجمع وما الذي يفرق بين هؤلاء الذين احتلوا حيزاً هاماً على مسرح الثقافة العربية الإسلامية في القرنين الخامس والسادس للهجرة: ابن سينا (370-428) الغزالي (450-505) الشهرستاني (479-548) الفخر الرازي (544-606) ثم الطوسي في القرن السابع (597-672)؟ يجمع بينهم المكان أولاً، فهم جميعاً من (المشرق)، لا بلغة اليوم بل بلغة عصرهم، أعني: خراسان وما إليها. ويجمع بينهم أنهم جميعاً كتبوا ما كتبوا بطلب، أو على الأقل في كنف أمير من أمراء الزمان في عصرهم (الفقرة 8 - ص 29)."

كل هذا الكلام الذي عرض إليه الجابري وغيره يطول المقام إذا رغبتنا أن نقف عنده عن هؤلاء مواقفهم والنوايا وعدم الإخلاص للعلم والحقيقة أو

9- ابن سينا التعالي والهاجس الإيديولوجي والازدواجية، أو الفقرة:

10- الغزالي: (لم تكن نيتي خالصة لوجه الله بل باعثها طلب الجاه). والفقرة:

11- والرازي (كنت أكتب في كل شيء، حقاً أو باطلاً). وكذلك الفقرة:

12- الطوسي بين الإسماعلية وهولاكو والشيعية الإمامية. يؤكد كل هذا أن

مقولة الضربة القاضية التي وجهها الغزالي إلى الفلسفة هي مقولة (كاذبة)، ويجب أن نقف عندها أو حسب ما وضع لها الجابري في الفقرة: "13- مواجهة الأفكار الموروثة بما يجرّجها من داخلها... وأن الضربة المزعومة ضربة كاذبة لا وجود لها إلا في ذهن من روجها، وهي تعبر عن رغبة أو جهل، وليس عن واقع (ص35)". ويضيف صاحب النص ما يؤكد قوله، كلامه، قائلاً: "هل نذكر بما تقدم من أن منظري الأشعرية وعلماءهم أدركوا فشل الغزالي و(تهافت) كتابه وموقفه، وبالتالي عمدوا إلى إنتاج نوع آخر من الرد على مشروع ابن سينا يقوم على مناقشته داخل ميدانه، كما فعل الشهرستاني والرازي والعمل في المذهب (الأشعري) الشيء نفسه الذي قصده ابن سينا إلى عمله في مذهبه (الشيوعي)، أي توظيف المفاهيم الفلسفية في إعادة بنائه والدفاع عن عقيدته؟... إن التنافس بين المذهبين قد ارتقى مع الرازي والطوسي إلى مستوى تجاوز الغزالي وسجلاته... كما بين ابن رشد في متن الكتاب؟ (ص47)".

ويقصد الجابري من قوله أعلاه في متن الكتاب- كتاب ابن رشد هو الاتجاه الإيديولوجي عند الغزالي، الذي بقي لما بعده على الرغم من أن ابن رشد لم يكن مطلعاً على ما كتب الذين جاؤوا بعد الغزالي، ولكن فيلسوفنا الجابري يقف عند هذا الموضوع الفكري بعبارة: لما بعد وليس ما قبل، قائلاً: "إن حوادث التاريخ بما فيها تاريخ الفكر، لا يفسرها ال (ماقبل) وحده، بل إن ال(مابعد) كثيراً ما يكون أقدر على فك ألغاز الصيرورة". وبعد هذا يبدأ كلامه من (الفقرة- 19) كما قلنا سابقاً، يبين قراءة ابن رشد نصوص الغزالي واتجاهه الإيديولوجي، موضحاً- معنى الإيديولوجية الذي لم يكن مستعملاً في عصر ابن رشد قائلاً عن هذا الموضوع: "هل كان ابن رشد يدرك هذا الطابع الإيديولوجي للكتاب الذي تصدى للرد على صاحبه وبيان (تهافته)؟... إن مفهوم

الإيديولوجية كاسم، وكوسيلة للفهم والتحليل، مفهوم حديث، ولم يكن زمن ابن رشد ما يقابله أو يقوم مقامه... لقد قرأ ابن رشد الغزالي... بوسائل عصره: ما كان منها يشكل المنهج وما كان يحدد الرؤية. أما الوسائل المنهجية فقد كانت منطق أرسطو. وأما وسائل الرؤية، في مجال علم الكلام... فكانت تلك التي أطلق عليها ابن خلدون (طريقة المتقدمين).

ابن رشد: الأستاذ المصحح لأخطاء ابن سينا والغزالي

الفقرة (20)

وأما الفقرة (20) التي عرض لها صاحب النص فهي نقد ورد ابن رشد على أقاويل ليس صاحبها الغزالي فقط، بل معه ابن سينا وتخص الفلسفة، وحدد فيها غرض الكتاب من خلال مقدمة قصيرة ذات دلالة واضحة أن كلامه أو مؤلفه تهافت التهافت لا يقصد به فقط الغزالي، بل أقاويل من قبله، ويشرح الجابري هذه المقدمة لفيلسوف قرطبة بالقول: "... حدد ابن رشد الغرض من كتابه... فكتب مقدمة من سطرين يقول فيها بعد الحمدلة: (فإن الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان". ويضيف الجابري شارحاً ما حملت هذه المقدمة من معاني خاصة (الأقاويل المثبتة)، فهي تعني "أصناف الخطاب" وفق قولنا المعاصر، والأقاويل وفق عصر ابن رشد - خمسة: فيكتب قائلاً: "عبارة تستحق منا أن نتوقف عندها قليلاً... إن المقصود بـ(الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت)، ليس ردود الغزالي على ابن سينا وحدها، بل أيضاً أطروحات ابن سينا نفسها كما عرضها الغزالي... إن ابن رشد لا ينتصر لابن سينا على الغزالي، بل يقف موقف القاضي الخبير النزيه: يعطي الحق للغزالي إذا كان الحق معه ويقف مع ابن سينا إذا كان الصواب في جهته. ويقف ضدهما

معاً إذا كانا خارج الصواب. والصواب عنده... ما يسميه (البرهان) وهو أيضاً (العلم)... والمرجع هو أرسطو. درس أرسطو أنواع الأقاويل،... فميز فيها بين خمسة أصناف رتبها كما يلي: 1- الأقاويل البرهانية... 2- الأقاويل الجدلية... 3- الأقاويل السفسطائية... 4- الأقاويل الخطئية... 5- الأقاويل الشعرية... (ص 47-48-49-50).

نحن أمام فصل كامل بين كلام البرهان ومرجعه أرسطو، وهو مرجع ابن رشد، وأقاويل أو خطابات لا تؤدي إلى اليقين، وأن كلام الغزالي وقوله ابن سينا لم يكن مبنياً على البرهان، أو حسب تحديد الجابري للأقاويل - الخطابات: "فمعنى ذلك أن أكثرها من النوع الجدلي والخطابي والسفسطائي، أي أنها ليست تنتمي إلى العلم. وبالتالي فهي، بلغتنا المعاصرة: هي إيديولوجيا بمعنى (الرأي الذي يقول به الخصم) في مواجهة خصمه... هدفها ليس بناء المعرفة بل إقناع المخاطب بوجهة نظر لا تنتمي إلى العلم، بل تنتمي إلى المذهب والتمذهب (ص 50)". إذن لنقل إن الغزالي تكلم عن الفلسفة وهو يفرض عليها ما لا ينتمي إلى البرهان وهذا ما ذهب إليه من قبله ابن سينا أيضاً، والسؤال هو كيف استعان ابن سينا والغزالي كذلك بأرسطو، أي كيف فهموا منظومة هذا الأخير، وكيف حكم بينهم ابن رشد وصحح خطأ هذا وذاك وهو الشارح لمصطلحات أرسطو، بل إنه اجتهد في تطوير مذهب أرسطو المعلم الأول⁽¹⁾، أو الأوحد بقول الغزالي؟ نترك الإجابة على سؤالنا يقوم بصياغتها فيلسوفنا الجابري في أوجه ثلاثة فيقول:

"يقف ابن رشد إذن موقف القاضي الذي يزن أقوال الخصوم بميزان الحق

(1) انظر في الفقرة القادمة: رابعاً كتاب - ابن رشد سيرة وفكر... الجابري.

الذي يتوفر عليه، وهو العلم كما كان في عصره، وبالذات علم أرسطو، أعني منظومته الفلسفية. واعتماد أرسطو هنا مرجعية في الحكم بين المتخاصمين مبرر من أوجه ثلاثة: - فمن جهة هو مرجع الغزالي... كما صرح هو نفسه في المقدمة الأولى من كتابه (تهافت الفلاسفة): (إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول... هو أرسطو طاليس). وهنا يقف ابن رشد... موقف الأستاذ المصحح لما ينسبه الغزالي لأرسطو، الشارح لمصطلحاته، والمفسر لمقاصده، والناقد لأقاويل الأشعرية... ومن جهة أخرى كان أرسطو هو مرجع ابن سينا أيضاً، وقد رأيناه يصرح بأنه يعرض في كتابه (الشفاء) الذي يستهدفه الغزالي بالذات، (ما صح) عنده من العلوم التي أودعها أرسطو في كتبه. وهنا يقف ابن رشد... يفصل بين ما هو لأرسطو حقاً وما هو من وضع ابن سينا والفارابي... الأستاذ المصحح لما فهمه ابن سينا من نص أرسطو أو لما لا علاقة له به؛ والشارح للمسائل التي فيها شكوك وإشكالات.

ويضيف الجابري قائلاً: " - ومن جهة ثالثة كان أرسطو، زمن ابن رشد وإلى ما بعده بعدة قرون يمثل قمة العلم والفلسفة. ولم يكن من الممكن لأوروبا النهضة أن تتجاوز أرسطو العالم إلا مع جاليلو، ولا أرسطو الفيلسوف إلا مع ديكرت، أي إلا بعد أن استعادت أرسطو بواسطة ابن رشد. في أوروبا النهضة كان أرسطو هو المرجع في العلم والفلسفة، وكان ابن رشد هو المرجع في شرح أرسطو. وكما قيل: (أرسطو فسّر الكون وابن رشد فسّر أرسطو) (ص 50-51).

ابن رشد: في مواجهة خطابات وتوظيفات إيديولوجية وقومية فارسية

الفقرة (21- غياب الهاجس الإيديولوجي عند ابن رشد)

يبقى أمر صعوبة قراءة كتاب (تهافت التهافت)، وهو موضوع عرض له

صاحب القول في هذه الفقرة، قائلاً: "21- غياب الهاجس الإيديولوجي عند ابن رشد ومن هنا صعوبة الكتاب الذي بين أيدينا. إن ابن رشد يتعامل فيه مع أطراف متعددة: الغزالي وهو مساجل عنيد؛ ابن سينا وهو صاحب توظيف خاص للمشائية في مشروع مزدوج: فلسفة مشرقية ذات نزوع إشراقي قومي فارسي، وفلسفة كلامية شيعية في مقابل علم الكلام الأشعري، ثم الموسوعة العلمية الأرسطية، وهي منظومة من المصطلحات والأفكار والتصورات المترابطة، يستقي كل جزء فيها معناه من الكل: فإذا لم يفهم داخل الكل تعرّض معناه للتحريف والتشويه؟ وبعد ذلك وقبله، هناك العقيدة الإسلامية التي باسمها يحاكم الغزالي الفلاسفة، والتي يعرفها ابن رشد معرفة العالم المختص". هذا جانب وأما الجانب الآخر، فهو شخصية ابن رشد نفسه، فلم يكن باحثاً عن مكانة ولا جاه: "فلم يكن فيلسوف قرطبة ينتمي لفرقة من الفرق الكلامية، ولا كان يطمح إلى تأسيس مذهب... كان ابن رشد يعيش في بلاط الموحدين طيباً ومستشاراً علمياً، ولكنه لم يكن خادماً لهم تابعاً، ولا كان متملقاً، ولا راغباً في الوظائف والسلطة، فهو من هذه الناحية لم يتأثر بمذهب الدولة... كان ابن رشد إذن منقطعاً للعلم، العلم الذي لا ينبغي صاحبه من ورائه تحقيق أي شيء آخر، غير المعرفة التي تطمئن النفس إلى غلبة الحق والصواب فيها، مرجعيتها الوحيد العقل وأحكامه (ص51، 52)".

غرض الكتاب تجاوز ابن سينا والغزالي معاً وتصحيح العقيدة والفلسفة

الفقرة (22- نص يخاطبنا نحن اليوم...)

هذه الفقرة الأخيرة من المدخل العام يعرض صاحبها إلى الغرض من وضع هذا الكتاب قائلاً: "... إن الهدف الأساسي من هذه الطبعة التي نقدمها للقارئ العربي هو تقليص المسافة، إلى أقصى حد ممكن، بينه وبين هذا النص

الرشيدي الأساسي الذي بقى يتداول إما كمخطوطات وإما كطبوعات تستنسخ المخطوطات كما هي... فشوهت المعنى تشويهاً. وإذا كانت جميع طبقات كتب ابن رشد تعاني... أزمة الفهم... ومن أجل التخفيف من أزمة الفهم... فضلنا تخصيص هذا المدخل للتعريف به من خلال موقعه التاريخي في سياق الصراعات التي عرفتھا الثقافة العربية الإسلامية. وأحسب أننا تمكنا من الجواب على السؤال الأساسي في الموضوع... وهو: ما الذي حمل ابن سينا، الفيلسوف الموسوعي، على السلوك مسلك الجدليين المتكلمين في إلهياته، ودفع الغزالي، المتكلم الأصولي المقتدر، إلى السلوك، في معظم ردوده عليه، مسلك السفسطائيين (الأشرار)، كما عبر ابن رشد عن ذلك مراراً، وبتعجب واندهاش (ص 55-56). يبقى الذي نحتاج أن نقف عنده من كلام، هو ما جاء في مقدمة تحليلية وضعها الجابري لهذا الكتاب وجاءت بعد المدخل العام الذي نقل منه إلى هذه المقدمة في الفقرة التالية.

ثانياً: مقدمة تحليلية: للدفاع عن الرؤية العلمية وأخلاقيات الحوار (صعوبة موضوع: كتاب تهافت التهافت لصاحبه ابن رشد)

نحاول نوجز أهم ما جاء في المقدمة التحليلية التي تشكّلها (14 فقرة) كتبها الجابري بعد المدخل العام لكتاب (تهافت التهافت) صاحبه فيلسوف قرطبة ابن رشد، والأساس الرد على كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة)، ويكتب الجابري عن معنى اسم الكتاب ومسائله، وعن بنية الكتاب وطريقة نقد ابن رشد إلى أقاويل صاحبه الغزالي (التشويش وعدم التزام الحق) وأقاويل الفلاسفة الخاطئة أو (الخرافات) في نسبتها إلى أرسطو، الذي أعطى الغزالي أن يتناول ويسخر منهم، وتحديدًا الفارابي ب (نظرية الفيض وهي دخيلة على الفلسفة) وعمل بها

ابن سينا الذي قال ب (انبعاث النفس وإنكار انبعاث الجسد) الموضوع الذي ركز عليه الغزالي وتكفير ابن سينا فيه.

وهي مواضيع نوجزها كما عرضها الجابري في هذه المقدمة التحليلية، ابتداء بها، قائلاً: "كتاب (تهافت التهافت)... هو رد مباشر على كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة)، سلك فيه فيلسوف قرطبة الطريقة نفسها - تقريباً التي سلكها في شروحه المطولة على كتب أرسطو: يتبع الكتاب فقرة فقرة ويقوم بإبداء الرأي: يأتي بكلام الغزالي... وفي أحيان قليلة يقتصر... ثم يشير إلى نهاية الفقرة التي سيناقشها... هذا باستثناء المسألتين التاسعة عشرة والعشرين فلم يذكر نص كلام الغزالي فيهما لكونهما تتناولان موضوعاً في نظره من اختصاص الدين وحده، موضوع (البعث): هل سيكون للنفوس وحدها أم لها وللأجساد؟ وكان ابن سينا قد تكلم فيه برأي فرد عليه الغزالي. أما فيلسوف قرطبة فقد فضل عدم الانخراط في الجدل حول هذه المسألة، لأنها عنده من مبادئ الدين لا من قضايا الفلسفة، فاكتفى بإبداء رأيه في المسألة ككل".

وأما عن بنية واسم وتقسيم مسائل الكتاب فيضيف صاحب النص قائلاً: "يقصد الغزالي بعبارة (تهافت التهافت): تناقض آرائهم وعدم بلوغهم فيها مرتبة اليقين، والكتاب الذي سماه بهذا الاسم يتألف من (خطبة الكتاب) وأربع مقدمات... ناقش فيها الفلاسفة، أعني ابن سينا أساساً بهدف إظهار (تناقض مذهبهم)، وهي عشرون مسألة: ست عشرة منها في (الإلهيات)، وأربع في (الطبيعيات). تدور جميع هذه المسائل حول نفس القضايا التي يتخذها علم الكلام موضوعاً له مثل قدم العالم أو حدوثه، وذات الله وصفاته ونفي الشرك عنه إلخ".

يبقى أمر تصنيف قضايا الكتاب التي ناقشها صاحبه أو مسائله، فيقول الجابري عنها: "أما (الطبيعيات) فلم يتعرض الغزالي فيها إلا لمسائل أربع، اعتبرها تتناقض مع العقيدة الدينية كما قررها المذهب الأشعري. وهذه المسائل هي: مسألة السببية، ومسألة جوهرية النفس واستقلالها عن البدن، ومسألة خلودها، وأخيراً مسألة حشر الأجساد".

وعن المسائل أو المبادئ بين ما ينتمي منها إلى (علم الكلام) وما منها ينتمي إلى العلم - الفلسفة، يشرح الجابري هذا الجانب المهم عند الغزالي وابن سينا من تحديد الأخطاء من جهة، وعند ابن رشد الأستاذ المصحح وأرسطو صاحب المنظومة المتناسقة من جهة ثانية، قائلاً: "... فإن النقاش في مبدأ السببية ذاته،... كما فعل الغزالي غير مبرر تماماً، لأن الأمر يتعلق هنا بواحد من مبادئ العقل... المؤسسة للعلم الطبيعي... والبحث فيه مجاله علم المنطق... أما المسائل الثلاث الأخيرة فلا علاقة له هي الأخرى بالعلم الطبيعي كما عرضه أرسطو في منظومته، إلا من حيث أنها تتعلق بالنفس، التي يشكل البحث فيها فعلاً جزءاً أساسياً من العلم الطبيعي في المنظومة الأرسطية. غير أن آراء ابن سينا في النفس، خصوصاً منها تلك التي يرد عليها الغزالي هنا، تختلف اختلافاً جوهرياً عن نظرية أرسطو. فالنفس عند الفيلسوف اليوناني (كمال) للجسم وهي ليست مستقلة عنه بل هي بمثابة (الصورة) له، وبمثابة (المادة) له... الصورة والمادة لا تنفكان، لا ينفصل أحدهما عن الآخر... أما ابن سينا فهو يعتبر النفس جوهراً روحانياً مستقلاً عن البدن، كانت موجودة قبله وستبقى بعده، وأنها وحدها... ستكون موضع ثواب أو عقاب في الآخرة، مما فسح المجال للغزالي لتكفيره بتهمة إنكار بعث الأجساد (ص58، 59)".

ويضيف الجابري في نفس السياق: "هكذا جاءت أهم المسائل التي هاجم

بها الغزالي ابن سينا في (قسم الطبيعيات).. وقد خاض فيها ابن سينا فعلاً، في إلهياته، من موقع المتكلم لا الفيلسوف. لقد دافع عن إمكانية خرق (النفوس) لمبدأ السببية، وقال بالسحر والكرامات والمعجزات والنيروجات والطلسمات؛ كما خاض في موضوع (البعث) هل يكون للنفوس وحدها أم للأجساد أيضاً؟ لقد أخضع الغزالي كتابه الذي قصد به، كما قال، (الرد على الفلاسفة)، أخضعه لبنية علم الكلام، فحاكم الفلاسفة داخل رواق (الكلام) لا في فضاء الفلسفة... وهكذا عدل الغزالي في كتابه عن الترتيب المعروف في المؤلفات الفلسفية منذ أرسطو... بتقديم الطبيعيات على الإلهيات، باعتبار الطبيعيات هي من تؤسس الإلهيات. (ص 60). يؤكد الجابري مباشرة أن وراء فعل الغزالي هذا مقاصد، أعني تقديم الإلهيات على الطبيعيات وهو يرد على الفلاسفة حسب كتابه (تهافت الفلاسفة) الذي قام بانتقاده ابن رشد، وهو ما نأتي إليه بعد أن نعرض إلى مقاصد الغزالي أولاً، كونها حملت نوايا هي ما دفع ابن رشد لتوجيه نقد مضاعف للغزالي، وأما المقاصد التي جاءت في نص للغزالي نفسه فنترك الكلام لفيلسوفنا الجابري عارضاً لها، بقوله: "وقد برر الغزالي عدوله... وتقديم علم الإلهيات على الطبيعيات بكون العلم الإلهي (أهم والخلاف فيه أكثر، لأنه غاية العلوم ومقصدها، وإنما يتأخر لغموضه وعسر الوقوف عليه قبل الوقوف على الطبيعي، ولكننا نورد في خلل الكلام من الطبيعي ما يتوقف عليه فهم المقصود)".

يكتب الجابري في تعريف الموضوع أكثر، قائلاً: "مقصودان اثنان: -أحدهما صريح ومعلن عنه مرات عديدة... وهو الرد (على الفلاسفة القدماء) لبيان (تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم)... أما (المقصود) الآخر، وهو الحقيقي في نظرنا، فلا يعلن الغزالي عنه، بل يجتهد في إخفائه بالتركيز على الأول والتذكير به مراراً... لم يكن يجهل المقتضيات المنهجية والعلمية التي تفرض تقديم

الطبيعيات على الإلهيات، أعني كون هذه مبنية على تلك... هذا الدرس المنهجي فقد طبقه في كتب أخرى له... في المنطق وأصول الفقه والتصوف، ولكن الغزالي في هذا الكتاب، كتاب (تهافت الفلاسفة)، لم يكن يطلب الحق، وإنما كان قصده التشغيب والتشويش، والهدم والتشكيك، كما أكد هو نفسه مراراً، في مواضيع كثيرة من كتابه، وبعبارات صريحة قوية. من ذلك قوله:... (نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين بل خوض الهادمين المعارضين ولذلك سميناه تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق) (ص 60-61).

إيديولوجيا ضد إيديولوجيا ابن سينا والغزالي

إن الأهم في الأمر هنا الذي يحتاج تبيان أكثر هو أولاً- إيديولوجية ابن سينا العرفانية التي قوض بها من الأساس المذهب الأشعري الكلامي وعمل على إحلال الفلسفة العرفانية- الكلامية خدمة للشيعنة والإسماعلية، بديلاً للكلام الأشعري، فرد عليه الغزالي بالتشويش وذلك دفاعاً عن مذهبه الأشعري. ثانياً: تأكيد ابن رشد على أن كلا الرأيين متهافت: رأي ابن سينا الذي تبنى نظرية الفيض وهي دخيلة على الفلسفة، ورأي الغزالي، والبديل عنده: "الطريقة البرهانية العلمية التي تنطلق من (الحركة) التي يلوم كلاً من ابن سينا والفارابي على الانحراف عنها إلى أقاويل (ضعفاء الحكماء) من جهة، والانسحاق من جهة أخرى مع طرق المتكلمين وهي جدلية سفسطائية، بقول صاحب المقدمة التحليلية والذي يضيف قائلاً: "ولكي نفهم موقف الغزالي هنا يجب التذكير أن مخاطبه هنا هو ابن سينا تحديداً،... الذي عاش قبله في كنف أمراء البويهيين الشيعة، والذي كان شيعياً اثني عشرياً وعلى صلة ما بفكر الإسماعلية العدو للسلجوقيين- فقد أراد... أن يجعل مما كتبه في (العلم الإلهي)، سواء في موسوعته (الشفاء) أو ملخصها (النجاة) أو في (الإشارات

والتنبيهات)، وتلك هي أهم كتبه الفلسفية، أقول أراد أن يجعل مما كتب في (الإلهيات) بديلاً فلسفياً لـ (علم الكلام)، وبالتحديد علم الكلام الأشعري. لقد أخذ مسائل هذا (العلم) واتخذ فيها مواقف مضادة لما تقول به الأشعرية... موظفاً مفاهيم ورؤى فلسفية، وبالأخص منها تلك التي انحدرت إليه وإلى الفارابي من محاولات التوفيق بين (الفلسفة) و(الدين)... التي عرفها الشرق الأوسط قبل الإسلام (ص62).

يقف الجابري مطولاً مع ما كتب الغزالي وما كتب ابن سينا، كذلك يقف مع برهان أرسطو وهو مرجع ابن رشد في فقرات عديدة ومختلفة من هذه- المقدمة التحليلية، ونوجز حسب ما يسمح به المقام هنا خلاصة ما كتب الجابري عن ما خص موضوع الكتاب الذي بين أيدينا مؤلف ابن رشد (تهافت التهافت)، ورأي صاحبه الإصلاحية والعلمية، مقابل إيديولوجية وموقف كل من ابن سينا والغزالي، فيعرض لها ابن رشد أستاذاً ومجتهداً بموقف علمي يطلب الحق رافضاً الحوار دون فضيلة ودون طلب الحقيقة وهي الأساس في درس كل علم الفلسفة والدين، مبادئ لم يلتزم بها لا ابن سينا ولا الغزالي، والأدلة والشواهد يعرض لها فيلسوف وقاضي قرطبة، وكما قلنا لا يتسع هنا عرض كثير منها الأفكار التي حمل كتاب هذا الأخير وفق ما كتب الشارح الفيلسوف الجابري الذي قدم تعريفاً وتوضيحاً للكتاب، لهذا السبب نعرض إلى الفقرات التالية وهي خاتمة هذا المؤلف الأساس.

يقول المشرف على الكتاب عن صعوبته في مستهل الفقرة الرابعة: "لن يكون بالإمكان إذن تقديم ملخص لمحتوى الكتاب، ولا مختصر لمضمون فصوله التي تتفاوت، طولاً وقصراً، تفاوتاً كبيراً. ومع أن النقاش يدور في كل فصل حول مسألة معينة، فإن الطريقة التي سلكها الغزالي في الرد والاعتراض تعتمد

(الانتقال) من قضية إلى أخرى قبل أن تستوفي القضية المطروحة حقها، وذلك تجنباً للوصول إلى مأزق، أو سداً للباب أمام رد الخصم واعتراضه. وقد نبه ابن رشد مراراً وتكراراً إلى هذا النوع من (النقل السفطائي). - (ص 65). ويضيف قائلاً: "الغزالي يمثل هنا الموقف الأشعري، ولكن فقط على مستوى الدفاع بواسطة الهجوم... أنه لا يعرض رأي الأشاعرة، في أية مسألة عرضاً مباشراً، بل يتجه بكل قواه نحو الرأي المخالف، رأي الخصم، يعرضه ويوضحه، ثم يأخذ في الاعتراض عليه بقصد إبطاله أو بيان تناقضه وضعفه، لقد اختار الغزالي من إلهيات ابن سينا القضايا التي هي عماد المذهب الأشعري... من هنا صيغة العناوين التي اختارها الغزالي للمسائل العشرين التي يتألف منها الكتاب... والتي استغنى عنها ابن رشد، أو أشار إليها مجرد إشارة لينصرف إلى نص المتن. يتصدر هذه العناوين ثلاث عبارات على التناوب: (إبطال مذهبهم) أو (قولهم...)، (بيان تلبسهم...)، (تعجيزهم...). والضمير (هم) يعود إلى (الفلاسفة) وبالتحديد ابن سينا (ص 65، 66)."

ابن رشد: الأستاذ المصحح والباحث عن الحقيقة والحق والمجدد

وأما رأي ابن رشد في الرجلين ابن سينا والغزالي فيمثله بحق عنوان كتابه (تهافت التهافت) الذي حمل الرد على أقاويل فاسدة وباطلة لا تنتمي لا إلى الشريعة ولا إلى الحكمة الفلسفة، حملت فقط (عدواناً على الفلسفة والشريعة سواء بسواء). وهنا نوجز كلام فيلسوف قرطبة، ونترك الكلام لفيسوفنا الجابري: أما ابن رشد فهو يرى أن كلا الرأيين متهاافت: فقول ابن سينا بـ (الممكن بذاته الواجب بغيره) قول متناقض متهاافت، لأنه يجمع بين شيئين متقابلين، كل منهما من طبيعة مختلفة: فـ (الممكن) من طبيعته أنه يمكن أن يوجد وأن لا يوجد. بينما (الواجب) هو (الضروري الوجود). والقسمة العقلية تقتضي إما أن يكون

الشيء ممكناً، وإما ضرورياً، وإما ممتنعاً. ويمكن أن يكون (الممكن) واجباً، بذاته أو بغيره، إلا إذا انقلبت طبيعة الممكن إلى الواجب، وهذا إلغاء للممكن! (ص 69).

وهكذا يتعامل صاحب كتاب (تهافت التهافت) مع متون الغزالي يبين تهافتها وضعفها مثلما يبين تهافت وضعف ما نسب إلى القدماء الفلاسفة ومنه ما نسب الغزالي بواسطة ابن سينا، خاصة الذي لا يتمي إلى منظومة أرسطو، وخطأ ما يُنسب إلى مذهبه، وهي أقاويل فلاسفة كبار من المسلمين صرح فلسفتهم الأساس (نظرية الفيض وهي دخيلة على الفلسفة) وهي مقولة إفلاطونية محدثة تعرض إلى مسألة الخلق نفسه ب: "صدور الكثرة عن الواحد"، أو هي: "أن واجب الوجود (الله) بما أنه عقل محض لا تخالطه المادة... دائم التعقل لذاته، أي لا تخالطه المادة، عقل ذاته، ومن عقل ذاته فاض عقل ثان. من هنا جاءت نظرية الفيض والعقول العشر والتي تنتهي إلى العقل العاشر وهو من يفيض الصور على المادة ومحله حسب قولهم القمر فيشرف على ما تحته على الأرض والتي شكلت العناصر الأربعة فيها، أي (التراب والماء والهواء والنار) من حركة الأفلاك... تكونت الأجسام. وعندما يصبح جسم منها مستعداً ليتخذ صورة كائن... جماداً أو نباتاً أو حيواناً أو إنساناً أفاض عليه العقل العاشر صورة ذلك الكائن ومن هنا اسمه (واهب الصور).

وهي عند فيلسوف قرطبة أقاويل أو خرافات تثير العجب ويتساءل عن مصدرها حسب ما يكتب الجابري عن هذا الموضوع وموقف ابن رشد منه قائلاً: "وأنه لم يقل بها أحد من القدماء! ثم يتساءل باندهاش (والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا لأنهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة". ويضيف قائلاً: "تلك

هي شكوى ابن رشد التي تتكرر مراراً في هذا الكتاب: الشكوى من كون الفارابي وابن سينا عدلا عن الطريقة البرهانية في (العلم الإلهي)، واتباعاً طرقاً جدلية أخذوها إما من المتكلمين وإما من غيرهم من (الضعفاء) في الفلسفة، فجاءت أقاويلهم قابلة للرد والعناد السفسطائي، مما مكن الغزالي من التطاول عليهم: (فأبو حامد لما ظفرها هنا بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة ولم يجد مجيباً يجاوبه بجواب صحيح، سر بذلك وكثر المحاولات اللازمة لهم، وكل مجر بالخلاء يسر) (ص 70، 71).

وبالتالي ينتهي إلى هذا القول: "وما فعله ابن سينا في خلطه الفلسفة بالشرعية، وما فعله الغزالي وبردوده على (الفلاسفة)... وتكفيرهم... بدعوى الدفاع عن الشرع، وما فعله المتكلمون عدوان على الشرعية والحكمة سواء بسواء، ذلك أن مبادئ الشرائع تؤخذ كما هي، فإنها أصول ومسلمات، مثلها مثل الأصول والمسلمات في العلوم النظرية كالهندسة. والشرائع لا تجد تبريرها في العقل النظري بل في العقل العملي الأخلاق من حيث أنها ضرورة اجتماعية. يقرر فيلسوف قرطبة هذا المعنى في كل من (فصل المقال) و(الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة)... رأي ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة: للدين مجاله ورسالته، وللphilosophy ميدانها ورسالتها. وهما إذا اختلفان في الأصول والمبادئ وطرق الإقناع والتصديق يتفقان في الهدف، وهو غرس الفضائل الخلقية في النفوس: إذ بدون الفضائل الخلقية لا يبلغ الإنسان كماله كإنسان، ولا تستقيم للناس حياتهم المدنية الاجتماعية (ص 76، 78)"

خاتمة: مؤلفات فيلسوف قرطبة ومشروعه العلمي الإصلاحية

(إن الجيل الصاعد إما يكون رشدياً فيتقدم... وإما ألا يكون له كون...)

لماذا ابن رشد وهل نحتاج إليه اليوم؟

قبل إجابة عن السؤال الذي طرحناه، نشير أولاً إلى أن كتب ابن رشد التي قام بالإشراف على طبعها من جديد بعد كتاب (تهافت التهافت) كتاب (الضروري في السياسة) وهو الذي لا يتسع المجال الكلام عنه هنا وهو مؤلف مهم في موضوعه⁽¹⁾، وأما الكتاب الأخير فهو: (ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص)⁽²⁾ الذي نستعيد من خلاله الإجابة على سؤالنا المطروح وفق ما كتب مؤلفه الجابري قائلاً: (إن استعادة ابن رشد الفقيه، وابن رشد الفيلسوف، وابن رشد العالم، ضرورة تملئها علينا، ليس فقط تلك المكانة المرموقة التي يتبوؤها هذا الرجل في تاريخ الفكر الإنساني والتي غابت في تاريخ فكرنا العربي، بل تملئها علينا كذلك حاجتنا اليوم إلى ابن رشد ذاته: إلى روحه العلمية النقدية والاجتهادية، واتساع أفقه المعرفي... لقد ظل ابن رشد في تاريخ الفكر العربي، ولمدى قرون خلت، اسماً خافئاً كاد يطويه النسيان طياً. وعندما بُعث هذا الاسم منذ بدايات هذا القرن بقى شعاراً أو لغزاً لاجتهادات (معاصرة) تستقي إشكالياتها وموجاتها... مما كتبه عنه المستشرقون في النصف الثاني من القرن

(1) الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون - الجابري، الطبعة الأولى 1998

مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

(2) ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص - محمد عابد الجابري - مركز دراسات الوحدة

العربية بيروت، نعتمد هنا نحن على الطبعة الثالثة تموز 2007.

الماضي (=القرن التاسع عشر) عندما كانت أوروبا تعيد بناء تاريخها فالتقت به كمكوّن من مكوناته. وهكذا جاءت الكتابات عن ابن رشد عندنا، في معظمها، إن لم نقل في جميعها، ترداداً لأصداء (الرشدية اللاتينية) في صيغتها الاستشراقية (ص10).

هذا جانب عن ظروف وأسباب الانشغال بفيلسوف قرطبة الشارح الأكبر لأرسطو، وأما الجانب الآخر المهم الذي عرض له الجابري فهو ما خص التعامل مع نصوص هذه الشخصية التي قررت عدة جهات أكاديمية دولية وعربية، إطلاق اسم ابن رشد عليها، سنة 1998م وهي (الغربة)، فيكتب: "ومما زاد في هذه الغربة كون مؤلفات ابن رشد لم تكن متوفرة ولا متيسرة. وما توفر منها لم يكن كله صالحاً للاستعمال وإلا تحول الباحث إلى محقق... بقى الاهتمام بابن رشد في الفكر العربي الحديث مشدوداً إلى الأسئلة التي طرحها المستشرقون، وجميعها يدور حول الموضوعات التي تتصل بشروحه على أرسطو. أما الموضوعات التي يطرحها في مؤلفاته الأصلية والتي تتناول قضايا من صميم الفكر العربي الإسلامي، كالاتجاه في الفقه، وتصحيح العقيدة في علم الكلام وتصحيح ووضع الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي، وإعادة العلاقة بينها وبين الدين، فقد بقيت مهجورة، مع أنها هي التي تدعو الحاجة إلى استئناف النظر فيها في أفق تدشين رشدية جديدة في عملية النهضة والتجديد (ص10). نعم إن تجديدنا يحتاج إلى عقلانية نفهم من خلالها علاقة الدين بالمعرفة وعدم الخضوع إلى الرأي القائل والخطأ إن الخصومة والعدواة بين الدين والعقل أساسها في الدين وفي العقل وأن خطاب ابن رشد أوضح بشكل جلي خطأ هذا الكلام، فلا الدين قائل بهذا ولا العقل.

ابن رشد سيبقى نموذجاً للمثقف العربي اليوم وغداً

يعلن الشارح عن هدف هذا المشروع من إعادة تراث ابن رشد الفلسفي الفكري كي نقتدي به في حاضرنا ومستقبلنا فيقول: "لقد قصدنا من نشر مؤلفات ابن رشد الأصلية وضع أداة للعمل الذي هو المدخل الضروري لكل تجديد في الثقافة العربية الإسلامية من داخلها. أما ابن رشد الفيلسوف، شارح أرسطو الذي تجاوز مجرد الشروح إلى الاجتهاد الفلسفي الأصيل، تماماً مثلما تجاوز ابن رشد الفقيه الطريقة السائدة قبله في طرح مسائل الشريعة والعقيدة والعلم والفلسفة، فسيبقى نموذجاً للمثقف العربي المطلوب اليوم وغداً، المثقف الذي يجمع بين استيعاب التراث وتمثل الفكر المعاصر والتشبع بالروح النقدية، والفضيلة العلمية والخلقية (ص11)". وهذا الكلام الذي كتبه الشارح في مقدمة آخر كتاب عن ابن رشد يؤكد على ضرورة وحاجة أولاً: فهم رؤية ونصوص هذا الأخير، وكيفية نظره وعلاجه لقضايا التراث بتعريفنا اليوم، أي أصول الثقافة العربية الإسلامية، وفي المقدمة انشغاله بالأصلين الدين الشريعة والفلسفة أو العقل. ومن جهة ثانية استيعاب وفهم طريقة وروح ابن رشد العلمية العقلانية في النظر إلى أصول الدين والفلسفة أو العقلانية رافضاً كل تكريس إيديولوجي ينتج اللاعقلانية، وخاصة بتوظيف الدين والعقلانية في خدمة غير بناء الحقيقة والعلم والدفاع عنهما بروح الفضيلة، وهي قوام ثانٍ بعد البرهان والعقلانية.

وإن الكتاب الذي بين أيدينا والذي يضم مقدمة وثلاثة عشرة فصلاً

وخلاصة عامة يدور كلام صاحبه الفيلسوف العربي الجابري على حياة ومشروع ابن رشد واجتهاده، كونه لم يكن مقلداً لأرسطو، ولا شارحاً له فقط بعد أن حصل "تغيير في مذهب أرسطو قبل الإسلام- والحاجة إلى شرحه": الفصل التاسع، وإنما قام ابن رشد المجتهد بمهمة تبيان أن مذهب أرسطو أقل شكوكاً وأقرب إلى الفضيلة والتطابق بينه وبين فهم وحدة الحقيقة: أرسطو وما يقتضيه مذهبه: وحدة الحقيقة- الفصل العاشر. ولا يقف ابن رشد على الشرح والتبيان فقط لما لحق بالعقلانية من تجاوز من أهل الكلام الأشاعرة وخلط الفلاسفة بالكلام كما فعل ابن سينا اللاعقلاني، بل إنه مارس الاجتهاد والتجاوز وأضاف ما لم يكن واضحاً في مذهب أرسطو نفسه: "تجاوز ما قال به أرسطو إلى ما يقتضيه مذهبه الوجود والعقل والاتصال"، الفصل الحادي عشر. وكذلك طلب في حياته بتجاوز الاستبداد السياسي بقولنا اليوم أو سلطة الطاغية وهي اليوم نفسها تتحكم بنا: "الضروري في السياسة- التنديد بسلطة السادة، الطاغية وحدانية التسلط و..."، الفصل الثالث عشر.

وأخيراً ننهي كلامنا بهذا القول للجابري عن مكانة ابن رشد: "ليس في ما قلناه في هذه السطور ادعاء، وإنما هي دعوة إلى ولوج باب الدراسات الرشدية بمنظور جديد وأفق جديد... إن الجيل الصاعد إما يكون رشدياً فيتقدم على مدارج الأصالة والمعاصرة معاً، وإما ألا يكون له كون ولا مكان في هذا العالم (ص265)".

خاتمة كتاب - نحن والعرب

كل كلامنا في المقدمة والأدلة والشواهد في الفصول الستة من هذا الكتاب، لا ندعي أننا عرضنا داخلها ما يكفي ولا قمنا بسد كل الثغرات، بل إن نظرنا إلى كل ذلك من أجل فتح أفق جديد لحوارات وبحوث قادمة. بعد هذا المشوار الطويل في التعرف على المرجعية العقلانية العربية في تراثنا والفكر المعاصر والحاجة لها في تحرر ثقافتنا الأحوازية من سلطة الاستعمار والتخلف أو قوى التخلف، بقى عندنا موضوع المرجعية نفسها مرجعية الدولة الاستعمارية الإيرانية التي أسست التخلف والذي تسانده قوى متحالفة، الذي قلنا إن الإصلاح في الثقافة الأحوازية من تحرر سياسي وثقافي يحتاج تجاوزها، وهي ثقافة نظرنا إليها كخطر على حركة العقل والعقلانية. وإن أهم إنجاز يُسجل لهذا الفكر هو ما غرسه فينا من الجهل والسحر وقبول الواقع والرضا به، في المقابل إن أهم ما يُسجل في ثقافتنا هو الفراغ الفكري فيها والاعتراب ومعاداة العقلانية، وهل نحن في حاجة إلى أن نعيد طرح سؤالنا الذي طرحنا في كتابنا الأول: نحن والتجديد هل تنهض ثقافة وتنجح سياسة دون فكر؟ فلقد أعاد هذا الموروث بكل تياراته وعناصره الغنوصية والهرمسية والعرفانية وشخصياته في ميولها ومواطنها، أعاد إنتاج نفسه بمسميات جديدة انتهت إلى هذا الفكر الذي نصوصه المكتوبة المتداولة وحدها تحيط بثقافتنا وتكرس الجهل فيها تكريساً.

عندما قرأنا نظرية القومية وهي قوام الفكر الإيراني الحديث والمعاصر وجدنا أن غرض أصحابها من الإيرانيين كان يهدف إلى بناء (الدولة/ القومية) وأن الثابت دائماً في إنتاج أهل السياسة والفكر من الإيرانيين كان ولا يزال هو

الإجماع على: (الانتظام بنظرية عرقية فارسية قومية خالصة عناصرها الأساسية تم أخذها من التراث وهو المرجع عند بناء الهوية الثقافية والشخصية القومية)، وعلى هذا الأساس تم صياغة الوعي الإيراني، ومادة هذا الوعي اعتمدت أساساً على إحياء الروح والقيم والأداب والأخلاق في مبدأ الطاعة، وهي الأساس في التراث القومي الفارسي. وقد تم الاشتغال بجهد مضاعف من الإيرانيين في تشييد نظرية الفكر القومي الفارسي الجديد من هذا الفهم؛ وإن جهد الأوائل كان منصباً أساساً على الاتجاه السياسي الإيديولوجي كون النظرية القومية أو بناء الدولة القومية وفق النموذج الأوروبي تحتاج إلى ذلك؛ وهي إجمالاً جهود فكرية شكلت بالنهاية فكر الدولة والوعي الجماعي في ساحة الثقافة الفارسية. وأما ما تم أخذه من المرجعية الأوروبية من مقولات ومناهج - أو طرق فهم الإيديولوجيا منذ منتصف القرن التاسع عشر وإلى اليوم من الإيرانيين فقد تم تطويع كل ذلك (المنقول) لغرض خدمة التراث القومي الإيراني أو تجديده بمسميات المنتج الأوروبي.

وأما الفلسفة كان الاشتغال بها متأخراً أو جاءت بعد الإيديولوجية السياسية والقومية، على الرغم من أنها أدت نفس الغرض أو الوظيفة، وهي خدمة القومية الفارسية بعد جهود المفكر الفرنسي هنري كوربان في ميدان الفلسفة ومقولاته، وتحديداً مقولتي (الإسلام الإيراني) و(العرفان الشيعي) أو الحكمة الفارسية القديمة. والمهم هنا هو أن الموروث الفارسي الذي تم إحيائه في الفكر الفارسي الحديث والمعاصر (الإيديولوجي والفلسفي) هو ذلك الموروث نفسه الذي تم إعادة التأسيس له داخل الثقافة العربية الإسلامية في عصر الترجمة والتدوين نهاية العصر الأموي وبداية العصر العباسي، وهو التراث المكتوب الذي يرجع الفرس إليه إجمالاً لمعرفة أصالة الثقافة الفارسية العتيقة والقديمة،

وإن المثقف الفارسي يقرأ هذا التراث عند صياغة رأي أو نظرية عن وجود ثقافتهم كأمة فارسية وخاصة في الميادين الأربعة: (السياسة والآداب والدين والفلسفة). ونحن عندما تفرغنا إلى قراءة المؤلفات الفارسية بين عام (1997-2000م) وبشكل خاص نصوص الفكر الفارسي الحديث والمعاصر تساءلنا ما هي المرجعية الفارسية وهذا التضخيم للعرق القومي الإيراني؟ الإجابة على سؤالنا هذا لم نجد لها إلا عندما قرأنا مؤلفات فيلسوفنا العربي المشهور الجابري بين كل من كتبوا عن التراث العربي الإسلامي عامة والثقافة الفارسية خاصة من المفكرين العرب.

إن مشروع الجابري حمل إلينا ما يكفي من تحديد ووضوح وبيان وتعريف أسس ومكونات التراث القومي الفارسي وأصوله وفصوله ضمن رؤية واضحة ومتناسقة (انظر: القسم الثاني من مؤلفنا- نحن والتجديد صدر عام 2016 الطبعة المنقحة دار دجلة- الأردن). إن فيلسوفنا العربي بدأ في كشف الاتجاه الفكري القومي الفارسي بداية في ميدان الفلسفة (نحن والتراث 1980 اتجه ابن سينا القومي اللاعقلاني)، وبعد ذلك في ميدان تكوين نظم الثقافة العربية الإسلامية (تكوين العقل العربي- مدرسة المشرق الفارسية مقابل مدرسة العرب المغربية 1984)، ورجع إلى أصول وفصول الموروث الفارسي الديني والإيديولوجي- نظام العرفان في (بنية العقل العربي 1986) وكذلك في ميدان الحكم والسياسة (العقل السياسي العربي 1990)، وأخيراً في ميدان الطاعة في الأخلاق طاعة الملك- حسب مبدأ: الدين والملك توأمان لا يفترقان (العقل الأخلاقي العربي- عام 2001م)، أو كما أسماها "خطاب الطاعة/ أو إيديولوجية الطاعة". وبتعبير واضح "طاعة الأسفل لمن فوق" في حوار خاص (انظر- الفصل الرابع الفقرة-4 من كتابنا هذا) تكلم فيه عن مؤلفاته ومنها كتابه العقل

الأخلاقي العربي - نظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية والفصل بين القيم اليونانية الأخلاقية السياسية والقيم الكسروية الفارسية ومنها الطاعة التي دخلت إلى بنية الدولة العربية الإسلامية. وعنوان الحوار له دلالة ومعنى وهو "لم يقتلوا بعد في أنفسهم أباهم أردشير...!".

فعلاً نحن أمام نظرية قومية فارسية متواصلة هي وحدها تؤسس الفكر الفارسي ويُعتبر الآخر في هذا الفكر هم العرب الخصم والعدو معاً.

إن تجاوز الفكر الفارسي الشيعي بمحولاته التراث والحاضر هو ما عرضنا إلى جانب منه هنا، ليس كل بضاعته بل الأساس له، من خلال تبيان قوام هذا الفكر الذي نقد ذلك الأساس والموروث المؤسس له فيلسوفنا ابن رشد، وهذا التراث نفسه يؤسس وعي وثقافة الفكر الفارسي اليوم والذي تواصل في تبيان هذا الخط الممتد من الماضي إلى التاريخ المعاصر فيلسوفنا العربي الجابري. ونحن ننحاز إلى هذا الفكر العقلي النقدي العربي الإسلامي الأصيل والمتجدد لمرتين ليعوض اللاعقلانية في التراث ويعوض النقص المعرفي والدعوة إلى الاجتهاد والتجديد في فهم كثير من أصول الحياة، ويبقى رافداً أصيلاً لنا ومنبعاً عقلياً في تحرير الثقافة الأحوازية من الفكر الفارسي - الإيراني ويستطيع أن يعيد إلى هذه الثقافة إحياء الحياة في عروقها من جديد.

يبقى عندنا جانب من حاضر هذا الفكر الفارسي الشيعي اليوم وعلاقتنا نحن كأحوازيين وعرب به وضرورة التحرر منه في سبيل بناء مشروع وفكر التحرر العقلائي في ثقافتنا الأحوازية. وهذا هو موضوع كتابنا الرابع القادم (نحن وإيران).

المصادر الأساس

- 1- في نقد الحاجة إلى الإصلاح، الجابري، الطبعة الأولى 2005، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.
- 2- الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، الجابري، الطبعة الخامسة 1994، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.
- 3- نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي الجابري الطبعة الثامنة، 2002، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.
- 4- نقد العقل العربي (2) بنية العقل العربي، الجابري، الطبعة السادسة، 2000، مركز دراسات الوحدة العربية.
- 5- نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي - الجابري، الطبعة الرابعة 2000، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.
- 6- سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد: (1) فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع) الطبعة الخامسة 2011م، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.
- 7- سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد (2) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، الجابري. الطبعة الثالثة 2007، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

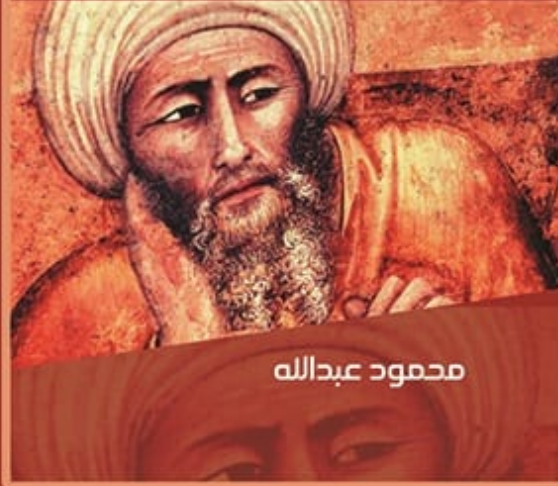
- 8- تهافت التهافت. انتصارا للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد (3)
- 9- الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون- الجابري، الطبعة الأولى 1998 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.
- 10- الجابري- ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص. الطبعة الثالثة 2007. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.
- 11- نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الجابري. الطبعة السادسة. 1993، المركز الثقافي العربي.
- 12- مدخل إلى القرآن الكريم الجزء الأول في التعريف بالقرآن. الجابري. الطبعة الثانية: 2007، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.
- 13- فهم القرآن الكريم... القسم الثالث الجابري-، الطبعة الثانية 2010. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.
- 14- التراث والحداثة، الجابري. الطبعة الثالثة 2007، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت:
- 15- الجابري- الدين والدولة وتطبيق الشريعة. الطبعة الأولى بيروت 1996 مركز دراسات الوحدة العربية:
- 16- كتاب الديمقراطية وحقوق الإنسان، الجابري. كتاب في جريدة عدد 95/5 تموز 2006، أصدرته منظمة اليونسكو.
- 17- إشكالية الفكر العربي المعاصر، الجابري- مركز دراسات الوحدة العربية- الطبعة 2، 1990 بيروت.

18- حوار المشرق والمغرب - حسن حنفي - محمد عابد الجابري رؤية للنشر والتوزيع القاهرة الطبعة الرابعة 2005.

19- نحن والتجديد... محمود عبدالله دار دجلة ناشرون وموزعون الأردن عمان الطبعة الأولى 2016.

20- نحن والوطنية - محمود عبدالله، الطبعة الأولى 2016 - دار دجلة ناشرون وموزعون، الأردن عمان.

نحن والعرب
العقلانية من ابن رشد إلى الجابري
تحرر الثقافة الأحوازية من الفكر الفارسي



دار دجلة
ناشرون وموزعون



عمان - شارع الملك حسين - مجمع الفحيص التجاري
تلفاكس: +96264647550 خلوي: +962795265767
ص ب: 712773 عمان 11171 الأردن
E-mail: dardjlah@yahoo.com
www.dardjlah.com

